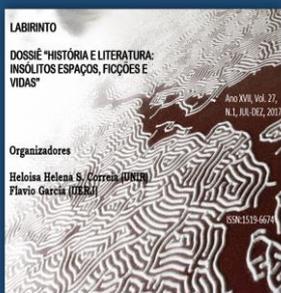


UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
RONDÔNIA

CENTRO
INTERDISCIPLINAR DE
ESTUDO E PESQUISA
DO IMAGINÁRIO
SOCIAL



REVISTA LABIRINTO
ANO XVII
VOLUME 27
(JUL-DEZ)
2017
P. 6-23.

AJA!

Notas sobre experiências insólitas na Amazôniaⁱ

Felipe Ferreira Vander Veldenⁱⁱ

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

RESUMO

Nestas notas, busco refletir, ainda que de maneira tentativa, sobre experiências insólitas de que muitos antropólogos desfrutam durante suas pesquisas de campo. Partindo de uma experiência extraordinária vivida por mim mesmo, ao ver (ou pensar ter visto) um “bicho” (*kida*) em uma das aldeias Karitiana, elaboro alguns comentários sobre o tipo de conhecimento antropológico que pode ser obtido por eventos como estes, bem como sua validade, e sobre a natureza do insólito nas relações com populações não ocidentais.

Palavras-chave: experiência, Karitiana, insólito, conhecimento, bichos, Amazônia.

Aja! Notes on unusual experiences in Amazon

ABSTRACT

In these notes, I try to think, albeit tentatively, about the unusual experiences that many anthropologists enjoy during their field research. From an extraordinary experience I had in seeing (or believed to have seen) a “beast” (*kida*) in one of the Karitiana villages, I elaborate some comments about the kind of anthropological knowledge that can be obtained by such events, as well as about its validity, and on the nature of the unusual in relations with non-Western populations.

Keywords: experience, Karitiana, unusual, knowledge, beasts, Amazon

Não pode ser, mas é

Jorge Luiz Borges

Introdução

O trabalho de campo em antropologia, definido frequentemente como observação participante, e que pressupõe a imersão a mais plena possível do pesquisador nos afazeres cotidianos e na vida cerimonial de seus interlocutores, opera uma série de mudanças na trajetória profissional e também na esfera pessoal de seus praticantes. Várias dessas mudanças vêm sendo debatidas pela antropologia desde pelo menos os anos de 1980 pela assim chamada crítica pós-moderna, que questionou as bases teórico-metodológicas e ético-políticas da produção de conhecimento antropológico (cf. CLIFFORD, 1998). Mas uma delas, pelo menos, concerne, em uma aproximação ainda tateante, à discussões mais recentes da disciplina antropológica, a saber, aquelas definidas pelo que se convencionou denominar de “virada ontológica” (HOLBRAAD & PEDERSEN, 2017). O ponto aqui está em rediscutir o pressuposto de que, se nós mudamos como intelectuais ou como pessoas, ao convivermos intensamente com comunidades que organizam e tocam sua vida material, intelectual e simbólica de formas distintas da nossa, as premissas que constituem o funcionamento do mundo – seu

funcionamento físico, por assim dizer, sua mecânica – jamais se alteram, justamente por constituírem o tecido de um cosmo que é dado, natural e, deste modo, inescapável. Assim, um antropólogo pode tornar-se vegetariano convicto porque seus sujeitos de pesquisa abominam o consumo de carne; ou pode vir a se converter à religião que seus interlocutores professam com fervor. Mas jamais encontrará, na floresta, monstruosos espíritos canibais, ou nunca choverá de um céu sem nuvens, porque tais coisas não existem: o mundo, o mundo real, descrito pela física, pela química e pela biologia, não funciona assim. Ou, melhor dizendo, nosso mundo – o mundo da maioria dos antropólogos (ao menos os ocidentais) – não funciona assim.

Não pretendo explorar aqui as complexas questões envolvidas na proliferação de mundos e nos desafios que as propostas da virada ontológica vêm colocando para noções corriqueiramente empregadas para descrever esses mundos alheios, tais como os conceitos de crença e de cultura (CARRITHERS ET AL, 2008). Quero deter-me, antes, na manifestação experiencial, digamos, desta proliferação de mundos, ou seja: o que acontece quando nosso mundo parece passar a funcionar do modo como funciona o mundo de nossos sujeitos de pesquisa? O que se passa quando, tudo nos leva a crer, passamos a vibrar na mesma frequência de nossos interlocutores? O que ocorre quando o insólito – inédito, inesperado, desconcertante – irrompe bem diante de nossos olhos, longe de

7

casa, potencialmente desestabilizando nossas convicções e abrindo como que uma brecha no nosso mundo familiar como a sugerir que outras realidades não só são possíveis, como estão ao nosso alcance, talvez em certos momentos e sob certas condições muito especiais.

Os estudos literários aproximam-se da questão a mais tempo. O que estou tentando tematizar aqui coincide, em larga medida, com a definição do *fantástico* oferecida pelo crítico espanhol David Roas:

[O] fantástico é uma categoria que nos apresenta fenômenos que supõem uma transgressão de nossa concepção do real, uma categoria que desenvolvemos (...) em função de algumas regularidades que nos permitem codificar o possível e o impossível. A partir dessas regularidades, traçamos alguns limites que nos separam do desconhecido, do ameaçador. O objetivo do fantástico é precisamente desestabilizar esses limites, subverter as convicções coletivas antes descritas, questionar, afinal, a validade dos sistemas comumente admitidos de percepção da realidade. (ROAS, 2013, pp. 189-190)

Um rasgo inesperado no tecido da realidade. Sem subscrever completamente a ideia de um fantásticoⁱⁱⁱ – pois se trata, aqui, justamente, de negar a existência do fantástico em vários contextos, e de negá-la duplamente: muitas coisas não são fantásticas da perspectiva de nossos sujeitos pesquisados, como deixam de sê-lo também para nós, em determinadas ocasiões – o trecho citado ilumina o problema que quero discutir preliminarmente neste artigo.

