

“Vocês sabem porque vocês viram!”: reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento¹

Joana Cabral de Oliveira

Universidade de São Paulo

RESUMO: Esse artigo tem como objetivo abordar um modo de conferir autoridade e *status* de verdade aos saberes de acordo com concepções epistemológicas wajãpi (grupo de língua Tupi-Guarani do Amapá). Para tanto, tomo como mote algumas falas suscitadas em um curso de Ciências Naturais que ministrei para duas turmas de Agentes Indígenas de Saúde (AIS). Tendo em vista que a reflexão proposta parte de um encontro entre regimes de conhecimento diversos, é necessário, simetricamente, enfrentar modalidades científicas de elaboração de verdade e autorização de saberes, buscando compreender os efeitos produzidos nesse embate. As falas selecionadas como *leitmotiv* têm no microscópio o elemento central e, conseqüentemente, concernem a uma heurística da visão no processo de conhecer. Desse modo, a discussão se concentra sobre a visão e a forma como ela se desdobra em ambos os contextos de produção de conhecimento, caracterizando, assim, apenas um dos muitos modos de fundamentar e autorizar saberes.

PALAVRAS-CHAVE: Autoridade de conhecimento, Wajãpi, microscópio, visão, saberes.

Mote

A primeira discussão sobre o microscópio surgiu quando introduzi os conceitos de substância e elemento químico no curso de formação dos

agentes de saúde wajãpi. Ao comentar que muitos dos elementos (na verdade, suas moléculas) nomeados e conhecidos pela ciência não podiam ser vistos, um dos alunos fez a seguinte ressalva: “*Só no microscópio, né?!*”. Ao que respondi: “*Não! Alguns elementos químicos não podem ser vistos nem mesmo no microscópio*”. Minha breve resposta foi suficiente para causar um grande incômodo e rebuliço entre os alunos. Eles logo questionaram: “*Se eles [os elementos químicos] não podem ser vistos, como vocês sabem que existem?*”.

Para tentar resolver esse imbróglio, recorri a um “não-visto” do mundo wajãpi e perguntei-lhes: “*Vocês veem os opiwarã [as substâncias do pajé, que possuem várias manifestações como armas e espíritos auxiliares]?*”. Disseram-me que não, afinal os opiwarã são “*invisíveis*”, ora! Contento, repliquei-lhes: “*Alguns elementos químicos também são invisíveis, assim como os opiwarã, e nem por isso deixamos de conhecê-los*”.

Mas a discussão não parou por aí. Insatisfeito, um dos alunos argumentou: “*apesar de não vermos os opiwarã, sabemos que eles existem porque eles dão sinais*”;² e recorreu a um exemplo: “*uma onça não vai entrar dentro da aldeia, como aconteceu lá no Yvyrareta [aldeia que havia sofrido o ataque de uma pintada há pouco], só se for espírito do pajé, por isso a gente sabe que ele [opiwãra] existe!*”. Sabe-se que o opiwãra existe, pois ele se materializa³ em um ataque pouco provável de uma onça a uma aldeia.

A discussão enveredou por outros caminhos, mas não os recupero aqui para passarmos a uma segunda experiência desse confronto entre os regimes de conhecimento wajãpi e científico em que o microscópio aparece.

A partir da leitura de um texto sobre as noções yanomami de cura, doença e pessoa, eu explicava a ideia de “duplo animal” (*rĩxĩ*): cada pessoa possui distante de si, em algum lugar da floresta, um animal que

teve um nascimento concomitante ao seu, possui uma trajetória de vida análoga à sua, e, ao fim, a morte desse animal acarreta a morte da pessoa, e vice-versa (Albert, 1997). Um dos alunos associou essa ligação entre um Yanomami e um animal à ideia wajãpi de que uma criança pode ter mais de um pai e que, por ocasião de seu nascimento, todos devem cumprir resguardo.

De acordo com a teoria de concepção wajãpi, a criança é formada pelo acúmulo de esperma e a retenção do sangue menstrual. Nessa lógica, ao contrário da nossa, uma única relação sexual não pode ser responsável pela concepção: é preciso haver vários intercursos para se obter a quantidade de esperma necessária para a formação do feto (Gallois, 1988; Rosalen, 2008). Com isso, todos os homens que por ventura venham a ter relações sexuais com uma mulher grávida irão contribuir para a constituição da criança. Logo, é possível se ter mais de um pai.

Penso que a associação feita pelo jovem AIS concerne ao fato de que em estados de vulnerabilidade, como nascimento, picada de cobra ou doença, a relação pai-filho deve ser orientada por uma série de prescrições alimentares e comportamentais com vistas a evitar a morte ou o agravamento do estado do convalescente. Trata-se, como no caso Yanomami, de uma ligação entre entidades diversas que transcende a corporalidade individual, conduzindo a uma noção de pessoa dispersa.

A analogia suscitou uma enorme discussão e outro aluno afirmou ser “*mentira*” a explicação wajãpi. Segundo esse AIS, eles já haviam estudado com um enfermeiro que uma criança só poderia ter um único pai: “*Porque quando a mulher fica grávida o útero fecha e não entra esperma! Por isso eu não acredito mais nisso! Eu não faço mais resguardo! Porque agora a gente sabe que cientista fez pesquisa, ele viu! Ele tem conhecimento, ele sabe! Viu no microscópio que não pode mais do que um pai... Porque o útero da mulher fica fechado e não entra mais esperma do homem lá!*”.

