



## ***Përisi*: considerações sobre possíveis alianças entre mundos divergentes**

Mariana Spagnuolo Furtado<sup>1</sup>

### **Resumo**

Em 2019, foi publicado um livro no qual as mulheres yanomami apresentam à ciência uma nova espécie de fungo, usado para enfeitar seus cestos. Intitulado *Përisi: o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria*, o livro é fruto de uma pesquisa intercultural com dois biólogos do Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia (INPA) e faz parte da série Saberes da Floresta Yanomami, feita em parceria com o Instituto Socioambiental. No livro, o *përisi* é apresentado desde a perspectiva das mulheres da região de Maturacá, no Amazonas, mas em diálogo constante com os cientistas do INPA, dando origem a uma explicação que remete à racionalidade científica, sem se confundir com ela. Ao final, os micólogos descrevem e fazem o registro formal da nova espécie, nomeada *Marasmius yanomami* em reconhecimento à origem desse saber. Assim, tomando a proposta do livro como ponto de partida, apresento uma reflexão sobre as possibilidades ensejadas pelo diálogo entre os conhecimentos científicos e os conhecimentos ditos tradicionais: o que tal diálogo pode nos dizer sobre a construção de um mundo comum que não apague as diferenças? Em que medida a publicação em questão opera uma diplomacia entre mundos? Minha proposta é refletir sobre tais questões por meio de uma pesquisa bibliográfica, considerando a impossibilidade de estar em campo devido à pandemia de Covid-19.

Palavras-chaves: Yanomami, ciência, pesquisa intercultural, *përisi*, fungos

### **Introdução**

Na abertura da coletânea de artigos organizada por Mario Blaser e Marisol de la Cadena, os editores citam um trecho de uma declaração do Exército Zapatista de Libertação Nacional que diz assim: “no mundo que nós queremos, todos cabem. O mundo que nós queremos é um mundo no qual caibam muitos mundos” (2018: 1, tradução minha)<sup>2</sup>. Essa epígrafe é tensionada com outra, de Paul Crutzen, que versa sobre a assustadora tarefa que pesa sobre “cientistas e engenheiros” em guiar a sociedade na direção de uma gestão ambientalmente sustentável na era

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC).

<sup>2</sup> No original: “In the world we want, everybody fits. The world we want is a world in wich many worlds fit” (Blaser; Cadena 2018: 1).

do Antropoceno. O nome da coletânea, *A world of many worlds*, nos dá de antemão uma pista sobre a posição que Blaser e Cadena assumem diante da articulação entre essas duas falas.

Inspirados pelas discussões teóricas dos *science studies* e pelas questões etnográficas oriundas de seus próprios trabalhos de campo, os editores apostam na *divergência* como ferramenta para pensar alianças, fazendo coro a autoras como Isabelle Stenger (2018a), entre outros. De acordo com Blaser e Cadena, muitas práticas que, teoricamente, têm a intenção de impedir o colapso ambiental do planeta continuam a destruí-lo. Ao lado do extrativismo, essas práticas manifestam a ocupação ontológica e colonial dos territórios (2018: 3). É o mundo do mundo único que, apresentando-se como exclusivo, cancela o que está além dos seus limites. Enquanto isso, os grupos ditos indígenas arriscam parcerias criativas e complexas com aliados de mundos heterogêneos, visando se defender da destruição extrativista imposta pelo Estado e pelas corporações em nome do “bem comum”. Em tal aliança, a natureza é praticada como tal e como algo além disso. E essa é sua potência.

Quando Donna Haraway (2016) fala sobre os tempos turbulentos e preocupantes em que vivemos, a autora chama atenção para a linha tênue que há entre reconhecer a extensão e seriedade da destruição em curso e sucumbir ao desespero de um futuro catastrófico, que não nos levará a lugar algum. Para Haraway, há ainda uma modesta restauração possível, que não implica que tudo possa ser recuperado (as extinções em massa estão aí). A viabilidade da ressurgência em face ao extermínio (humano ou não) exige que nós “fiquemos com o problema”, que aprendamos a estar juntos no presente, a viver e morrer bem uns com os outros por meio de ações consequentes. Sozinhos, separados em diversos tipos de especialidades e experiências, nós sabemos muito e sabemos muito pouco, e por isso sucumbimos ao desespero ou à esperança ingênua, e nenhuma das duas coisas é uma atitude sensata.