Quero deixar claro que estou me referindo à brechas na minha realidade, ou no real que caracteriza o meu mundo. O que não quer dizer que eventos extraordinários não ocorram entre outros povos ditos não ocidentais, como os povos indígenas nas terras baixas da América do Sul, entre os quais se incluem os Karitiana, em Rondônia, povo com o qual trabalho desde 2002^{iv}. E que os mesmos acontecimentos não possam ter algo como distintos graus de ineditismo, como se pudessem ser insólitos para mim e para meus interlocutores ao mesmo tempo, mas por razões distintas e com consequências divergentes. O encontro inesperado com certos seres não humanos em determinados locais pode ser incluído entre tais fenômenos, uma vez que, mesmo para os Karitiana, a revelação súbita dessas criaturas em uma dada ocasião é invariavelmente cercada de dúvida e perigo, embora não se possa dizer que esteja fora dos horizontes das pessoas, nem muito menos que altere as regras de operação da realidade. É como se aquilo que é – até um certo momento, friso – completamente invisível para mim, fosse apenas parcialmente visível para os Karitiana, conservando um nível de opacidade que conta no fato de que nunca se sabe muito sobre eles, e em sua definição como ameaça e como expressão sempre possível de momentos insólitos.

A narrativa que segue – “narração envolvida” na definição de Johannes Fabian (2007, p. x) – pode ser encarada como um conto

fantástico, no sentido em que expõe um evento em que figura a “cognição ambígua das ocorrências”, resultando em uma “dúvida (...) sobre a validade das (...) percepções” (FURTADO, 2017, p. 65). A única objeção é que não se trata de um texto ficcional, mas do relato de uma experiência vivenciada por mim durante uma etapa de pesquisa de campo numa das aldeias Karitiana. Sua credibilidade, assim, está fundamentada nas minhas (pelo menos supostas) credenciais como antropólogo profissional e no fato de que está sendo apresentada, aqui, em um periódico científico, o que deve garantir que não se está na presença de uma simples mentira ou relato fantasioso (cf. GOODMAN, 1978), ou de uma narrativa considerada “pejorativamente anedótica” (GOULET, 1994, p. 35), ainda que as bases que sustentam minha alegação possam ser discutidas sob distintos vieses: erro, ilusão, loucura, anedota, entre vários outros. Devo assinalar que, se não posso ter certeza do que vi, é certo que o que vi – ou penso ter visto – não foi provocado por nenhum estado alterado de consciência, provocado por substâncias químicas lícitas ou ilícitas – até mesmo porque os Karitiana não fazem uso de tais substâncias em suas aldeias – ou por outra qualquer condição física: cansaço, estresse ou transe religioso. O que vi, se é que vi, vi com meus próprios olhos, como vários moradores da aldeia também já viram algures.

O caso

Era 23 de julho de 2015. Chegava ao fim mais um dia de pesquisa de campo na pequena aldeia Karitiana do rio Candeias, chamada na língua indígena de *Byyjyty ot'soop aky*, onde eu estava fazendo uma semana pesquisando as rotas de circulação de animais entre a floresta, as aldeias Karitiana e as cidades da região norte do estado de Rondônia. Como de costume, ao cair da tarde, dirigi-me ao rio Candeias para tomar um banho. A aldeia *Byyjyty ot'soop aky* situa-se junto à cachoeira de São Sebastião, um aglomerado de grandes rochas que faz as águas ali encresparem; as mesmas pedras, contudo, produzem, junto à margem direita do rio, um remanso, em cujas águas turvas os Karitiana lavam roupas e utensílios domésticos, aportam suas canoas e tomam banhos.

Neste dia, por uma razão da qual não me recordo, fui ao rio um pouco mais tarde do que o usual; geralmente banhava-me antes do sol cair por completo, ali pelas 17 horas. Buscava evitar, com isso, os perigos do rio à noite – não há nenhuma iluminação na área de banho –, além de seguir a recomendação de proteger-me do mosquito da malária, muito ativo à beira de cursos d'água depois das 18 horas, como se diz nesta região da Amazônia. De modo também distinto do que fazia todos os dias, encaminhei-me ao banho sozinho, coisa que não fazia, confiando sabiamente que a companhia de outras pessoas – em especial dos Karitiana, que conhecem muito bem esta região que, embora

seja comprovadamente parte de seu território tradicionalmente ocupado, foi deixada de fora da delimitação de sua terra indígena (cf. VANDER VELDEN, 2010) – é preciosa para se evitar os riscos que as águas escuras do Candeias escondem, entre eles as arraias e as correntezas, além de outros animais que frequentam suas margens. Na verdade, sabia que Inácio e sua família viriam logo atrás de mim, e era junto com eles que banhara-me nas tardes anteriores.

O sol já se escondera quase por completo, e a tarde se desfazia no lusco-fusco da noite que se anuncia, hora em que tudo muda nos mundos amazônicos, quando as criaturas afeitas à claridade e ao sol rapidamente se recolhem para dar lugar à miríade de seres que perambulam pela escuridão, período privilegiado para o encontro entre predadores e presas. Caminhei pela curta trilha que separa as casas da beira do rio, que se alcança depois de descer um barranco que termina no remanso. Sabia que não havia ninguém ali entre os 36 então moradores da aldeia.

Foi quando atingi o alto do barranco e olhei para baixo, para as águas, que vi – ou penso ter visto. Sobre as pedras que flanqueiam o remanso estava uma criatura de mais ou menos 50 centímetros de altura, de uma cor cinza-esverdeada muito pálida, e o formato geral de um ser humano. A visão foi muito, muito fugaz: tão logo pus-lhe os olhos, a criatura saltou e mergulhou velozmente nas águas do remanso e desapareceu no negrume do rio. Mas o fugidío

encontro fez-me estacar, e decidir por esperar Inácio, a mulher e os filhos, que vinham logo atrás de mim, antes de arriscar o banho sozinho.

