



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Notas sobre o pensamento futuro e o saber indígena

Sérgio Augusto Domingues

Como citar: DOMINGUES, S. A. Notas sobre o pensamento futuro e o saber indígena. *In:* SIMONETTI, M. C. L. (org). **A (in)sustentabilidade do desenvolvimento** – Meio ambiente, agronegócio e movimentos sociais. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.p17-24. DOI:<https://doi.org/10.36311/2011.978-85-7983-140-9>.p17-24



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

NOTAS SOBRE O PENSAMENTO FUTURO E O SABER INDÍGENA

Sérgio Augusto Domingues

Estamos contra a natureza, resistindo à nossa conexão com o cosmos, com o mundo, com a humanidade. Não suportamos a conexão. Essa é a nossa doença. Precisamos fingir e ficar isolados. Além de um certo limite, que já ultrapassamos, isso é suicídio. Talvez tenhamos escolhido o suicídio. D. H. Lawrence

Este texto é de fato uma versão de uma comunicação que fiz na Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp, campus de Marília, onde o tema geral do evento era: “Visões da Natureza”. Nome sugestivo, pois estava justamente problematizando com meus alunos de Ciências Sociais a antiga oposição “Natureza/Cultura” tão habitual entre nós da academia. Estava falando para estes alunos sobre a obra do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Ele fala de naturezas justamente para diferenciar a cosmologia amazônica das outras cosmologias vigentes no planeta. Para boa parte dos povos amazônicos não existiria uma única natureza, mas sim, muitas e várias naturezas.

Por outro lado um problema grave se apresenta em todo o planeta: A catástrofe ecológica. O planeta inteiro está sob ameaça de grandes e graves transtornos ecológicos. Assim, eu procurei ligar uma coisa e outra, ou seja, o pensamento amazônico, indígena e a catástrofe ecológica. Eu procurei naquela comunicação transformar o problema ecológico em um problema político-filosófico. Porque,

inspirado em Heidegger que em uma carta à Jünger, escritor alemão que escreveu o livro *O Trabalhador*, carta que ele chamou de “Sobre a Linha”, escreveu:

O senhor diz com razão: ‘O todo está em jogo’. O planeta como um todo está em jogo” A cura somente pode referir-se às conseqüências malignas e às ameaçadoras manifestações secundárias deste processo planetário. Tanto mais urgente torna-se o conhecimento e o reconhecimento do agente, isto é, da essência do niilismo. Tanto mais necessário torna-se o pensamento, concebendo-se que somente é possível preparar um conhecimento suficiente da essência através de um pensamento correspondente. Entretanto, a capacidade do pensamento também já se reduz na mesma medida em que desaparecem as possibilidades para uma cura imediata e eficaz. A essência do niilismo não é nem curável nem incurável. É o sem cura e, enquanto tal, contudo, uma remissão original ao salvífico. O pensamento somente se aproximará da essência do niilismo quando se tornar precursor e diferente. (HEIDEGGER, 1969, p. 16).

O texto heideggeriano é complexo. Ele trata do niilismo: “onde tudo se impulsiona para o nada”. O niilismo é entendido por ele como sendo “a desvalorização dos valores supremos”. É a partir deste contexto que Heidegger se refere à Terra e à sua desvalorização total. No meu contexto o que interessa é a exigência que ele faz ao pensamento: “O pensamento somente se aproximará da essência do niilismo quando se tornar precursor e diferente” (HEIDEGGER, 1969, p. 16).

Pois foi a partir desta exigência de um pensamento precursor e diferente que decidi fazer a pergunta para um líder krahô, Porri: “O que é que ele, com o seu saber indígena tinha a dizer sobre a situação da terra hoje?”

Por outro lado, tem muita gente que sabendo que o desastre ecológico iminente é fruto da expansão do capitalismo, conclui que a solução para a reversão deste desastre é o socialismo tal como ele foi proposto, por exemplo, por Marx (1988). O problema é global, planetário. A solução é européia? Não seria a hora de dialogar com outros saberes?