No intuito de resistir aos futurismos apocalípticos, Haraway ressalta a importância de contar histórias que nos dêem consolo e inspiração, que nos permitam entrever “a outra história, a história não contada, a história da vida” (2015: 119, tradução minha). Histórias reais que são, ao mesmo tempo, fabulações especulativas e realismos especulativos, porque são histórias nas quais múltiplas espécies estão enredadas através da diferença, conectadas por meio de falhas e traduções parciais. A tarefa consiste em sermos capazes de resposta, em assumir responsabilidades por meio da arte, da ciência, da política, da imaginação.

Pensando nisso, quais seriam as possibilidades ensejadas pelo encontro entre conhecimentos científicos e conhecimentos ditos tradicionais? É viável que entre o discurso

oficial da Ciência (maíscula e no singular) e a prática localizada dos cientistas exista algum espaço para hesitação e diálogo com outras formas de conhecer? Como “contar outras histórias” que nos permitam entrever relações menos destrutivas e mais simbióticas entre diferentes conhecimentos e ontologias?

A primeira coisa que gostaria de explicitar é que as reflexões que desejo apresentar aqui não são fruto de uma participação direta nos acontecimentos, e sim da leitura de um livro escrito a muitas mãos, que, entre outras coisas, testemunha um pouco de um encontro entre o conhecimento yanomami e o conhecimento científico. Intitulado em português *Përisi: o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria*<sup>3</sup> (Yanomami et al 2019), a publicação é resultado de uma pesquisa intercultural que envolveu alguns yanomami da comunidade de Maturacá, na região do Rio Negro, Amazonas, e dois micólogos do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, sediado em Manaus. Proponho analisá-lo como uma síntese de um experimento de conversação instável e contingente, que potencialmente suspende a hierarquia entre duas práticas muito distintas (ainda que de forma situada e temporária).

Meu interesse por esse tema começou a se delinear no momento em que eu lia *A Queda do Céu — palavras de um xamã yanomami*<sup>4</sup>, obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) objeto de uma disciplina que cursei em 2018, concomitantemente ao meu trabalho com um acervo de notícias, indexando em um banco de dados todas aquelas envolvendo os Yanomami, publicadas em diversos formatos entre 1970 e 2001. O arquivo cobria mais ou menos o mesmo período de muitas das histórias contadas pelas palavras Kopenawa e Albert, mas abordado de uma maneira profundamente *outra*. Fiquei bastante intrigada com a disputa narrativa entre o mundo yanomami e o mundo retratado nas matérias de jornal, e o que quero abordar aqui guarda muitas relações com essa primeira inquietação.

Durante minha iniciação científica procurei investigar quais eram as ações da política yanomami, levando em conta o recrudescimento da invasão garimpeira e o desmonte de

---

<sup>3</sup> Este livro está disponível para download no site do Acervo do Instituto Socioambiental, no link <https://acervo.socioambiental.org>.

<sup>4</sup> Escrita a partir de um diálogo de mais de 30 anos entre Davi Kopenawa, um grande xamã yanomami da região de Watoriki, e o antropólogo francês Bruce Albert, a obra mescla diversos gêneros literários e narra, em primeira pessoa, a trajetória de vida de Davi Kopenawa, misturada à história de seu povo e do contato com o mundo dos *napë pë*, os brancos. Tudo isso desde uma perspectiva xamânica em si mesma, isto é, que fala a partir da relação de Kopenawa com o mundo espiritual dos *xapiri pë*, os espíritos auxiliares dos xamãs yanomami, com quem nutrem uma relação muito profunda e com quem dividem em certos sentidos uma mesma condição, pois ser xamã é, de certa forma, também tornar-se espírito. Através das palavras dos autores, somos apresentados ao universo yanomami, povoado de múltiplos seres, e aos perigos da destruição da floresta e da morte dos xamãs, cujo impacto acabará por fazer desabar o céu sobre todos nós, matando tanto os *napë* quanto os próprios Yanomami.