Estava escurecendo, eu estava cansado, mas estou certo do que vi, ou, do que posso ter visto; por isso mesmo hesitei em entrar n'água. Como sei alguma coisa sobre a fauna amazônica – pesquiso a relação entre os Karitiana e animais há mais de dez anos, o que fez necessário conhecer bem a biodiversidade local – posso afirmar que não se tratava de uma lontra (*Lontra longicaudis*) e nem de uma ariranha (*Pteronura brasiliensis*), os mais conhecidos mamíferos aquáticos da Amazônia. Seu movimento também descartou a possibilidade de que se tratasse de algum objeto ali deixado que tivesse caído no rio naquele preciso momento. Seu tamanho e sua cor, além de seu comportamento, eliminavam a chance de ter sido uma pessoa humana. Precisei, então, esperar meus amigos Karitiana para desvendar o mistério.

Inácio, sua esposa Sarita, e seus dois filhos, que me hospedavam em sua casa naquela etapa de pesquisa, e com quem convivia por boa parte dos meus dias, chegaram em seguida. Conte para eles o que tinha visto, e um estranho silêncio tomou conta de todos, até que, decorridos alguns segundos, Sarita disse – *Aja!*^v

Nada mais foi dito ali, durante o banho, tomado naquela tarde com certa apreensão. Mais tarde, jantando na casa de Roberto e Marinete com bastante gente reunida – incluindo um motorista não indígena da Secretaria Estadual de

Educação que estava de passagem pela aldeia – mencionei o ocorrido, inquirindo por mais informações sobre *Aja*. Todos concordaram que foi esta mesma a criatura que vi na beira do Candeias, porque vários moradores já a haviam visto.

Os *Aja* ficam nas cachoeiras. Em cada uma delas vive apenas um, mas eles estão em todas as cachoeiras da região. O que eu inadvertidamente encontrei é o *Aja* da cachoeira de São Sebastião. Eles são “como criança, pequeno, gente pequena”, dizem os Karitiana. São considerados os donos das cachoeiras, dos rios e das pedras que os margeiam e formam seus trechos encachoeirados. *Aja* são perigosos: por isso, não se deve tomar banho sozinho, à noite, no rio; somente um grupo de mais de três pessoas juntas é garantia de segurança.

Percebi, então, que havia testemunhado a presença de um dos seres não humanos (e não animais, porque não são, e não podem ser, caçados e/ou comidos) que povoam o mundo Karitiana, e certifiquei-me de que minha decisão de não entrar na água antes da chegada da família de Inácio foi prudente. Muitas pessoas, como disse, já tinham visto *Aja* naquele ponto, e é por isso que os momentos de uso do rio pelos Karitiana – no banho ou na limpeza de roupas e utensílios – são sempre de fruição coletiva, e nunca acontecem à noite. A solidão das horas mortas, nas zonas perigosas do território – principalmente os corpos d’água, domínios de Ora, a enorme e horrenda serpente aquática

canibal que, no mito, dá origem aos animais dos rios e lagos, e figura como o irmão maldoso do criador, *Botyj* – é domínio dos “bichos”, e assim devem ser deixados.

Cético, e até mesmo um tanto sarcástico, no início da conversa, naquela noite o calejado motorista da SEMED foi dormir sem banho....

Animais fantásticos e onde habitam

Aja é um dos exemplos da extensa lista de seres amazônicos residentes nas, ou vinculados às, abundantes águas regionais – rios, lagos, fontes, cascatas e cachoeiras –, alguns dos quais (como a Iara e o Boto), bastante conhecidos por meio do corpo de conhecimento usualmente denominado de *folclore* (CÂMARA CASCUDO, 2002; SLATER, 2001) ou pela literatura regional (INGLÊS DE SOUZA, 1893 [2005]), mas que constituem, por outro lado, parte da vivência extraordinária de várias populações na Amazônia – e também de outras partes do Brasil do mundo (BERNARD, 2017; SCHMIDT, 2017) –, indígenas ou não, como é o caso dos Karitiana. Como se sabe, em todo mundo fontes de água – incluindo as margens dos rios, com suas pedras e seus remansos – constituem verdadeiros espaços liminares, propícios à manifestação de seres “fantásticos” (HURN, 2017, p. 210).

Esses seres, os *aja*, estão agrupados pelos Karitiana na categoria *kida* (ou *kinda*). Já discuti

esta categoria com mais vagar em outros textos (VANDER VELDEN, 2012, 2016). Ela inclui, entre outras criaturas em geral descritas como monstruosas, perigosas e elusivas, o Mapinguari (*Owoj* ou *Kida harara*, literalmente “o bicho/ogro que ri”), que discuti longamente alhures (VANDER VELDEN, 2016); o Curupira (*Dopa*); o *Kida huj huj*, um monstruoso ser com corpo de cão e asas de morcego que desce dos céus para anunciar mortes; *Ora*, a serpente aquática devoradora de carne humana/irmão mítico do demiurgo, a quem já me referi, o *I’soasodna*, chamado de “bicho do fogo”, que ensinou os Karitiana a fazer fogo (e queimava os roçados no passado), mas um fogo perigoso, que “comia” as pessoas, matando muita gente; e mesmo onças (*obaky*) e serpentes (*boroja*), em geral aquelas excepcionalmente grandes ou agressivas. Os Karitiana traduzem para o português o termo *kida* usualmente como “bicho” e, ao fazê-lo, aproveitam-se, de maneira sofisticada, da dupla acepção comum do termo na língua Portuguesa, que nomeia tanto animais quanto seres fantásticos, monstruosos, perigosos, agressivos desconhecidos ou repugnantes. De acordo com o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis^{vi}:

Bicho (sm)

1. Denominação genérica que se dá aos seres do reino animal, à exceção do homem; animal.
2. Qualquer animal feroz; fera; (...)
8. Animal imaginário com que se amedrontam as crianças.