O saber indígena não funciona com conceitos puros, mas sim com imagens-conceitos. Por isto ele é mito-poético. Mas nem por isto ele é destituído de rigor lógico. Existe uma lógica neste pensamento que é a lógica do sensível.

Então quando eu usar esta expressão, pensamento selvagem, ou pensamento indígena, deve-se entender tal expressão como estou definindo aqui. O objetivo desta comunicação é recolher e fornecer dados sobre a “avaliação” que Porri fez dos graves desequilíbrios ecológicos produzidos pela expansão do capitalismo e da civilização européia.

Claude Lévi-Strauss (1976) deu ao pensamento selvagem o estatuto de um sistema. Procurou estabelecer os princípios de ordenação que presidem o saber indígena. Depois, com Eduardo Viveiros de Castro (2000) veio o Perspectivismo,

que partindo de Lévi-Strauss (1976) procura desdobrar ou redobrar o pensamento selvagem em uma filosofia.

De acordo com Lévi-Strauss (1976), no coração do pensamento selvagem existe oculta e, portanto, impensada uma modalidade da ordem, que se dá como o solo positivo sobre cujo fundo vão necessariamente elaborar-se a classificação e a interpretação das experiências. Eduardo Viveiros de Castro (2000), com a sua etnologia filosófica, procurou cartografar este solo e, desta cartografia, nasceu o Perspectivismo ou a filosofia virtual indígena.

O Perspectivismo, de acordo com ele, é o solo positivo que intervém sempre como uma condição de possibilidade do saber indígena. E aqui o meu objetivo é expor brevemente de que forma um mestre-pensador Krahô percebeu, pois Porri não vive mais, a crise ambiental atual. A importância de se propor tal investigação reside na possibilidade de trazer para o público geral, informações um pouco mais precisas sobre líder espirituais e pensadores indígenas no trato com o meio ambiente.

De acordo com o velho Porri, o indígena deve se manter em seu “lugar” apropriado. Para ele os índios não destruíam e ainda hoje não destroem o mundo ao seu redor. Em contrapartida o mundo hoje é um lugar terrível. A cultura do homem branco tornou-se completamente dominante, e o equilíbrio com o meio ambiente foi destruído. Por isto, nada mais está em seu lugar.

A distribuição das coisas já não correspondem mais à distribuição natural.

Onde se viu água engarrafada?” - dizia para mim, em 1988: “O fogo já não se faz mais com lenha, se faz com gás. Fogo frio. É um fogo que não esquenta como o fogo verdadeiro. Esquenta muito pouco. E o branco vive assim, num mundo encaixotado, engarrafado, embalado. (Velho Porri, 1986).

Não se vai mais beber água na fonte, mas compra-se uma garrafa em um bar qualquer. Este tipo de deslocamento sempre surpreendeu o velho Porri. E foi dele que nasceu esta idéia de que nada mais esta no seu lugar. Sempre foi muito claro para ele que o mundo hoje está sendo substituído por um “mundo artificial”. E que no mundo das coisas não existe mais nada a não ser o próprio mundo artificial. Para Porri (1986) o simulacro corresponde a uma “degradação do mundo”. Não se trata de um “desencantamento do mundo”. Trata-se sim, de uma “decadência”. O mundo está se acabando. E só está sobrando o artificial: O mundo fabricado pelo homem branco.

Porri sempre expressou este pensamento e quando solicitava dele mais fundamentação, sempre se reportava ao mito de Auké¹. O mito de Auké relata a

¹ O mito de Aukê, comum entre os grupos indígenas de língua Gê, conta a história de uma menino índio que é morto e que reaparece como um fazendeiro. Aukê, então, pergunta para índios e brancos quais armas e utensílios eles preferem. Os índios escolhem o arco, a cuiá e os brancos, por sua vez, a espingarda e o prato. Esta seria, portanto, a origem da desigualdade.

procedência do “homem branco”. Este mito já foi exaustivamente examinado e não vou voltar a ele, exceto para me referir à última parte quando Auké já não é mais um índio, mas sim, um fazendeiro. Com a transcrição da última parte do mito pretendo ilustrar a idéia de Porri (1986) sobre a decadência da Terra.