políticas públicas pelo atual governo. Fiz um levantamento de todas as associações locais formalizadas e um mapeamento de projetos que incidiam na Terra Indígena Yanomami (TIY). Minha percepção, de maneira geral, foi que, diante de um cenário de constantes pressões e ameaças, os Yanomami vêm buscando não só trazer visibilidade a sua situação e pressionar politicamente o Estado brasileiro para que cumpra seus deveres constitucionais, mas também tornar público seu enorme conhecimento sobre a floresta e, com isso, seu modo de pensar. *A Queda do Céu* não deixa de ser um exemplo ilustre desse movimento. Mas me parece que a busca pelo reconhecimento e valorização do saber yanomami tem motivações tanto internas quanto externas, considerando as queixas de que os jovens vêm perdendo interesse pelas atividades tradicionais. Com efeito, em 2014 foi criada a coleção “Saberes da Floresta Yanomami”, em parceria com o Instituto Socioambiental, que já conta com 18 livros de autoria yanomami sobre xamanismo, remédios tradicionais, peixes, cogumelos comestíveis, menstruação, etc.

Desde então, nos meus estudos, essa questão inicial tem se desdobrado em outras, e a ideia da minha pesquisa de mestrado tomou forma, em grande medida, pela leitura do livro sobre o *përisi*, a publicação mais recente dessa coleção. Meu projeto de pesquisa atual busca pensar a relação que as mulheres yanomami tecem com as plantas, fungos e caranguejos, tanto da roça quanto da floresta, dado que, em grande parte, são elas as responsáveis pelo cultivo e coleta desse tipo de alimento, ou das fibras naturais que são utilizadas na cestaria. Por haver pouca informação disponível sobre essas práticas, mesmo na vasta literatura sobre os Yanomami, dependo muito da realização do trabalho de campo. E devido à pandemia de Covid-19, essa etapa da pesquisa ainda não se concretizou. Nesse meio tempo, as palavras sobre o *përisi* seguem sendo uma fonte de inspiração e estímulo.

## *Përisi*, entre a floresta e o laboratório



Figura 1 capa do livro. Fonte: Yanomami *et al.*, 2019.

Uma das principais motivações para realização da pesquisa intercultural foi ajudar na venda dos cestos. A cestaria aparece como uma possibilidade interessante de geração de renda por ser uma atividade tradicional que envolve não só um aprendizado sobre as técnicas de trançado, mas também a realização de expedições de coleta na floresta e o exercício do cuidado com os seres que nela habitam. Entretanto, até pouco tempo atrás, apenas um pequeno número de artesãs obtia de fato algum retorno financeiro pelo seu trabalho. Floriza Yanomami, a primeira presidenta da AMYK e uma das principais articuladoras do livro, relata<sup>5</sup> que muitas vezes as mulheres iam vender os cestos em São Gabriel da Cachoeira, a cidade mais próxima, e só conseguiam trocá-los por coisas muito simples como vasilhas, panelas e roupas usadas. Entre outros motivos, isso se dava porque os *napë* (termo yanomami que designa os brancos) acreditavam que o fiozinho preto dos cestos era plástico, e não uma fibra natural (o *përisi*). Floriza conta que a ideia da colaboração com o INPA

Foi uma coisa que surgiu pra gente poder responder essa pergunta. Os brancos, vocês, sempre são curiosos né, pra saber o que que é, de onde vem, como é

<sup>5</sup> Em um vídeo exibido como uma fala “offline” na mesa “Mulheres Yanomami: Novos Espaços e Desafios” do evento 2021 *A luta Yanomami: cinema como aliado*, realizado em parceria com o SESC-SP em agosto de 2021. A gravação está disponível no canal do SESC no Youtube, através do link: <https://www.youtube.com/watch?v=t-ZdzNHRUBg>. Visto em 07/11/2021.

que é, como é que é feito. [...] Foi aí que surgiu a ideia de fazer uma pesquisa. Porque a gente sempre ia no mato e tirava [o *përisi*] e... por que não fazer uma pesquisa? Mas só que pra isso precisava de parceiros, né. (Floriza Yanomami)<sup>6</sup>