Nisso, essas criaturas, com algo de animal, natural, e algo de sobrenatural, bem poderiam figurar num daqueles famosos bestiários medievais, que reuniam tanto animais conhecidos dos europeus quanto seres mais ou menos imaginários ou imaginados, localizados, muitas vezes, em regiões ermas e longínquas do mundo (SALISBURY, 2010). Assim, em um certo sentido, o *Aja* e seus congêneres parecem radicar no limite entre o real – o animal – e o imaginário – o mostro – mesmo para os Karitiana. Isso porque encontros com tais criaturas não são corriqueiros, e muito menos desejados: de cada uma delas, por esta razão, se sabe e se deve saber pouco. Sua manifestação, deste modo, ainda que não as coloque, do ponto de vista Karitiana, no domínio do fantástico ou inexistente – pois elas existem, isso é um fato – não deixa de apresentar algo de insólito, posto que tais eventos são relativamente incomuns e, quando acontecem, despertam medo, curiosidade, desconcerto e horror. Sabemos, há tempos, que, na Amazônia, encontros inesperados na floresta são invariavelmente carregados de tensão porque nunca se pode saber, de antemão, com quem ou com que tipo de criatura se está relacionando: “as aparências enganam, na Amazônia” (cf. RIVIÈRE, 1995). Desta forma, se é certo que o que se define como insólito varia transculturalmente, eventos desta natureza nem sempre são “perfeitamente ordinários” para nossos interlocutores em campo (cf. GOULET & YOUNG, 1994, p. 299). Eles

podem, assim, ser possíveis, ao mesmo tempo que improváveis.

Noto, contudo, que estes seres *kida* não são animais no sentido estrito do termo. A palavra “animal” não existe na língua Karitiana, embora, quando perguntados, geralmente ofereçam o termo *himo* como equivalente. *Himo* literalmente traduz-se como “carne” ou “caça” (pois a carne por excelência é aquela de presas caçadas na floresta) e, deste modo, faz referência aos seres caçados e comidos pelos Karitiana; ele exclui, assim, em princípio, os seres não caçados e não comidos, ainda que estes possam ser integrados à categoria por meio de sua definição como *him sara*, “carne ruim, que não presta para o consumo”. Assim, se a palavra animal, definindo verbalmente um conjunto de seres por partilharem atributos semelhantes (e em contraste com outros conjuntos, como vegetais e fungos), está ausente nesta língua indígena, a ideia de animal não parece estar, e é por isso que estes se opõem aos seres monstruosos, circunscritos pela noção de *kida*, ou seja, os “bichos”. Não obstante, e como já destaquei acima, as duas noções – animal e bicho – se aproximam (assim como ocorre no nosso próprio conhecimento popular, o que é demonstrado pelo emprego do termo “bicho”^{vii}) e mesmo se interpenetram em alguns pontos, já que animais caçados que normalmente demonstram excessiva ferocidade ou que eventualmente atacam seus perseguidores, além de criaturas venenosas ou agressivas, e mesmo animais não caçados –

como os cães domésticos das aldeias – que são julgados demasiadamente ferozes e perigosos, todos podem ser denominados, em um ou outro momento, *kida*, “bichos”.

Certo é, por outro lado, que, para mim, ter visto um *Aja* constituiu um evento completa e absolutamente insólito: afinal, no meu mundo, bichos, na segunda acepção da palavra (fantástico, sobrenatural, surreal), não existem. Ou não existiam até aquele momento na beira do rio Candeias em julho de 2015. Naquela ocasião uma brecha parece ter-se aberto no meu mundo para que nele penetrasse algo do mundo vivido pelos Karitiana, ainda que de modo sempre fugaz e evitado. Como interpretar, antropológicamente, um evento como este experienciado por mim? Insólito momento, sem dúvida, quando um outro mundo irrompe dentro do meu, e criaturas que não existem passam a ser vistas? Como fazer dele, deste momento, real ou imaginado, visto ou sonhado, fonte de conhecimento sobre os Karitiana, mais do que sobre mim mesmo – que, no fim das contas, interesse mesmo tão pouco?

Ver o que usualmente não se vê

Vários de meus colegas relatam ocorrências semelhantes durante suas pesquisas de campo, nas quais seus mundos parecem ter começado a funcionar de maneiras insólitas, como se se fundissem aos mundos de seus interlocutores e passassem a vibrar na mesma frequência destes. Eu mesmo já tinha, em 2003 –

na minha primeira estadia em campo entre os Karitiana – experienciado o insólito, quando do falecimento de uma senhora já muito idosa, que foi acompanhado por uma série de fenômenos (sobretudo meteorológicos) que cumpriram um roteiro exato segundo os Karitiana (as nuvens do céu da tarde ficaram avermelhadas, houve um trovão e uma breve chuva fina em um céu sem nuvens, entre outros fenômenos inusuais^{viii}). Não são incomuns, portanto, “experiências que escapam ao que nós entendemos como o ‘normal’”, e que são definidas como “experiências extraordinárias” (YOUNG & GOULET, 1994, p. 7) – extraordinárias, note-se, para nós, antropólogos ocidentais, e não (necessariamente) para outros povos com quem trabalhamos. Notemos, ainda, que estas experiências tomam invariavelmente forma e conteúdo consistentes com a cultura (ou o mundo) de nossos anfitriões: é por esta razão que vi *Aja*, e não um dragão ou um fantasma acorrentado, já que estes não existem – nem no real, nem no imaginário – entre (ou para) os Karitiana.

Numa das mais comentadas passagens da história da antropologia, o antropólogo britânico E.E. Evans-Pritchard (2005) narra ter visto, com seus próprios olhos, quando caminhava em uma madrugada durante sua pesquisa entre os Azande na África central (entre 1926 e 1929), a bruxaria, na forma de uma “luz brilhante” que se direcionava para uma casa na qual, no dia seguinte, morreria uma pessoa. Racionalizando

sua visão, Evans-Pritchard observa que poderia ter se tratado de alguém carregando uma tocha, um punhado de relva aceso, mas vê-se obrigado a questionar esta racionalização por conta da morte que ocorre justamente na manhã que se segue ao ocorrido, e em uma moradia que situava-se no rumo para onde se dirigia a “luz brilhante”. O famoso estrutural-funcionalista não foi o único, e a literatura traz inúmeros relatos de experiências insólitas ocorridas com antropólogas e antropólogos em campo (TANNER, 1976; YOUNG & GOULET, 1994; GOLDMAN, 2003; FAVRET-SAADA, 2005; NADASDY, 2007; GOULET & MILLER, 2007a). A maior parte dessas experiências, contudo, se certamente conduziram à importantíssimas discussões teóricas e metodológicas no interior da disciplina, têm sido menos utilizadas como roteiros para a descoberta ou a produção de conhecimento relativo ao contexto etnográfico em que a experiência se desenrola. Ou seja: faz-se uma discussão detalhada, mas genérica, da natureza do conhecimento antropológico alcançado por tais experiências incomuns ou (no nosso jargão naturalista) “sobrenaturais”, mas não se avalia, em geral, os nexos entre as experiências individuais e aquilo que estas revelam dos mundos singulares habitados por nossos interlocutores. Exceção notável, deve-se ressaltar, está num grupo de autores dedicados à compreensão, em sítios etnográficos específicos, do que denominam de “experiência

extraordnária” (*extraordinary experience*; cf. YOUNG & GOULET, 1994; GOULET & MILLER, 2007a).