Por fim, recupero um último episódio em que o microscópio veio à baila, mas dessa vez entre alunos de uma segunda turma de AIS wajãpi, que havia iniciado sua formação há apenas dois anos.

Ao abordar o conceito de nutrientes, no âmbito de um curso sobre doenças ligadas à alimentação, um jovem perguntou se os nutrientes poderiam ser vistos no microscópio. Expliquei-lhes que alguns podiam ser vistos até a olho nu, como a gordura; outros, como a proteína, podiam ser facilmente vistos através do microscópio; mas as vitaminas e alguns minerais (mais uma vez, suas moléculas) não podiam ser vistos nem mesmo com auxílio de nosso instrumento óptico. O AIS então concluiu: “*Se vocês não conseguem ver, então vocês também não sabem bem... Não sabem de verdade!*”.

Modos ameríndios de aferir autoridade ao conhecimento

Antes de passar à análise das falas dos AIS, será proveitoso recuperar uma discussão de Déléage (2005) sobre aprendizado e epistemologia ameríndia. Segundo o autor, entre os Sharanahua (grupo Pano do Peru) há dois tipos de aprendizado: *ostensivo*, que se baseia na experiência; e *deferencial*, pautado em uma cadeia de enunciados.

As diferentes combinações desses dois tipos de aprendizado constituem epistemologias diversas, chamadas por ele *savoir commun* e *savoir institué*; enquanto o primeiro se caracteriza por não ser tematizado, o segundo é marcadamente um metassaber. Outro ponto de afastamento é que o “saber comum”, baseado em uma ostensão generalizada e uma deferência subsequente, é observado, principalmente, no âmbito dos saberes ordinários, como os que constituem os domínios da caça e da agricultura; já o “saber instituído”, pautado em um aprendizado deferencial que tem em sua base uma ostensão restrita e/ou longínqua

no tempo, faz-se notar, sobretudo, nos campos do xamanismo e da mitologia (Déléage, 2005).

Entre os Wajãpi, a maior parte da enunciação de saberes, sejam eles apreendidos por ostensão e/ou deferência, é marcada pelo uso de evidenciais⁴ que revelam a fonte de informação e a modalidade epistêmica de aquisição do saber. No caso de saberes adquiridos por experiência, os relatos fazem uso constante de evidenciais ostensivos, tais como: *aenu* (*a-* = 1ª pessoa do singular + *-enu* = ouvir, “eu ouvi”), *amã'e* (*a-* = 1ª pes. sing. + *-mã'e* = ver, “eu vi”), *aetõ* (*a-* = 1ª pes. sing. + *-etõ* = cheirar, “eu senti o cheiro”), os quais podem ser comumente ouvidos em relatos de caça, ou de incursões pela mata e roça. Quanto aos evidenciais que marcam deferência, temos: *e'i* (*e-* = falar + *i* = 3ª pes. sing.; “ele(a) disse”); *e'ikupa* (*e-* = falar + *i* = 3ª pes. sing. + *-kupa* = pluralizador; “disseram”), entre outras variações dessa fórmula que são usadas correntemente em relatos cujo saber foi adquirido indiretamente.

É importante pontuar que o aprendizado deferencial, que faz referência a uma cadeia de transmissão oral, tem em sua base uma ostensão inicial. Isso pode ser exemplarmente notado no modo de transmissão e legitimação das narrativas míticas.

No caso wajãpi, assim como entre os Sharanahua descritos por Déléage, as narrativas míticas possuem certa fórmula enunciativa: iniciam-se sempre com uma marcação de tempo, “*karamoeremë*”, que com a devida ênfase na pronúncia refere-se a um passado longínquo, e são caracterizadas pelo uso constante do evidencial “*e'i*”, que marca um saber indireto, isso é, proferido por alguém.

Quando indagados a respeito do modo como haviam adquirido esses saberes dos tempos de origem, os Wajãpi me davam basicamente duas respostas: “*taivigwerã rupi jakuwa*” [“através de nossos ancestrais nós sabemos”] ou “*papa rupi akuwa*” [“através do meu pai eu sei”]. Ambas se referem a um aprendizado por deferência, indicando a cadeia de aquisi-

ção do saber. A diferença é que, enquanto a primeira se refere ao elo inicial, a segunda indica o elo imediatamente anterior. Os acontecimentos desenrolados no começo dos tempos foram vividos e testemunhados pelos *taivigwerã*⁵ (os primeiros homens), ou como eles também gostam de chamar, *janeypy* (nosso começo). Desse modo, as narrativas e os saberes nelas contidos, apesar de adquiridos em um tempo distante, que não é mais passível de ser experimentado, têm nos *taivigwerã* o início de sua cadeia de transmissão, sendo, portanto, fruto de uma experiência, de um aprendizado ostensivo dos primeiros que foi transmitido geracionalmente até as pessoas de hoje.

A experiência assume, nesse contexto, um caráter legitimador de todo e qualquer conhecimento. Como afirma Déléage (2005: 111), para os Sharanahua: “[...] uma vez mais, ostensão e verdade são colocadas sobre um mesmo plano”.⁶ Ainda que seja sempre complicado falar em “verdade”, é disso que se trata, já que os AIS wajãpi questionaram justamente a veracidade do conhecimento científico, concluindo em uma das falas antes apresentadas: “*então vocês não sabem de verdade!*”. O que está por trás dessa acusação parece ser a seguinte assertiva: se não há experiência, não se pode conhecer.