Um primeiro ponto que gostaria de ressaltar é essa necessidade de parceiros, como colocou Floriza. Em certo sentido, não seria possível “fazer uma pesquisa” sem o subsídio da ciência moderna, pelo menos não uma pesquisa nos termos propostos, isto é, termos capazes de responder ao questionamento dos *napë* (e no registro dos *napë*) sobre o que é, afinal, o fiozinho preto dos cestos. Nesse sentido, a busca pela parceria também diz respeito ao que o INPA representa, ou seja, a autoridade de um saber científico capaz de reconhecer a validade, para si mesmo, daquilo que os Yanomami já sabem por outros meios e com outras explicações. Por mais que essa relação parta de uma situação de desigualdade, não é de se ignorar que foram as mulheres yanomami que se interessaram por construir essa ponte, apostando que daí fosse surgir algo interessante *para elas*.

Após uma análise, o grupo envolvido na pesquisa concluiu que o *përisi* é uma espécie nova de fungo, do gênero *Marasmius*, nomeada “*Marasmius yanomami*” para ressaltar a contribuição desse povo na produção de conhecimento sobre a floresta. Inclusive, por envolver muitos autores, a referência ao livro deve ser feita pela abreviação “Yanomami *et al*”. É significativo que a citação acadêmica e o nome da espécie em si remetam ao etnônimo. Isso me parece ser uma forma de reiterar a relevância de seu pensamento em um contexto extracomunitário que frequentemente desdenha das práticas que não seguem os critérios exigidos pelas instituições científicas.

Em sua etnografia sobre os runakuna, um povo quechua dos andes peruanos, Cadena (2015) discute a imposição, por parte da Ciência e da História modernas, de critérios de objetividade que criam obstáculos para o reconhecimento daquilo que excede os seus limites. A Ciência outorga como legítimo apenas o que obedece aos seus próprios parâmetros de verificação, relegando todo o mais à condição de “crença cultural” — o que não é capaz de produzir evidência sobre sua própria existência não pode ser considerado real. Mas os runakuna, quando precisam se valer da autoridade científica ou histórica na luta política, assumem parcialmente uma relação com a “modernidade”, simultaneamente participando dela e a excendendo. Cadena descreve, então, as *conexões parciais*, nos termos de Marilyn Strathern

---

<sup>6</sup> No mesmo vídeo citado na nota anterior.

(*apud* Cadena 2015), criadas entre essas duas práticas distintas. É como se os runakuna se opusessem à racionalidade científica ao mesmo tempo em que participam dela.

Na introdução do livro sobre o *përisi*, as mulheres compartilham sua preocupação em mostrar aos não indígenas sua forma de trabalhar, bem como em despertar a atenção dos mais jovens, que hoje em dia “não se interessam mais em fazer incursões na floresta (*wayumi*) e coletar *përisi*, cipó, caranguejo e outros alimentos” (Yanomami *et al* 2019: 18). O livro é tido, inclusive, como uma herança pra geração mais nova. Vale notar que o desejo de reavivar a curiosidade dos jovens ocorre em um contexto onde o garimpo aparece como uma das poucas fontes de renda, aliciando-os a trabalhar com o ouro. E, assim, é preciso enfrentá-lo não só por meio da crítica à destruição que ele certamente causa, mas também estimulando outras atividades que sirvam de alternativa econômica. Nesse sentido, a confecção e comercialização de cestos se mostra vantajosa, pois alia a necessidade de recursos financeiros a uma prática cotidiana que guarda relações com diversos saberes do mundo yanomami, a mitologia, o xamanismo e o conhecimento da floresta.

A pesquisa intercultural parece, então, ser um ponto de confluência de múltiplos interesses. Da parte das yanomami, o interesse em registrar as práticas das mais velhas para as novas gerações, valorizando e cultivando o conhecimento yanomami tanto no contexto comunitário como diante do mundo não indígena, que julga que o *përisi* é um plástico que tira a beleza dos cestos. Da parte dos pesquisadores do INPA, o interesse no registro e descrição de uma nova espécie de fungo e uma oportunidade de aprender sobre onde ela é encontrada, em quais condições, associada a que tipo de plantas.