Entretanto, Eduardo Viveiros de Castro (2002) afirma que não é o caso de acreditar no que dizem nossos interlocutores, e muito menos de explicar seus mundos. Também não se trata de tomar os discursos nativos como verdadeiros – tudo isso sendo equivalente de, em certo sentido, destruir o possível ou domesticar o virtual, transformando tais mundos outros em uma realidade em que o antropólogo possa adentrar com segurança. Mas, o que acontece quando o antropólogo parece ser tragado por este mundo alheio sem querer? Quando se vê diante de uma criatura cuja realidade é forçado a aceitar porque se vê, com seus próprios olhos, diante dela? No momento em que superamos, justamente com nossos sentidos, aquilo que Filipe Furtado (1980) chama de metaempírico?

Naturalmente, poder-se-ia argumentar que tudo não passa de uma série de explicações que seguem eventos, de modo a reconduzi-los ao caminho traçado pela cultura, por assim dizer. Dito de outra forma, os eventos que tomei como insólitos a partir do modo como os Karitiana os descreveram só se tornaram realmente inusitados em função da explicação indígena, constituindo, ao fim e ao cabo, fenômenos banais. Em ainda outras palavras, poderíamos estar diznte de racionalizações que acompanham aquilo que se vê, que se pensa que se vê, ou que acontece: eu posso ter tido uma fugidia e confusa visão de

qualquer coisa caindo na água – qualquer coisa “realmente existente” no meu mundo (e no mundo Karitiana) – como uma lontra, uma criança, uma pedra que rolou acidentalmente; mas o fato de suscitar a dúvida leva os Karitiana à lançar mão de seu repertório para explicar o que é, à primeira vista, inexplicável. Logo, aquilo de que não se sabe a causa, atribui-se à causas misteriosas. Princípios de religião antiga, esboços primitivos de ciência...

Mas, afora o fato de considerar esta explicação do insólito em contextos outros a menos interessante possível – para que viver imaginando um mundo restrito ao que nós, ocidentais modernos, sabemos? – devemos ter em mente que as opiniões indígenas, mesmo que, por assim dizer, “corram atrás” das experiências (se vemos um céu azul, é por esta razão mítica, se o céu está avermelhado, é por esta outra, e por aí vai...), nos informam sobre os modos nativos de conceber o mundo, modos que, embora distintos dos nossos, são totalmente coerentes desde o ponto de vista indígena. Desta forma, se as explicações sobre os fenômenos variam, essas explicações possuem saliência e consistência culturais, permitindo nosso acesso a mundos outros, acesso, assim, duplamente confirmado: por meio da experiência inusual, e das explicações fornecidas para ela, que podem ser variadas mas, não obstante, serão todas verdadeiras. Mas, afinal, porque tantas experiências insólitas, e tantas outras explanações o tanto quanto? Como definir este

cenário em que, é possível afirmar, “tudo pode acontecer”?

Tendo, neste ponto, a subscrever uma das propostas na minha opinião mais sugestivas de Claude Lévi-Strauss. Com efeito, ao insistir na necessidade dos antropólogos e antropólogas em campo possuírem um conhecimento enciclopédico – zoológico, botânico, geológico, climatológico, astronômico – das regiões habitadas pelos povos que estudam (LÉVI-STRAUSS, 2004), pois só assim poderiam almejar compreender esses mesmos povos nas suas relações íntimas (materiais e, sobretudo, intelectuais) com o mundo que habitam, o grande pensador francês apontava para uma dificuldade crucial nesta empresa de conhecer o conhecimento: o fato de que diferentes coletivos humanos privilegiam distintos aspectos da anatomia, da fisiologia, dos hábitos ou dos comportamentos dos seres naturais com os quais entram em contato para sua apreensão; é impossível saber, assim sendo, que detalhe do corpo de um animal ou de uma planta terá sido notado pelo pensamento de determinado povo: muitas vezes, trata-se de algo tão ínfimo – uma leve mancha na pelagem do pescoço, um hábito raro – que mesmo a ciência moderna demorou a perceber (ou, mesmo, talvez nem tenha ainda percebido e registrado). Isso se vincula ao fato de que o mundo natural é tão absurdamente rico e complexo que o conhecimento sobre ele jamais poderá atingir a totalidade. Cada grupo humano conhece tão somente uma parte do real, dos

objetos do mundo real, porque é impossível conhecê-los na íntegra, dada sua inerente complexidade.

Não pretendo, com esta ideia, sugerir que Lévi-Strauss subscrevia, como eu estou fazendo aqui, a existência de seres “fantásticos”, “monstruosos” ou “sobrenaturais” (as aspas aqui indicam o uso conveniente desses três termos), e nem que ele atribuía à experiência de campo com seres desta natureza uma forma de confirmação da existência do metaempírico. Quero apenas relevar a ideia de que há muito mais coisas no mundo – em todos os mundos, o que fala da existência do insólito e do fantástico mesmo nos mundos indígenas ou não ocidentais – do que qualquer sistema de conhecimento podemos acessar e descrever. Isso implica na impossibilidade, penso, de afirmarmos a inexistência de qualquer coisa, quando afirmada em contextos ontológicos e epistemológicos diversos. Não posso negar a existência de *Aja* porque os Karitiana a afirmam, mesmo que os contatos com eles sejam raros e fugazes. Eventualmente, contudo, a impossibilidade de recusar certa verdade à primeira vista estranha decorre da experiência sensível, que confirma existências até então apenas teoricamente possíveis. Eu vi – ou penso ter visto, ou posso ter avistado – um *Aja*, e agora sei que existem, da mesma forma que os Karitiana sabem que eles existem e habitam as margens dos rios porque também o viram em outras ocasiões. A experiência – visão, sons, odores, texturas – é,

seguramente, uma via de acesso ao conhecimento de outros mundos, que experimentamos, de modo mais ou menos radical, quando estamos imersos no cotidiano de outros – cotidiano que pode, a qualquer momento, ser invadido pelo insólito e pelo extraordinário deste “complexo e ilimitado cosmos (LOVECRAFT, 2007, p. 98).