Algum tempo depois Amcukwei (mãe de Auké) pediu aos chefes e conselheiros que mandassem buscar as cinzas de Auké e estes mandaram dois homens à aldeia abandonada para ver se ainda o encontravam. Quando chegaram no lugar, descobriram que Auké tinha se transformado no homem branco: Tinha feito uma casa grande e criado negros do âmago preto de certa árvore, cavalos de madeira de bacuri e bois do piquiá. Ele chamou os dois enviados e mostrou-lhe a sua fazenda. (DAMATTA, 1973, p. 22).

Assim, pode-se dizer que é à partir do campo nocional fornecido pelo mito que se fundamenta a crítica de Porri e não, por certo, na razão substantiva, assim como não também na razão formal como é o caso da razão moderna. Como se pode ler neste trecho do mito, Auké fabricou o escravo negro do “âmago preto de certa árvore”. O cavalo e o boi também foram fabricados por Auké. O mundo do homem branco é o resultado da fabricação geral das coisas. Por isto ele é um mundo artificial. Por isto este mundo é um simulacro.

Existe uma variante desta idéia (simulacro x mundo real = mundo sacro) num exemplo que Garcia dos Santos utilizou para exemplificar a “dessacralização” da vida promovida pelo capitalismo. O exemplo é o seguinte:

Isso fica evidenciado, por exemplo, na reação dos Guayami do Panamá à tentativa do secretário do Comércio dos Estados Unidos de patentear linhagens de células extraídas de uma das integrantes desse povo, por conterem material genético interessante para a indústria farmacêutica. Os índios consideraram o fato uma profanação incompatível com o seu código de valores, atitude que contrastava fortemente com a conduta de John Moore, cidadão americano que também teve a células suas apropriadas e patenteadas, mas moveu sem sucesso uma ação judicial para reivindicar a posse de seus próprios fragmentos genéticos. (GARCIA, 2000, p. 419).

Ao referir-se à maconha, erva usada por todos os Timbira, Porri diz, num depoimento que colhi nos anos 80 o seguinte:

História de Porho Karho é um caso. É uma história, muito longe... Por que? Porhó Karhoc é nativo. Quando Deus – Paapã – dexô o mundo feito, dexô composto de tudo: caça, peixe, cobra, saúde, gente, índio [...].

Não tem fábrica de Porhó karhoc. Não foi fabricado. Porho carhoc é uma planta nativa. [...]. O índio dá valor para o porhoc karhoc. O índio tem a crença no porho-karhoc. O índio não sabe fabricá nada, não aprendeu a fabricá veneno.

Esta é a conclusão de Porri (1986): Antes fabricava-se escravos do “âmago preto de uma árvore”, hoje existe toda uma bioengenharia que poderá e este é o seu projeto, fabricar biologicamente instrumentos de trabalho assim com o homem poderá fabricar-se a si mesmo por intermédio desta engenharia. Auké está em movimento continuamente. Esta é a perspectiva do “homem branco”, isto é, da “civilização capitalista e cristã”. Garcia vai dizer:

[...] o código genético foi envolvido numa operação de axiomatização que visa reterritorializá-lo e inscrevê-lo no regime de propriedade privada, transformando a informação enquanto diferença qualitativa numa diferença quantitativa e abstrata; “colocando preço no valor”, para usar a expressão de uma camponesa colombiana a respeito do que se pretende fazer agora com a vida vegetal, animal e humana. Como se a expansão do sistema de patentes que protegia a invenção mecânica industrial para o campo da provia vida consumasse a ruptura definitiva com a Terra. (GARCIA, 2000, p. 410).