Empíria e conhecimento científico

Sem dúvida alguma a experiência é também parte constitutiva do conhecimento científico: a observação empírica se apresenta como pedra fundamental da autoridade da Ciência. Mas os processos de constituição da experiência e sua compreensão não são os mesmos que podemos notar nesses outros contextos sociais.

Hacking (1985), em uma discussão acerca do que se pode ver através do microscópio, inicia seu artigo reportando uma conversa que teve com

um biólogo: o cientista afirmava que o desenvolvimento do microscópio possibilitava a visualização de entidades e estruturas antes meramente postuladas. Esse incremento óptico implicaria, por sua vez, num aumento da credibilidade dos postulados científicos. Assim, se por um lado o microscópio vem aumentando o convencimento das explicações científicas, atestando a importância da ostensão nesse regime, por outro, aponta que ciência é capaz de elaborar teorias acerca do que não pode ser visto ou experimentado pela visão.

Esses processos de constituição de experiência e de aferição de autoridade ao conhecimento científico são bem descritos por Stengers (2007). Ao escolher o “caso Galileu” como “[...] ‘uma cena primordial’ onde nasceu a singularidade do que chamamos ‘as ciências modernas’” (*id.*, *ibid.*: 93), Stengers aponta a experimentação como um dos pilares da elaboração do conhecimento científico e de seu convencimento. A experimentação a que a autora se refere, consiste na reprodução dos acontecimentos em laboratórios, de modo a dar voz à Natureza. Nesse momento o cientista sai de cena e quem fala é a Natureza. É isso que Galileu fez ao apresentar seu plano inclinado como prova irrefutável de sua teoria do movimento uniformemente acelerado, uma vez que se trata de dar expressão à própria Natureza, mais especificamente à gravidade e ao atrito. Constitui-se, desse modo, um âmbito do dado, que independe de Galileu e de qualquer outro cientista. A empiria apaga, assim, as marcas da fabricação humana de um conhecimento e lhe confere a autoridade necessária.

Já Latour (2005: 23), apoiado nos estudos de Shapin e Schaffer, atribui a Boyle “o estilo empírico que usamos até hoje”, referindo-se a um procedimento semelhante ao enfatizado por Stengers. Segundo Latour, Boyle leva para dentro do laboratório um modelo jurídico de testemunhas confiáveis para atestar a existência de um fato: “Ele [Boyle] não deseja a opinião dos cavalheiros, mas sim a observação de um fenôme-

no produzido artificialmente em um lugar fechado e protegido, o laboratório.” (*id.*, *ibid.*).

Se devemos tal procedimento a Boyle ou a Galileu, pouco importa. O ponto aqui é que ambos os autores apoiam o convencimento e a autoridade do conhecimento científico na capacidade e na possibilidade de replicação de um fenômeno empírico em um laboratório povoado de testemunhas oculares.⁷

Vale frisar, por fim, a diferença fundamental quanto à posição ocupada pela empiria nesses dois regimes de conhecimento: se para os Wajãpi basta que alguém tenha visto, ouvido ou sentido o cheiro, para que um acontecimento ou saber se espalhe por uma cadeia de transmissão com *status* de verdade; na ciência é preciso demonstrar, isto é, repetir a experiência em laboratório, é necessário que a Natureza fale e que os traços deixados pelos cientistas se apaguem para que o conhecimento receba o selo da verdade. É importante notar que tal procedimento só é possível na medida em que a Constituição Moderna, nos termos de Latour (2005), institui duas separações que se articulam: (1) Natureza *versus* Sociedade, divisão que há tempos a etnologia já demonstrou ser ineficaz para compreender os povos ameríndios (Viveiros de Castro, 2002; Lima, 1999; Descola, 1996; entre outros) e; (2) Sujeito *versus* Objeto, relação fundadora da produção do conhecimento científico (Latour, 2005), que também se mostra improdutiva em um universo amplamente povoado de sujeitos tal como é o mundo indígena.⁸

Construindo experiências, legitimando saberes

No contexto ameríndio, a experiência é engendrada por um conjunto de percepções apreendidas em todas as suas medidas pelos sentidos: é por meio dos cheiros, sabores, sons, luzes e texturas que as experiências

mais diversas se constituem e podem ser transmitidas. São, portanto, os sentidos que, em última instância, legitimam um conhecimento. No caso aqui tratado, não por acaso, é a visão por meio do microscópio, que engendra a experiência e confere autoridade ao conhecimento científico aos olhos dos AIS wajãpi.

A articulação entre visibilidade e conhecimento em sociedades ameríndias é um tema abordado por diversos autores. Recupero aqui dois exemplos etnográficos da região das Guianas, onde se inserem os Wajãpi, do modo como a visão é apresentada como um sentido central na produção de conhecimento e na maneira como se pensa o agente do conhecer, a pessoa.