Nas palavras de Floriza, esse encontro

Foi muito bom, teve muita participação de jovens, de homens, mulheres. Foi muito bom pra poder sair um livro rico, cheio de informações e riquezas. Quem ver esse livro... leiam, vejam o que tem de lindo, de bonito dentro da natureza, que a gente mesmo pode descobrir! Nós, estudantes, que podemos ser pesquisadores da nossa própria cultura, da nossa própria floresta. Foi uma coisa que nós fizemos, né. Nós, mulheres, não estudadas. Elas foram as próprias pesquisadoras. As próprias artesãs que ajudaram a fazer essa pesquisa, porque elas conheciam, sabiam onde que nasce o *përisi*, qual a época. Isso daí somente elas mesmo sabem. Quem mora lá é que sabe o que tem dentro da mata onde a pessoa vive. (Floriza Yanomami)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Ver nota 5.

Uma qualidade marcante dessa publicação está no entrelaçamento das narrativas, além do fato de estar escrita em três línguas: yanomami, português e inglês, nessa ordem. O livro foi, na verdade, escrito em yanomami (uma das seis línguas da família linguística yanomami) e traduzido posteriormente ao português — a parte em inglês corresponde apenas ao registro da nova espécie. Esse é um dos livros da série “Saberes da Floresta Yanomami” que foi traduzido para a língua dos *napë* e se tornou bilíngue. Outros livros da coleção foram publicados apenas na língua yanomami, porque visam o uso no contexto da educação intercultural, por exemplo. A tradução para o português também revela certa intenção de tornar algo público para além das fronteiras da aldeia.

A princípio somos apresentados ao *përisi* pela perspectiva científica, mas em um estilo coloquial que dispensa o linguajar acadêmico (“segundo os biólogos, ...”), e, em seguida, pela explicação yanomami propriamente dita (“para nós Yanomami, ...”). Por fim, nas últimas páginas do livro, há o registro formal da nova espécie — obrigatoriamente em inglês, de acordo com as normas internacionais de catalogação, que incluem também a comparação com outras espécies do mesmo gênero, a utilização de imagens de microscópio, a caracterização minuciosa da morfologia, etc.

Por um lado,

o *përisi* é um fio preto longo e muito resistente que usamos para enfeitar nossa cestaria. Este fio preto é uma estrutura de crescimento do fungo que descrevemos nesse livro [...]. Tal estrutura é chamada rizomorfo, usada para se espalhar entre as folhas caídas e paus podres pela serrapilheira da floresta. [...] O *përisi* produz pequenos cogumelos para se reproduzir. [...] Embaixo do chapéu vemos pequenas lâminas que são chamadas de lamelas, onde são produzidos esporos bem pequenos, que são como as sementes nas plantas, que dão origem a novos indivíduos (Yanomami *et al* 2019: 22).

Mas, de certa forma, isso não impede que ele possa ser *também outra coisa*:

Para nós Yanomami existe a protetora da floresta, cujo cabelo é o cipó *too toto* e o *përisi* são seus pelos pubianos, sendo que os insetos, aranhas e cobras que vivem na serrapilheira são seus piolhos. Ela protege os recursos da floresta [...] Quando estamos na mata coletando, os xamãs trabalham para distrair a atenção da protetora, para que ela não nos veja nem nos sinta tirando seus pelos e cabelos e, assim, possamos coletar nossa matéria-prima. [...] Para não ofender a protetora, nós fazemos um rodízio das áreas onde coletamos o *përisi*. (Yanomami *et al* 2019: 23).