Não será esta, afinal, a condição para um projeto de compreensão da alteridade realmente bem sucedido? Alguém disse, em algum lugar (talvez Curt Nimuendajú?), que conhecer o outro é sentir-lhe os mesmos medos, ideia corroborada, em certo sentido, por Clifford Geertz (1989) no que deu início a sua pesquisa em Bali ao fugir da polícia sem necessidade, apenas acompanhando quase instintivamente o que fazia todo mundo que acompanhava uma briga de galos ilegal. De todo modo, o ponto a ser destacado aqui é que minha experiência insólita provou ser uma forma de aquisição de conhecimento sobre o mundo dos Karitiana: foi graças a ela que eu soube da existência desses perigosos seres que vivem nas cachoeiras da região. Na outra ocasião – brevemente mencionada acima – pude aprender muito sobre o destino dos mortos (e de suas relações com os que ficam) entre os Karitiana a partir, também, de um momento em que o mundo passou a operar seguindo uma outra mecânica que não a que eu conheço e aceito como normal e, por isso, como real. Isso demonstra a validade de experiências não convencionais – sonhos, transes, visões – na

produção de conhecimento antropológico (YOUNG & GOULET, 1994; GOULET & MILLER, 2007a).

Note-se, por fim, que estou a afirmar – na contramão das mais recentes (e badaladas) conclusões da virada ontológica na antropologia – que os Karitiana e eu habitamos, ao fim e ao cabo, o mesmo mundo. A questão é que eles conhecem facetas deste mundo que eu não conheço, e só posso vir a conhecer – e talvez apenas parcialmente – tendo este povo indígena como mestres e condutores. Há alguns anos, quando tocava minhas investigações de campo sobre os conhecimentos nativos a respeito dos animais amazônicos, frequentemente era surpreendido por afirmações, por parte dos Karitiana, da existência de determinada espécie na sua região, mesmo que os guias zoológicos de campo que eu então utilizava negassem categoricamente muitas de tais possibilidades. Naquela ocasião, optei pela dúvida, simplesmente porque parece-me óbvio que os Karitiana conhecem suas terras tradicionais melhor do que qualquer biólogo, e suas afirmações poderiam estar corretas diante de nossa ainda larga ignorância acerca da riquíssima biodiversidade tropical. Comprovação disso veio em 2013, quando uma nova espécie de anta (a anta pretinha, *Tapirus kabomani*) foi “descoberta” pela biologia precisamente na região ocupada pelos Karitiana (COZZUOL ET AL., 2013), após anos de insistentes alegações,

da parte do grupo indígena, de que ali sempre existiram antas de “tipos” diferentes.

É nesse sentido que tenho apenas uma discordância com relação aos teóricos da “antropologia da experiência extraordinária” (ou “antropologia extraordinária”)^{ix}, em tudo o mais louváveis, e não menos pela coragem em discutir questões geralmente escamoteadas nos trabalhos antropológicos porque julgadas vergonhosas, falaciosas e pouco críveis. Estes autores (cf. YOUNG & GOULET, 1994, p. 12) entendem que a possibilidade das experiências inusuais está permitida porque, uma vez que a realidade é “socialmente construída”, ela pode ser (re)construída e experimentada de outras formas. O que aconteceria, assim, com etnógrafos em campo, seria tão somente uma readequação de nossa realidade culturalmente definida (e, portanto, diferente da realidade “real”) para acolher fenômenos construídos (e experimentados) por outros que, desta forma, passaríamos a experimentar também (constituindo, deste modo, uma espécie de “inconsciente compartilhado”, senso GOULET & YOUNG, 1994, p. 308). Tratar-se-ia, então, de construir o real conjuntamente com nossos interlocutores porque convivemos, por algum tempo, com eles, incluindo momentos de particular “efervescência”, como rituais (neste ponto, o argumento é totalmente durkheimiano). Mas esta posição, sustento, equivale a retornar aos tempos pré-*virada ontológica*, nos quais o real é uma construção (social), e não é nisso que

estou apostando. Diferentes posições para a observação do mundo em sua maravilhosa diversidade de facetas não equivalem a múltiplas visões de mundo (como também, não é o mesmo que muitos mundos, como já disse).

O que eu vi, enfim, e para concluir, se é que eu vi, pode figurar como um sonho, algo fora da realidade que se vive, abaixo do sol, com os olhos abertos. Mas a confirmação, por parte dos meus amigos Karitiana, de que a cachoeira de São Sebastião (bem como outras formações rochosas nos rios da região) é habitada por uma perigosa criatura não humana denominada *Aja* – atestando, assim, para a congruência entre o que vi ou pensei ter visto, e o mundo vivido por este grupo indígena – sugere que eu possa ter experienciado um “sonho acordado” (*waking dream*), definido como instância em que “o mundo imaginário [sic] é experimentado como autônomo’, ou seja, quem imagina não sente que está produzindo visões, sentindo-se, ao contrário, como sendo envolvido por processos que existem” (GOULET, 1994, p. 31, citando PRICE-WILLIAMS, 1987, p. 248; minha tradução). Com isso, claro, adiciono um grão de sal na minha história. Entretanto, como é possível imaginarmos aquilo que, sem sabermos, para os outros, é real? Como acontece de, às vezes, sonharmos a realidade alheia? Talvez só mesmo a literatura de fato possa concebê-lo...