Van Velthem, ao etnografar os modos Wayana de produção e concepção da cultura material, coloca a visão como sentido privilegiado no processo de aprendizado da confecção de cestarias e outros objetos. Como explica a autora:

O conhecimento técnico da fabricação de objetos é referido como *tuwaré*, “saber”, “conhecer” [...] O saber é adquirido através da vida social e representa o resultado de uma transmissão, sexualmente diferenciada, cuja base pedagógica é a visualização de um modelo e o contínuo exercício de tentativa e erro. A visão é o sentido que fornece a chave para a compreensão das concepções relacionadas ao conhecimento, porque representa o principal meio de percepção de um artefato. (2003: 142)

Mas a visão não se apresenta de modo central apenas na constituição de um saber-confeccionar-utensílios. Ela é fundamental na teoria wayana sobre a noção de pessoa e sobre o conhecer: os olhos são a sede do conhecimento e isso está ligado à imagem refletida na córnea de quem fita outrem, essa pequena pessoa que habita os olhos é a detentora e produtora do conhecimento (*id.*, *ibid.*: 142-143).

O reflexo na córnea é também um tema profícuo entre os Waiwai. De acordo com Mentore (1993: 29), para os Waiwai os olhos denotam uma transição sensorial do conhecimento para dentro da cabeça, funcionando como uma passagem privilegiada, juntamente com os outros orifícios da face, na constituição de um conhecimento. Nesse contexto etnográfico, a imbricação entre ver e saber está dada devido ao fato do olho possuir uma alma distinta: a pequena pessoa refletida nos olhos. Isso implica uma relação necessária entre ver e existir, o que pode ser notado no fato de uma mesma palavra, *ewri*, denotar “olho” e o verbo “nascer” (*id.*, *ibid.*: 31). Viveiros de Castro (2006: 330), pautado nesse e em outros casos etnográficos, chega mesmo a afirmar: “A visão é frequentemente tomada como modelo da percepção e do conhecimento” no contexto indígena amazônico.

Não pretendo aqui discutir sobre uma suposta primazia da visão em relação aos demais sentidos, pois não acho que esse seja o caso dos Wajãpi. O ponto é que, nas falas sobre o microscópio, a visão é, obviamente, tomada como referência de percepção e de conhecimento.

Os enunciados que servem de mote a este artigo mostram que para os AIS wajãpi a autoridade do saber dos não-índios está apoiada em nossa visão privilegiada sobre o mundo micro. É o microscópio que confere veracidade ao nosso conhecimento, e que pode vir suplantar em certos momentos alguns saberes wajãpi, tal como a teoria da concepção, pois, como concluiu o jovem AIS, o não-índio “*Viu no microscópio que não pode mais do que um pai...*”.

Confluências entre regimes de conhecimento: notas sobre o (in)visível

É de extrema importância nuançar aqui os efeitos e as relações de saber travadas nesse encontro entre regimes de conhecimento. Se em momentos da formação dos AIS a capacidade de visão extraordinária dos brancos dada pelo microscópio é chamada para suplantar alguns saberes wajãpi, em outros contextos, o que é questionado é o conhecimento dos não-índios. É isso que ocorre com a própria teoria da concepção em ocasiões diversas, tal como nos mostra Rosalen:

Alguns contestam veementemente a teoria dos não-índios sobre a concepção, difundida principalmente pelos profissionais de saúde da área. "... fala que transa só uma vez e fica grávida, é mentira... por isso que pessoal quando transa com índia... quando branco transou só uma vez e deixou, foi embora... ele disse que 'está crescendo minha filha'... mas não, falei para minha mulher, não é assim... o esperma de branco na gente não faz filho correndo... não é verdade não, o que o médico falou...". (2008: 90)

Em outras situações, portanto, o conhecimento científico não tem o mesmo peso que nos cursos de formação, isso porque os Wajãpi possuem um conhecimento sobre a concepção que é legitimado por suas experiências cotidianas, tais como os infortúnios causados ao recém-nascido pelo descumprimento do resguardo da couvade, ou a piora do convalescente por comportamentos inadequados de seus parentes. Como bem explicou um dos alunos, há *sinais* que garantem a veracidade desses saberes.

A experimentação legítima e autoriza, assim, não só os saberes wajãpi, mas todo e qualquer saber que porventura venha a ser adquirido de outrem. A proeminência dos saberes científicos em alguns contextos é dada

pelo poder de ostensão restrito, fornecido pela tecnologia dos brancos. Trata-se de um campo de experimentação que eles, Wajãpi, não têm acesso, o que coloca determinados saberes como uma prerrogativa dos não-índios.

É importante notar que essa não é uma relação de conhecimento completamente inédita no universo wajãpi: tal modo de conhecer (a visualização por meio do microscópio de um mundo invisível a olho nu) me parece simétrico ao poder de visão privilegiado que o pajé possui em relação aos comuns. Talvez por isso eles aceitem de pronto alguns saberes científicos.

O pajé possui um corpo diferente dos demais homens: em seu peito carrega as substâncias *opiwarã*, que são sustentadas em pequenas redes, tal “como crianças recém-nascidas” carregadas em tipoias (Gallois, 1996: 41). Os *opiwarã* devem ser alimentados pela fumaça do tabaco, tragada constantemente pelo pajé que cuida delas. O pajé também é dotado de *warua*, traduzido pelos Wajãpi como espelho, mas que se refere de modo geral a objetos capazes de refletir a luz. Esse corpo repleto de *opiwarã* e *warua* é capaz de ver aquilo que é invisível aos demais: os *tupãsã*, fios finos e brilhantes que ligam os seres aos seus *ijãra* (dono/mestre), bem como a aparência humana e a vida social desses donos. Aqueles que têm pajés veem, portanto, o mundo à imagem do começo dos tempos, onde todos os seres se comunicavam e partilhavam os atributos da humanidade. Como conclui Gallois, os pajés veem “uma realidade que permanece invisível aos que não possuem tais ‘espelhos’” e substâncias (*id.*, *ibid.*: 43).