O mundo fabricado é o mundo artificial que funciona na ruptura com a Terra. É como se ele não precisasse da Terra para funcionar. E, no entanto, para Porri (1986) a Terra:

[...] é nossa mãe. Nossa mãe tem um leite muito grande. O que é o leite de nossa mãe? Água, água... Entre a água e o fogo é por donde passa... No fogo não tem nada que... oh, o vento não tem nada por onde não passa, passa em qualque lugar. Quanto mais passa numa fogueira...Daí é que o fogo cresce, não é verdade? Nossa mãe verdadeira é nossa mãe Terra. Depois tem o leite de nossa mãe Terra. E tem o vento que passa pelas narinas de nossa mãe. Da terra nasce o feuião e a fava. Também como nasceu o homem e a mulher.

Assim pode-se dizer que o mundo do homem branco existe na exterioridade de um mundo natural e verdadeiro que é o mundo do índio, da onça, do macaco, enfim, dos animais em geral. Pois bem, este mundo da terra, interno a si mesmo, posto que foi deixado por Paapã, composto de tudo; é assim o corpo pleno que rebate sobre as forças produtivas e delas se apropria como se fosse o seu pressuposto natural ou divino.

Assim, Porri (1986) vê o “homem branco” como um fabricante de um mundo próprio, não compartilhado com os outros seres, exceto sob condições estabelecidas por ele. Os outros seres vão gradativamente entrando para os zoológicos ou parques e vão sendo de alguma forma fabricados. Tornam-se objetos e perdem o *status* de sujeito que a filosofia indígena atribui a todos os seres. No depoimento que ele me deu em 1986 e que estou usando neste ensaio ele me disse:

Hoje o cupen pega o leite da Mãe Terra, que é água, bota numa garrafa de plástico e vende. De onde? Onde é que existe fábrica de água mineral? Aquilo é o leite de nossa mãe Terra, não se pode vender. Agora, ela não proíbe, não fala pra ninguém não vender o leite dela. Nossa mãe Terra vive sofrido. Porque aqui na cidade, ninguém bebe o leite dela, que é água, mais ao mesmo tempo,

bebe. De onde vem essa água? Essa água que tá poluída? De onde vem essa água mineral? Que não existe fábrica, mas que estão fabricando água mineral, mesmo não existindo fabrica? Toda água vem da Terra.

Como se percebe nos pequenos trechos do depoimento de Porri este *ver* o branco refere-se a percepções. E aí se pode dizer de uma perspectiva timbira/krahô. Mas de uma perspectiva no sentido do Perspectivismo.

De acordo com Viveiros de Castro (2000), o Perspectivismo é uma concepção comum a muitos povos do continente, segundo o qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos.²

Assim pode-se dizer que para o pensamento indígena a política é tratar os seres vivos, principalmente os animais, a partir das mesmas condições que nos tratamos. Pois a condição humana é comum a nós e a eles.

Por isto, para concluir, quero mais uma vez me utilizar do texto Garcia (2000) neste texto ele diz:

Desprezados como arcaicos e obsoletos nas eras moderna e contemporânea, tais povos estão despertando o interesse do capital porque permitem um acesso mais rápido aos recursos genéticos da biodiversidade, quando não se tornam eles próprios o recurso genético cobiçado. Mas não é só por isso que eles parecem ganhar atualidade; é que muitas vezes sua relação com o território conserva ainda, poderosos e intensos, os traços atribuídos por Deleuze e Guattari à relação do nômade com o espaço. Há muito o que apreender com os povos indígenas sobre os fluxos que percorrem e constituem o espaço

² É uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos, - é profundamente diferente do modo como esses seres os vêem e se vêem. (CASTRO, 2000, p. 423). Para o Perspectivismo indígena os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamã. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica a consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob máscara animal. Os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. A diferenciação entre cultura e natureza, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. A condição original comum aos humanos e aos animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados dos humanos e por eles mantidos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos. Em suma o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição. O animal é o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins. Ideologia de caçadores esta é também e, sobretudo, uma ideologia de xamãs, na medida em que são os xamãs que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista é o multinaturalismo como política cósmica.

nômade, conectando a Terra como grande estase inegendrada à “nova terra” que Deleuze e Guattari desejavam renunciar. (GARCIA, 2000, p. 420).