Considerações finais

O que é, então, o insólito? Ou, melhor dizendo, o que constitui a experiência insólita, extraordinária? A experiência sensível, visível, tátil, visceral, com o estranho, o imprevisto, o maravilhoso e, ao mesmo tempo, assustador? E o que, a partir dela, podemos produzir em termos de conhecimento sobre outros povos e dos outros mundos que habitam, se é mesmo que existem em mundos (tão) diferentes do(s) nosso(s)? Que tipo de deslocamento a experiência profunda com o incomum provoca no etnógrafo e, em consequência, pode se produzir na Antropologia como disciplina do conhecimento do (outro) humano?

Conforme define Lenira Covizzi, o insólito se manifesta naquelas situações que despertam o sentimento do inverossímil, incômodo, infame, incongruente, impossível, infinito, incorrigível, incrível, inaudito, inusitado, informal...” (COVIZZI, 1978, p. 26). Nisso a autora concorda integralmente com a definição antropológica das “experiências extraordinárias”: “eventos ou experiências que desafiam nossas convicções epistemológicas, ontológicas e éticas” (GOULET & MILLER, 2007b, p. 2, tradução minha). Na mesma página citada, Covizzi descreve, na continuidade de sua definição do insólito, precisamente minha situação diante do encontro com *Aja* e da esclarecedora – ainda que algo desconcertante – conversa que se seguiu naquela mesma noite: diante da manifestação do insólito, “entra-se em contato com objetos, pessoas, situações até então

desconhecidos. Daí a perplexidade e excitação que provoca” (COVIZZI, 1978, p. 26; ver também GARCIA, 2012). Estas “perplexidade e excitação”, defendo, é que resultam não apenas da experiência extraordinária, mas também, do fato de que esta pode nos abrir as portas para novos conhecimentos sobre os mundos habitados por nossos interlocutores, desvelando territórios ainda não mapeados destas cosmologias – e que, talvez, não pudessem ou não viessem a sê-lo na ausência da experiência de tomar contato direto com aquilo em que normalmente não se acredita. Estou seguro em afirmar que eu só tomei conhecimento de *Aja* porque o vi, visão que foi corroborada, momentos depois, pelas experiências dos Karitiana com o mesmo ser em locais semelhantes (cachoeiras, beiras de rios e igarapés).

Com efeito, é tarefa máxima do antropólogo suspender suas crenças, convicções e, mais recentemente, também suas certezas ontológicas, para que possa aproximar-se das bases que fundamentam sociedades e mundos alheios. Nesse “abandonar-se” aos parâmetros de funcionamento dos mundos (dos) outros – produtivo momento extático para produzir uma “antropologia (da transformação) radical” (cf. GOULET & MILLER, 2007a), embora pouco reconhecido pela metodologia antropológica – é que as coisas acontecem, sinalizando descobertas mais profundas sobre aqueles com quem decidimos conviver e no entendimento dos quais dedicamos nossos esforços intelectuais mais

sinceros. Penso ser algo assim que Tim Ingold (2012) defendeu ao criticar a ruptura entre o mundo real e nossa imaginação dele, entre a humanidade (subjetividade) e a natureza (objetividade), ruptura que separou a experiência vivida do conhecimento racional e chancelou o poder (e a frieza) da ciência como única autoridade na descrição do que existe e do que não existe (e não pode existir). Talvez momentos como este que narrei e discuti neste ensaio, reais ou imaginários, apontem um envolvimento mais intenso com a frequência em que vibram os mundos habitados por outros coletivos humanos. Mas não quero defender, com isso, que cheguei a um ponto mais distante do que meus colegas em suas próprias imersões etnográficas, mesmo porque, se se trata de produzir conhecimento sobre outros povos, tanto faz a maneira como isso se processa. Não obstante, é fato que dizem por aí que só se começa realmente a falar uma língua estrangeira quando se passa a sonhar nesta língua exótica. Talvez só se possa efetivamente conhecer uma outra cultura ou outro povo distintos quando também sonhamos seus próprios sonhos, mesmo que acordados, de olhos bem abertos.

REFERÊNCIAS

BERNARD, P. “Suspending disbelief and experiencing the extraordinary: how radical participation may facilitate an understanding of aquatic snakes and fish-tailed beings in southern

Africa”. In: HURN, S. (editor), **Anthropology and Cryptozoology: exploring encounters with mysterious creatures**. London: Routledge, 2017.

CÂMARA CASCUDO, L. da. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Global, 2002.

CARRITHERS, M.; CANDEA, M.; SYKES, K.; HOLBRAAD, M. & VENKATESAN, S. “Ontology is just another word for culture”. **Critique of Anthropology**, v. 30, n. 2, p. 152-200.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

COVIZZI, L. **O insólito em Guimarães Rosa e Borges**. São Paulo: Ática, 1978.

COZZUOL, M. A.; CLOZATO, C. L.; HOLANDA, E. C.; RODRIGUES, F. H. G.; NIENOW, S.; THOISY, B. de; REDONDO, R. A. F.; SANTOS, F. R. “A new species of tapir from the Amazon”. **Journal of Mammalogy**, v. 94, n. 6, p. 1331-1345, 2013.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FANARO, L. A. **Entre quintais e condomínios fechados: um estudo acerca da relação entre humanos e animais na Comunidade Quilombola do Carmo (São Roque/SP)**. 2016. 47 f. Relatório Final de Iniciação Científica – Universidade Federal de São Carlos.

FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo**, ano 14, n. 13, p. 155-161, 2005.

FURTADO, F. **A construção do fantástico na narrativa**. Lisboa: Horizonte Universitário, 1980.

_____. **O fantástico**: procedimentos de construção narrativa em H. P. Lovecraft. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2017.

GARCIA, F. “A Manifestação do insólito ficcional, na categoria personagem, como marca do fantástico modal: uma leitura de ‘A gorda indiana’, dos escritos moçambicano Mía Couto”. **Revista REDISCO**, v. 1, n. 2, p. 33-45, 2012.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

GOLDMAN, M. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. **Revista de Antropologia**, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.

GOODMAN, N. **Ways of worldmaking. Indiannapolis**: Hackett Publishing Company, 1978.