Essa tensão entre visibilidade e invisibilidade é, nesse domínio, amplamente manejada pelos Wajãpi, sendo essa uma distinção importante também para outros grupos amazônicos (Viveiros de Castro, 2006). Mas vale lembrar que a invisibilidade não é absoluta (consequentemente, a visibilidade também não o é): alguns homens – aqueles que têm

pajé – podem ver o que é correntemente invisível, assim como os demais também podem visualizar tal dimensão em situações restritas, como nos sonhos e nos processos de cura, em que se é momentaneamente empajezado.

Muito embora os que não têm pajé possam ver em algumas situações o mundo que lhes é invisível corriqueiramente, os pajés são apontados como autoridade do conhecimento acerca da aparência e do comportamento dos *ijarã*. Por isso, quando perguntamos sobre essa dimensão, somos remetidos ao pajé – ele é quem sabe, pois ele é quem vê. O pajé possui a capacidade de ostensão e experimenta esse universo de um modo que os comuns não podem fazer, o que estabelece sua autoridade quando o assunto é a aparência e as relações travadas nessa dimensão, ainda que boa parte dos Wajãpi possam, em algum momento da vida, ter pajé, possuindo uma experiência incipiente sobre o (in)visível.

Logo, isso não significa que aqueles que têm pajé sejam especialistas e que os demais nada saibam sobre os *ijarã* e seus *tupãã*. Como bem coloca Gallois (1996: 41): “Vale notar, aliás, que as descrições fornecidas por não-xamãs (que não podem ver a figura peculiar desses seres) nada devem, em número de detalhes, àquelas fornecidas por especialistas, dotados de *warua* que lhes permite o acesso à ‘verdadeira’ configuração do universo e de seus habitantes”. Os comuns podem saber, e sabem, sobre a aparência velada do universo e dos seres que nele habitam por diversos vieses e referências (ou deferências, nos termos de Déléage), isto é: pelo que contam os pajés de sua experiência; pelas narrativas míticas; e também por algumas experiências oníricas, que podem depois ser relatadas, entrando na cadeia de transmissão deferencial.

Entretanto, apesar de ser um saber compartilhado, ele é prerrogativa dos pajés. São os pajés que possuem uma experimentação e uma vivência intensivas: eles veem e manejam o mundo (in)visível e podem descrevê-lo por suas palavras aos demais, sendo por isso os transmissores legíti-

mos desses saberes. É a eles que devemos dirigir tais questões, ainda que todos possam sabê-las.

Assim, tanto nos assuntos sobre a aparência (in)visível do mundo e dos *ijarã*, como na constituição de um mundo microscópico, a autoridade do saber, sua legitimidade, é dada pela ostensão pautada em uma visão privilegiada: seja esse um atributo restrito a corpos diferenciados por substâncias e espelhos, seja uma prerrogativa de quem domina a tecnologia do microscópio.

Daí a surpresa e a descrença dos AIS frente à afirmação de que os brancos possuem um conhecimento que não é pautado por uma ostensão privilegiada: se ninguém vê ou experimenta com seus sentidos, como podemos afirmar a existência da molécula de vitamina C, do carbono, do átomo...

Para eles não há problemas em ver formas completamente novas pelas lentes do microscópio, como aquilo que dizemos ser os plasmódios da malária presente no sangue de um doente. Os AIS wajãpi não questionam ao aprender sobre células, protozoários, elementos químicos, desde que estejam respaldados por uma experimentação visual dada pela nossa especificidade, o domínio da tecnologia. Mesmo que eu, Joana, não tenha visto, não há problemas, porque algum branco viu e por isso eu sei. Tal como os *tupãsa* que ninguém vê além dos que têm pajés.

A questão apontada por eles era o fato de o (in)visível (o nosso micro e agora nano) não poder ser visto nem com o nosso principal instrumento óptico. Por isso o paralelo que tracei em aula, entre o nosso (in)visível e o (in)visível deles, não foi corroborado, pois eu, erroneamente, falava de uma completa falta de ostensão.

O invisível no mundo wajãpi dá “*sinais*”, ele pode ser percebido no esturro de uma onça que ronda a aldeia, enviada por um pajé inimigo; no assobio de um *ãjã* (manifestação monstruosa e horripilante dos *ijarã*); no som abafado produzido pelo dono da floresta que bate nas sapopemas

das sumaúmas; no perfume adocicado emanado pelo urucum de *moju* (o dono da água); ou no cheiro fétido exalado por um *ãjá* que se aproxima; e, sobretudo, nas visões que o pajé relata.

Entre os Wajãpi um dos principais modos de legitimar e aferir *status* de verdade a um saber é, assim, a experimentação, seja ela fruto de uma percepção direta do sujeito do aprendizado, seja ela captada por outrem pertencente à cadeia de transmissão deferencial.