Vemos então como uma coisa pode ser, *ao mesmo tempo*, a estrutura de crescimento de um fungo e o pelo pubiano da protetora da floresta. Isso remete à noção de equívoco, proposta por Eduardo Viveiros de Castro (2004). Para o autor, um equívoco é quando usamos a mesma palavra para designar coisas que, de fato, não são as mesmas. O equívoco ocorre em situações onde há mais de uma perspectiva em jogo, e que são necessariamente divergentes uma vez que “não dizem respeito a modos imaginários de ver o mundo, mas aos mundos *reais* que estão sendo vistos” (Viveiros de Castro 2015: 91, grifo do autor). O conceito de equívoco insere-se na discussão sobre o multinaturalismo (oposto à noção de multiculturalismo). Se o último fala sobre as diferentes formas de pensar (culturas) uma mesma realidade (natureza), o primeiro, ao contrário, versa sobre os diferentes mundos vistos todos pela mesma cultura (a perspectiva humana compartilhada com outros seres).

Ampliando a abrangência dessa equivocação entre o pensamento yanomami e científico, somos apresentados à “família” do *përisi*: sua “mãe”, uma florzinha pequena e branca, é o principal indicador da presença do fungo no meio da mata (Yanomami *et al*, 2019: 32). É através de sua “mãe” que as Yanomami conseguem encontrá-lo, visto que se trata de um fiozinho preto bem fino e difícil de ver na serrapilheira. Não obstante, a “mãe do *përisi*” pertence a outra espécie de fungo, chamada *Polyporus sp*. As mulheres yanomami pontuam também que

segundo os biólogos, o *përisi* é parente distante dos cogumelos que colhemos para comer como o *sikõmiãsiki* (*Hydnopolyporus fimbriatus*), *ãtamakeki* (*Polyporus philippinensis*), [...]. Outros fungos parentes mais próximos do *përisi* podem produzir rizomorfos, mas não são tão resistentes e por isso não utilizamos para enfeitar as cestarias (Yanomami *et al* 2019: 23).

Notemos que o ponto de vista, na citação acima, é o das mulheres yanomami. O livro é todo escrito no na primeira pessoa do plural que remete a elas, e não aos parceiros do INPA. Então, mesmo que a narrativa se misture, muitas vezes, com a explicação científica, não o faz sem explicitar os termos de uns e de outros, mostrando as diferenças para compor *a partir* delas uma compreensão que mantém o protagonismo das Yanomami. Essa polifonia carrega a potência de manter laços com ambas as explicações. O “parente distante” pode designar tanto a diferença de espécies, citadas pelos nomes em latim, quanto as relações de afinidade do fungo entendido enquanto pessoa. No sistema taxonômico de Lineu, “família” é um táxon que agrupa um conjunto de gêneros de uma espécie. Mas “família”, bem sabemos, comumente caracteriza

simplesmente as relações de parentesco entre pessoas. E o *përisi* não é apenas um fungo, mas também o pelo pubiano da protetora da floresta, isto é, parte de seu corpo, do corpo de um sujeito que tem parentes, como nós.

A homonímia, então, comunica pela diferença, criando um terreno comum para o diálogo que, no fundo, não é realmente comum — daí a equivocidade. Para Viveiros de Castro (2004; 2015), o equívoco não impede a relação, mas, ao contrário, é o que permite que a relação seja feita: é o fundamento da relação intercultural, na qual a diferença linguística atinge seu grau máximo. Por isso, serve como uma ferramenta de objetificação que possibilita a comunicação entre mundos díspares, opondo-se, por isso, ao unívoco, onde há apenas *um* ponto de vista correto. Essa forma de comunicação abarca as multiplicidades em jogo e forja um espaço no qual a interlocução é possível.

Mauro Almeida também se debruça sobre essa questão, colocando as diferenças entre mundos em termos ontológicos e sublinhando os conflitos e disputas subjacentes. Segundo sua definição, “ontologias são um acervo de *pressupostos sobre o que existe*” (2013: 9, grifo do autor), que organizam e dão sentido ao que é observado empiricamente. Cada ontologia dispõe de indícios que corroboram a existência ou não de certos entes. Assim, o conhecimento não é apenas epistemológico (relativo às formas de conhecer), mas também ontológico (relativo ao que se pressupõe que existe). É uma vez que envolve confrontos entre mundos possíveis, o conhecimento pode ser entendido na chave de uma ontologia política, porque “o que está em jogo é a *existência de entes* no sentido pragmático” (2013: 22, grifo do autor). É realmente uma questão de vida ou morte.