Concordo em parte com este pensamento. Não saberia dizer hoje o que é que pode ser esta “Nova Terra” desejada por Deleuze e Guattari (1976). Eu ainda continuo seguindo alguns dos caminhos que Pierre Clastres (1968), procurou traçar para si e para a etnologia e que ele mesmo não pode seguir completamente porque a morte o levou prematuramente.

Na comunicação *Silêncio ou diálogo*, Pierre Clastres (1968) afirmava que o desaparecimento contínuo e sistemático das sociedades indígenas no mundo todo era o resultado de um processo imanente à história do Ocidente que é a intolerância estrutural do Ocidente diante das outras civilizações do planeta.³

Ele identificava o projeto da antropologia clássica com o projeto do Ocidente de não dialogar, mas de impor a razão por meio da violência simbólica ou real, sendo que a tendência foi sempre de a violência imperar em detrimento da “Razão”. Por isto para Clastres (1968) a violência sempre foi a parte escura da razão ocidental. E as duas partes sempre andaram juntas.

Para Clastres (1968) o fato da Antropologia se vincular à Razão, isto é, à Ciência faz dela uma ciência ambígua, pois por um lado ela faz parte da partilha Razão/Não Razão e por outra parte, via de regra, ela investiga sociedades, populações, etc, que vivem o lado Não Razão desta mesma partilha. A perspectiva racionalista da antropologia se exprime no fato de ela ser um discurso sobre as civilizações primitivas e não um diálogo com elas. Assim para Clastres (1968) o limite da Antropologia é a própria Razão.

Mas por outro lado tem sido a Antropologia quem mais tem se aproximado daquelas populações, por isto para Clastres (1968), a etnologia parece ser a ligação entre a civilização ocidental e as civilizações primitivas. No entanto, para a etnologia de fato construir esta ponte ela tem que ser outra coisa que não a chamada antropologia clássica e acadêmica. Diz ele:

Mas uma outra etnologia, à qual seu saber permitisse forjar uma nova linguagem infinitamente mais rica; uma etnologia que, superando a oposição tal central em torno da qual se edificou e se afirmou nossa civilização, se transformaria ela mesma num novo pensamento. Num sentido, portanto, se a etnologia é uma ciência, ela é ao mesmo tempo outra coisa que uma ciência. Em todo o caso é esse privilégio da etnologia que nos parece indicar a obra de Lévi-Strauss: como inauguração de um diálogo com o pensamento primitivo, ela encaminha nossa própria cultura em direção a um novo pensamento. (CLASTRES, 1968, p. 90).

³ Assim, em lugar de uma fraqueza congênita das civilizações primitivas através da qual se explicaria seu declínio tão rápido, é antes uma enfermidade essencial da civilização ocidental que deixa aparecer aqui a história do seu advento: a necessária intolerância ou o humanismo da razão encontra ao mesmo tempo sua origem e seu limite, o meio de sua glória e a razão de seu fracasso. Pois não é uma, essa incapacidade de fato, ligada a uma impossibilidade estrutural de entrar em diálogo com outras culturas?

Assim com se pode ver, este é o meu projeto e minha orientação atual. Fabular e cutucar com vara curta e frágil a possibilidade deste “pensamento precursor e diferente” de que fala Heidegger (1969) e este “novo pensamento” de que fala Pierre Clastres (1968). Creio que dialogando com os saberes indígenas sobre as catástrofes ambientais, além de aprendermos muito, podemos estar criando verdadeiramente um pensamento múltiplo, nômade e planetário.

REFERÊNCIAS

- GARCIA, L. Código primitivo: código genético: a consistência de uma vizinhança. In: ALLIEZ, É. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: 34, 2000.
- CLASTES, P. Diálogo ou silêncio. *Revista L'arc*. Paris. 1968.
- DAMATTA, R. *Ensaaios de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a linha: a caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- CASTRO, E. V. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: ALLIEZ, É. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: 34, 2000.