Entretanto, apesar da ostensão ocupar uma posição marcante na constituição de saberes, é importante apontar que, nos casos aqui mencionados do xamanismo e da mitologia, a cadeia deferencial tem força de verdade na medida em que está implícita uma impossibilidade⁹ ou restrição de se experimentar novamente a fonte inicial de ostensão, seja devido a uma descontinuidade de tempo-espaco (no caso do mito), ou a uma perspectiva-corpo (no caso do mundo humano dos *ijarã*). Já a ciência ocupa nesse ponto uma posição simetricamente oposta, uma vez que se impõe a necessidade de replicação da experiência para aferir veracidade a um saber.

A visão além do olho

Van Velthem, a partir de sua experiência entre os Wayana, faz um apontamento fundamental sobre como a visão deve ser entendida nesse contexto: “A visão deve ser compreendida não apenas como o sentido captado pelos olhos, através dos quais se percebe a realidade, mas também como o ‘saber ver’ isto é, a compreensão das prescrições sociais impostas aos Wayana.” (2003: 143). Tal afirmação vai ao encontro de uma concepção dos sentidos extremamente atual, que está presente também na reflexão de Hacking (1985) acerca da visão microscópica.

Hacking faz uma longa discussão sobre os tipos de microscópios (eletrônico, de raio X, acústico etc.) e do que se pode ver com e por meio deles. Em uma de suas conclusões, o autor afirma que o ver, o observar, não é um ato passivo, mas uma habilidade (*skill*) desenvolvida através do trabalho com o instrumento óptico e da compreensão que se tem da produção de imagem. Nesse sentido, Hacking sustenta que a visão através do microscópio se constitui por meio de manipulações dos objetos observados: as células são coradas; cutucadas com pequenos instrumentos pontiagudos; são despedaçadas; enfim, são amplamente manuseadas. Tal constatação o leva a concluir: “Essa é a primeira lição: você aprende a ver por meio de um microscópio fazendo e não apenas olhando” (1985: 136).¹⁰ Segundo Hacking, isso estaria diretamente ligado a uma “nova teoria da visão”, que afirma que só é possível ver tridimensionalmente interagindo com o ambiente, o que pressupõe uma integração de todos os sentidos: é, pois, preciso andar pelo mundo para vê-lo.

Tal concepção de visão corrobora com as proposições de Ingold, que define percepção como um “[...] engajamento ativo e exploratório da pessoa inteira, corpo e mente indissolúveis, num ambiente ricamente estruturado” (2008: 1). Para Ingold a ideia de habilidade (*skill*) é fundamental, pois com esse conceito o autor pretende findar as cisões entre mente, corpo e ambiente; *skill* (habilidade, perícia) se refere à capacidade de ação e percepção do ser inserido em um meio (Ingold, 2000: 5). Trata-se, pois, da interação completa do ser no mundo. É nesse sentido que a visão não deve ser considerada um sentido independente dos demais e exclusivo ao olho.

Vale notar que, segundo Hacking, a produção do convencimento de que o que se vê por meio do microscópio é real, se dá justamente pela interação de um conjunto de evidências que estão para além da mera visualização:

Nós estamos convencidos sobre as estruturas que enxergamos [...] porque instrumentos que usam princípios físicos completamente diferentes nos conduzem a observar praticamente as mesmas estruturas em um mesmo espécime. [...] Nós estamos mais convencidos pelas intersecções admiráveis com a bioquímica, a qual confirma que o que discernimos com o microscópio são, também, individuados por propriedades químicas distintas. Estamos convencidos não por uma teoria de alta potência dedutiva sobre as células – não há nenhuma – mas por causa de um grande número de ligações de baixo nível de generalização que nos permite controlar e criar fenômenos no microscópio. (1985: 152)¹¹

Assim, o convencimento científico se dá através da associação de diversos intermediários tecnológicos, produzindo imagens semelhantes, e através de evidências bioquímicas e da manipulação do mundo microscópico, ou seja, da replicação do fenômeno em diferentes âmbitos e escalas.

Inspirada pela compreensão wajãpi da composição diferenciada dos corpos daqueles que têm pajé, poderíamos fazer uma inversão da análise e pensar que, no caso do conhecimento científico, o microscópio poderia ser entendido como um prolongamento do corpo dos homens de ciência. O microscópio (e tantos outros objetos) opera uma mudança substancial na percepção, e, portanto, no corpo do sujeito cognoscente, que pode ser entendida como análoga à aquisição e manutenção dos *opiwarã* e dos espelhos do pajé wajãpi. Trata-se de fazer um sujeito adequado à prática do saber científico por meio de extensões e modulações de um substrato corporal. Nesse caso, o microscópio deixaria de ser um intermediário tecnológico, para ser entendido como um elemento acoplado ao corpo, que possibilita uma magnificação da visão. Assim, em ambos os casos, sugiro que a construção das capacidades para conhecer, passa por uma construção de um sujeito apto a conhecer.

O que se pode concluir, tanto lá como cá, é que não falamos de uma visão absoluta, mas sim de uma educação do olhar, ou melhor, de uma “educação da atenção”, como Ingold formula. Trata-se, assim, da construção de uma habilidade para ver, que pode ser estendida para os demais sentidos. São, portanto, os processos de constituição de *capacidades para conhecer* que são diversos em cada um desses regimes de conhecimento.