GOULET, J.-G. “Dreams and visions in other lifeworlds”. In: YOUNG, D. & GOULET, J.-G. **Being changed by cross-cultural encounters: the anthropology of extraordinary experience**. Peterborough: Broadview Press, 1994.

GOULET, J.-G. & YOUNG, D. “Theoretical and methodological issues”. In: YOUNG, D. & GOULET, J.-G. (editors) **Being changed by cross-cultural encounters: the anthropology of extraordinary experience**. Peterborough: Broadview Press, 1994.

GOULET, J.-G. & MILLER, B. (editors) **Extraordinary anthropology: transformations in**

the field. Lincoln: University of Nebraska Press, 2007a.

_____. “Introduction. Embodied knowledge: steps toward a radical anthropology of cross-cultural encounters”. In: GOULET, J.-G. & MILLER, B. (editors) **Extraordinary anthropology: transformations in the field**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2007b.

HOLBRAAD, M. & PEDERSEN, M. A. **The ontological turn: an anthropological exposition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HURN, S. “Land of beasts and dragons: contemporary myth-making in rural Wales”. In: HURN, S. **Anthropology and cryptozoology: exploring encounters with mysterious creatures**. London: Routledge, 2017.

INGLÊS DE SOUZA, H. M. **Contos amazônicos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1893 [2005].

INGOLD, T. “Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem”. In: STEIL C.A. & CARVALHO, I. C. M. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LOVECRAFT, H. P. **A maldição de Sarnath**. São Paulo: Iluminuras, 2007.

NADASDY, P. “The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality”. **American Ethnologist**, v. 34, n. 1, p. 25-43, 2007.

RIVIÈRE, P. “AAE na Amazônia”. **Revista de Antropologia**, v. 38, n. 1, p. 191-203.

ROAS, D. **A ameaça do fantástico: aproximações teóricas**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

SALISBURY, J. **The beast within: animals in the middle ages**. Londres: Routledge, 2010.

SCHMIDT, B. “Mermaids in Brazil: the (ongoing) creolization of the water goddesses Oxum and Iemanjá”. In: HURN, S. (editor), **Anthropology and Cryptozoology: exploring encounters with mysterious creatures**. London: Routledge, 2017.

SLATER, C. **A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica**. Brasília: Funarte, 2001.

STORTO, L. & KARITIANA, M. **‘Ej Akypisibmim**. Porto Velho, mimeo (inédito), 1998.

TANNER, A. **Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters**. New York: Saint Martin, 1976.

VANDER VELDEN, F. “De volta para o passado: territorialização e ‘contraterritorialização’ na história Karitiana”. **Sociedade & Cultura**, v. 13, n. 1, p. 55-65, 2010.

_____. **Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. São Paulo: Alameda, 2012.

_____. “Realidade, ciência e fantasia nas controvérsias sobre o Mapinguari no sudoeste

amazônico”. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 11, n. 1, p. 209-224, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “O nativo relativo”. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

YOUNG, D. & GOULET, J.-G. (editors) **Being changed by cross-cultural encounters: the anthropology of extraordinary experience**. Peterborough: Broadview Press, 1994.

NOTAS

ⁱ Heloísa Helena Siqueira Correia deve ser responsabilizada por me aventurar por estas notas, revisitando um evento de natureza até hoje pouco discutida pelos antropólogos. A ela, agradeço a oportunidade.

ⁱⁱ Doutor (2010) em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Contato: felipevelden@yahoo.com.br

ⁱⁱⁱ Não quero sugerir que o domínio do fantástico ou do insólito estejam ausentes de outros povos com quem trabalhamos, mas que sua extensão e suas fronteiras devem ser procuradas com pesquisa, e não assumidas de antemão. O que é insólito para uns pode não ser insólito para outros, o que não significa que situações, eventos ou seres insólitos não existam e não produzam significativos efeitos individuais e coletivos.

^{iv} Os Karitiana são aproximadamente 320 pessoas vivendo em cinco aldeias localizadas na porção norte de Rondônia, nos municípios de Porto Velho e Candeias do Jamari. Três das aldeias situam-se no interior da Terra Indígena Karitiana (cerca de 89 mil hectares), ao passo que duas localizam-se fora de seus limites. Os Karitiana falam uma língua da família Arikém, pertencente ao tronco Tupi.

^v A palavra é oxítone, e pronuncia-se “aiá”.

^{vi} Disponível em <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=exNQ> (acesso em 14/11/2017).

^{vii} É por esta razão, como anota Luisa Fanaro (2016, p. 42), que os quilombolas do Carmo, no interior do estado de São Paulo, referem-se a seres tidos normalmente como “sobrenaturais” ou “imaginários” como “outros bichos”, distinguindo-se – mas nem tanto – dos bichos de criação ou de caça. Criticando Carlos Rodrigues Brandão, a autora mostra que, no Carmo, esses “outros bichos” não são seres

imaginários, mas fazem parte da experiência das pessoas, várias delas tendo histórias de encontros com estes seres para contar.

^{viii} Curiosamente, nesta época em que faleceu esta senhora, Dona Nazaré baixinha, eu estava justamente traduzindo o texto sobre a morte e o tratamento dos cadáveres entre os Karitiana, produzido pela linguista Luciana Storto e pelo agente de saúde indígena Meireles Karitiana, a partir das memórias da – justamente – Dona Nazaré Baixinha (ver STORTO & KARITIANA, 1998)! Mistério...

^{ix} Discordância, talvez, com a primeira aproximação ao tema das experiências extraordinárias, de 1994 (YOUNG & GOULET, 1994). Em 2007 os mesmos autores já estão mais preocupados com a participação do engajamento corporal (extática) do antropólogo na fruição de experiências extraordinárias (GOULET & MILLER, 2007). O foco nos rituais, contudo, permanece forte nos dois momentos da reflexão. Neste texto eu estou, como se vê, mais preocupado com eventos extraordinários acontecidos em situações perfeitamente ordinárias (um banho de rio).

Recebido em: 28/10/2017.

Aprovado em: 20/12/2017.

Publicado em: 30/01/2018.