Almeida sugere que “nos conflitos ontológicos, há coalizões e há alianças possíveis” (2013: 22) que não implicam a subordinação de um pressuposto a outro. Ainda que as ontologias não coincidam, elas podem ser confrontadas empiricamente através de “encontros pragmáticos” com os entes que postulam. Nesse sentido, um encontro pragmático com um ente na floresta tem o mesmo valor de um experimento laboratorial, uma vez que ambos se dão por meio de instrumentos e procedimentos adequados que possibilitam acessar certa entidade-conceito (por exemplo, um corpo preparado de xamã, que permite ver os espíritos, e um microscópio, que permite ver as hifas de um fungo). O autor fala da multiplicação de ontologias, opondo-se à ontologia minimalista que afirma que só existe aquilo para o que meu dedo aponta. Além disso, nos lembra que há redes que estão contestando a pretensão moderna de uma ontologia universal dominante, redes que aliam floresta e cidade, humanos e não humanos, mensagem orais e fluxos

digitais. Seria esse o caso da rede que une Yanomamis, cientistas, fungos, espíritos, *përisi*, regimes de oralidade e de escrita?

No início da descrição morfológica do *Marasmius yanomami*, os micólogos afirmam que

A forma como o *përisi* é recolhido, as estratégias de manejo dos recursos naturais e a utilização dos rizomorfos juntamente com os mitos e desenhos trançados nos cestos, introduziram-nos um novo e excepcional conhecimento etnomicológico das mulheres yanomami. (Yanomami *et al* 2019: 58)<sup>8</sup>

Esse conhecimento etnomicológico está expresso tanto na atenção à ecologia do *përisi* (aos seus parentes), quanto pelas práticas de manejo utilizadas. Ao explicar como coletar o *përisi*, o livro reitera a importância de não arrancar todos os fios, para que ele possa continuar crescendo. Ademais, apesar das mulheres conhecerem muitos lugares onde podem encontrá-lo, só vão àqueles onde ele já está maior, porque preferem deixá-lo crescer bastante antes da coleta, a fim de evitar que a protetora da floresta fique brava. Há a necessidade da negociação xamânica durante o processo e também a necessidade de revezar as áreas de coleta e as áreas reservadas para o roçado, porque o rodízio permite que o *përisi* se mantenha vivo. Dessa forma, a ontologia Yanomami prescreve um manejo que envolve diversas atitudes de cuidado em relação aos espíritos, não previstas pela ontologia científica porque parte da existência de um ente não pressuposto pela ciência. Mas em que pese o conflito ontológico, as estratégias de manejo podem ser confrontadas pragmaticamente dando lugar a possíveis alianças.

À medida que avanço pelas páginas desse livro, me pergunto quais as implicações dessa composição de saberes. De longe, me resta apenas a especulação. E chamo Isabelle Stengers para me ajudar a pensar.

Quando Stengers (2018a) nos apresenta seu conceito de *cosmopolítica*, a autora começa por diferenciá-lo do cosmopolitismo kantiano. Apesar de manter o termo, explicita sua trajetória e o abre a torções conceituais. Se, para Kant, o cosmopolitismo estava intimamente relacionado a uma noção de um mundo comum em paz perpétua, para Stengers o “cosmos” adquire um sentido oposto à ideia de uma terra unificada. A paz de que fala Stengers, ao contrário, é sempre a paz possível, feita a cada vez e não de uma vez por todas — diplomática. A inserção do

---

<sup>8</sup> No original: “A forma como os *përisi* são recolhidos, as estratégias de manejo dos recursos naturais e a utilização dos rizomorfos juntamente com os mitos e desenhos trançados nos cestos, introduziram-nos um novo e excepcional conhecimento etnomicológico das mulheres Yanomami” (Yanomami *et al*, 2019: 58).

“cosmos” na política, para ela, não supõe um mundo único mas, pelo contrário, a possibilidade de que existam diversos mundos a serem considerados no fazer político.