Desencontro entre regimes de conhecimento

O questionamento dos agentes de saúde wajãpi acerca da possibilidade de visualização de nutrientes, elementos químicos e moléculas, parece ser um dos resultados desse embate entre regimes de conhecimento. Dentro das escolas dos não-índios, onde o conhecimento científico é referência, provavelmente os saberes não são questionados da mesma maneira (quanto à sua veracidade e aos seus meandros de produção), pois chegam ao grande público quando já foram devidamente estabilizados e trancafiados em suas “caixas-pretas” (Latour, 2000). Segundo Latour (*ibid.*) é o apagamento dos processos de construção, isto é, a obliteração das histórias complexas, das controvérsias e dos problemas, que afere veracidade a um saber científico. É preciso, pois, que se complete a passagem do construído ao dado para legitimar e autorizar um saber.

Mas o mesmo efeito “caixa-preta” parece não ter sido alcançado nas situações mote desse artigo. Os AIS, ao entrarem em contato com os conteúdos e o modo de transmissão formal do conhecimento científico, utilizam os seus princípios de autoridade para legitimar (ou não) os novos saberes aprendidos. Por isso é necessário se evidenciar a fonte e a modalidade epistêmica dos saberes. É isso que eles anseiam ao indagar sobre a visualização dos elementos microscópicos. Nesse contexto, os

saberes científicos só são corroborados, ganhando *status* de verdade, quando pautados na ostensão privilegiada da ciência sobre o mundo micro, sendo isso o que garante aos brancos a prerrogativa sobre certos saberes.

Assim, se os regimes de conhecimento wajãpi e científico se encontram em contextos espaço-temporais, poderíamos dizer que eles se desencontram epistemologicamente: o ver é educado de formas diversas; o sujeito cognoscente é (corporalmente) distinto; o modo de lidar com o (in)visível difere e; sobretudo, o que se entende por experimentação e como ela vai aferir veracidade a um saber, é diferente lá e cá.

Enquanto no contexto wajãpi a experimentação se refere ao que os nossos sentidos podem captar, bastando que haja uma única experiência para que um saber seja legitimado e percorra uma cadeia de transmissão, garantindo à deferência um valor de verdade, na ciência a experimentação se refere à possibilidade de reprodução de um fenômeno, que independe da captação exclusiva de nossos sentidos: é preciso antes ter a mediação de instrumentos e ampla manipulação dos fenômenos para aferir o *status* de verdade a um saber. Vale notar que o microscópio e as outras tecnologias empregadas nos laboratórios garantem a autoridade do conhecimento científico na medida em que são atores mais confiáveis do que os homens com seus sentidos enganosos, como nos explica alhures Latour (2005: 28-30).

Nesse sentido, poderia ser dito que ocorre um “equivoco”, tal como formulado por Viveiros de Castro (2004), pois há uma diferença relacional no entendimento da posição que o microscópio e a visão ocupam no processo de constituição do conhecimento científico. Isso porque os modos de aferição de verdade a um saber parecem ser simetricamente opostos na ciência e nos Wajãpi: enquanto a primeira busca constituir o saber como dado, apagando os processos de construção, o segundo busca justamente marcar o saber como construído, sendo ne-

cessário evidenciar a cadeia de transmissão e as modalidades epistemológicas. Se o microscópio para a ciência é um instrumento entre outros que possibilita a inscrição e a comprovação de uma entidade microscópica dada, para os Wajãpi o microscópio é o meio pelo qual os brancos constroem seu mundo micro. Por isso os saberes dos não-índios só são corroborados quando evidenciam seus processos de construção por essas vias privilegiadas.

Notas

- ¹ Agradeço, sem com isso me eximir da culpa de possíveis erros, àqueles que leram e comentaram uma primeira versão desse texto: Dominique T. Gallois, Manuela Carneiro da Cunha, Stélio Marras, André Drago e Pedro Cesarino. Uma versão também foi apresentada na 27^a Reunião Brasileira de Antropologia, no âmbito do projeto “Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge. Case studies in Brazil”. Agradeço a todos os membros do projeto que teceram comentários para a melhoria da reflexão apresentada.
- ² A ideia de *sinais*, presentes na fala do AIS, corrobora simetricamente com a ideia de Latour (2000) de que os objetos deixam rastro (*traces*) de sua agência.
- ³ Vale notar que a substância do pajé (*opiwarã*), traduzida pelo aluno como “espírito”, pode ter várias manifestações, entre elas uma onça agressiva, enviada para atacar uma aldeia. Isso corrobora a ideia de Viveiros de Castro (2006: 325) de que os espíritos, no contexto amazônico, indexam “os afetos característicos daquilo que são imagem”: nesse caso, a onça apresenta-se como um índice de agressão deferida por um pajé inimigo.
- ⁴ Neste caso os evidenciais coincidem com modalidades epistemológicas (Silva, 2008).
- ⁵ *Taivigwerã* pode ser traduzido também como “antepassados genéricos”, na medida em que não se conhecem seus nomes e relações genealógicas. Entretanto, como apontou Gallois (1993: 23-25), esse termo deve ser compreendido também como um “conceito de temporalidade”, podendo ser entendido como um contexto de transmissão: quando homens e animais falavam uma mesma língua.

- ⁶ No original: “[...] encore une fois, ostension et vérité sont mis sur le même plan” (Déléage, 2005: 111)
- ⁷ Há um grande debate na filosofia da ciência acerca da produção de dados científicos como fato (real) ou construto, que acaba se polarizando em duas posições: realismo científico *versus* construtivismo científico (cf. Hacking, 1985). Latour, de certo modo, põem fim a tal discussão optando por não reduzir os elementos ao polo da sociedade (construto) ou ao polo da natureza (dado), pois não há nada que não seja “ao mesmo tempo real, social e narrado” (2005: 12). A proposta de Latour para dar conta dessa complexidade, “dos tecidos inteiriços de natureza-cultura”, é justamente a ideia de *rede*. Aderindo, assim, a Latour, furto-me de entrar no debate sobre uma suposta impregnação cultural na produção de saberes científicos em oposição a uma objetividade naturalizada.
- ⁸ Não vou desenvolver aqui as questões que a divisão sujeito/objeto suscita para pensar a produção de saberes e regimes de conhecimento, mas lembro do já bem descrito exemplo (Gallois, 2006) sobre como os Wajãpi compreendem a constituição dos padrões gráficos *kusiwarã*. Os *kusiwarã* foram imitados e pegos furtivamente dos donos (*ijarã*) de diversas espécies, numa relação sujeito/sujeito (Gallois, 2006).
- ⁹ Essa impossibilidade de ter uma nova experimentação de algo que foi conhecido no começo dos tempos produziria um efeito que Gallois (1996 e nesse número) chamou de “imagem fixa”. A fixidez representacional, a que a autora se refere, está baseada na variação (praticamente) nula que notou nas narrativas acerca da borda da terra (*yvyropy*), que são contadas a partir da experiência de um ancestral (o avô Kuresisi) que conheceu o local onde o céu se junta com a terra e o mundo finda: “A particularidade destas narrativas é de evidenciar a perenidade de uma concepção cosmográfica que aparentemente não foi atualizada” (Gallois, 1993: 54).
- ¹⁰ No original: “That is the first lesson: you learn to see through a microscope by doing, not just by looking” (1985: 136).
- ¹¹ No original: “We are convinced about the structures we see [...] because instruments using entirely different physical principles lead us to observe pretty much the same structures in the same specimen. [...] We are more convinced by the admirable intersections with biochemistry, which confirms that we discern with microscope are individuated by distinct chemical properties, too. We are convinced not by a high powered deductive theory about cell – there is none – but because of a large number of interlocking low level generalizations that enable us to control and create phenomena in the microscope.” (1985: 152).

Referências bibliográficas

- ALBERT, B.
1997 *Saúde Yanomami*. Belém/PA, Museu Goeldi.
- DÉLÉAGE, P.
2005 *Le Chamanisme Sharanahua*, tome 1. Paris, thèse, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 421 pp.
- DESCOLA, P.
1996 *La selva culta*. Abya-Yala, Quito.
- GALLOIS, D. T.
1988 *O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo, tese de doutorado, USP.
1993 *Mairi revisitada. A reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo, NHII-USP/Fapesp.
1996 “Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie”. In LANGDON, E. Jean Matteson (org.), *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Santa Catarina, Ed. UFSC.
1996 *Imagens do contato*. Comunicação GT História Indígena, 20ª Reunião da Anpocs, Caxambu.
2006 *Dossiê Iphan 2. Wajãpi*. Brasília, Iphan.
- HACKING, I.
1985 “Do we see through a microscope?”. In CHURCHLAND, P. M.; HOOKER, C. A. (eds.), *Images of science*. Londres/Chicago, University of Chicago Press.
- INGOLD, T.
2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres, Routledge.
2008 [2000] “Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano”. *Ponto Urbe*, São Paulo, disponível em <<http://www.n-a-u.org/pontourbe03/timingold.html>>.

- LATOURE, B.
2000 *Ciência em ação. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora.* São Paulo, Ed. Unesp.
2005 *Jamais fomos modernos.* São Paulo, Ed. 34.
- LIMA, T. S.
1999 “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia jururna”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 14(40).
- MENTORE, G.
1993 “Tempering the social self. Body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai”. *Journal of Archaeology and Anthropology*, vol. 9.
- ROSALEN, J.
2008 [2005] *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari. Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade.* São Paulo, dissertação, USP.
- SILVA, L. L. da
2008 “Um novo olhar para os sistemas de evidenciais em Karo”. In *Anais X Enapol*, São Paulo.
- STENGERS, I.
2007 *A invenção das ciências modernas.* São Paulo, Ed. 34.
- VAN VELTHEM, L. H.
2003 *O Belo é a Fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana.* Lisboa, Assírio e Alvim.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.
2002 “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 345-400.
2004 “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Oxford, vol. 2(1): 3-22.
2006 “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *CADERNOS DE CAMPO*, São Paulo, vol. 14/15, ano 15.

ABSTRACT: This article aims to discuss a way to confer authority and status of truth to knowledge, according to the epistemological conceptions of Wajãpi (Tupi-Guarani group of Amapá). To do so, I take as theme some statements made in a natural sciences course that I taught for two classes of Indigenous Health Agents (AIS). Considering that the reflection is about a meeting between different regimes of knowledge, it is necessary to symmetrically face scientific modalities of authorization of knowledge and construction of truth, seeking to understand the effects produced in this clash. The speeches here selected as *leitmotiv* have the microscope as the central element and, consequently, concern the status of the vision in the process of knowing. Thus, the discussion focuses on the vision and how it unfolds in both contexts of knowledge production, paying central attention in only one way of justifying and authorizing knowledge.

KEY-WORDS: Authority of knowledge, Wajãpi, microscope, vision, knowledge.

Recebido em maio de 2011. Aceito em março de 2012.