O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. (Stengers 2018a: 446)

Nesse sentido, a cosmopolítica abarca as práticas científicas, uma vez que as ciências ditas modernas atendem à questão política por excelência: quem pode representar o quê, ser porta-voz de quê? A autora argumenta que a ciência, ao se colocar enquanto a chave universal neutra, detentora exclusiva do conhecimento legítimo sobre o mundo, ignora aquilo que desestabiliza sua autoridade, que não opera segundo os mesmos pressupostos. E a questão cosmopolítica é justamente pensar o encontro entre heterogêneos *enquanto* heterogêneos, sem uma transcendência capaz de unificá-los. Ocupar o lugar da divergência é um ato (cosmo)político. Não se trata de mudar o pensamento em si, e sim a maneira como ele se apresenta — sua pretensão universal. Tampouco se trata de uma solução milagrosa que tem o poder de colocar todos de acordo. Não há garantias, não estamos em um conto de fadas. A eficácia cosmopolítica não é da ordem da resposta, mas da ativação de um regime de pensamento: uma certa “arte da heterogeneidade” (2018a: 460).

Ainda que, em outro artigo, a autora tenha afirmado que concebeu a proposição cosmopolítica enquanto uma filósofa europeia, e não como uma antropóloga decolonial (Stengers 2018b: 93), é certo que essa ideia há muito ganhou novas conotações, aproximando-se das discussões etnológicas justamente por sua produtividade conceitual em múltiplos contextos. Sua discussão abre caminhos por onde pensar o encontro entre as práticas científicas e as práticas yanomami.

Marina Vieira, uma assessora do Instituto Socioambiental que intermediou o encontro entre os pesquisadores do INPA e as mulheres yanomami relata que

A gente levou as Yanomami pra Manaus, pra conhecerem no laboratório o que era o trabalho desses pesquisadores com fungos, a partir dessa perspectiva da ciência não indígena. E elas, depois, levaram os pesquisadores pro mato pra

mostrar o que é o *përisi* a partir da perspectiva delas, do conhecimento delas.  
(Marina Vieira)<sup>9</sup>

Será que tal pesquisa intercultural pode ser entendida na chave de uma “arte da heterogeneidade”? Por um lado, as explicações se sobrepõem e se misturam até certo ponto, mantendo as divergências. Mas por outro lado, fica no ar uma sensação de que o pensamento yanomami é o único, de fato, a fazer “concessões”, a assumir como supostamente verdadeira a explicação do outro. Talvez permaneça uma assimetria, uma vez que a micologia pode possivelmente “tolerar” as palavras yanomami, sem necessariamente levá-las a sério. É necessário repensar a tolerância se quisermos fugir ao poder colonizador da ciência, pois aquilo que se tolera é, muitas vezes, relegado ao âmbito da crença, ao invés de ser visto como pertencente à ordem da realidade (Stengers 2017). Mas até que ponto estamos abertos a incluir os espíritos nas nossas reflexões? Os saberes yanomami, quiçá até mesmo os saberes ameríndios de maneira geral, são fundados a partir das relações com esses espíritos — e não há uma “essência” desse conhecimento que esteja separada de tais entes. De toda forma, a coexistência entre mundos, nesse caso específico, não tem outro fim senão o registro de uma espécie e de uma prática, e nenhuma deliberação precisa ser feita em relação a qual dos lados deve se sobrepor.

Uma outra ferramenta conceitual interessante para abordar essa questão é a noção de “ecologia das práticas” (Stengers, 2005), que propõe pensar as coisas em seu contexto, ou seja, considerando o ambiente no qual as práticas são acionadas — ecologia. As práticas das yanomami tem como ambiente a floresta e as relações com ela, e as práticas dos micólogos têm como ambiente o laboratório e biblioteca. A ecologia aponta para as inter-relações, que não são apenas predatórias, mas também possivelmente simbióticas. Sem dúvida, a regra geral é o conflito de interesses, mas Stengers objeta que as simbioses é que constituem os eventos realmente notáveis. “Simbiose” entendida como um processo coevolutivo que cria conexões entre interesses que podem até divergir, mas cujos entes potencialmente irão se referir um ao outro, a precisar um do outro, cada um pelas suas próprias razões (Stengers 2018b: 91).

E, como coloca Stengers, para pensar as práticas *através* da divergência, é preciso, antes, resistir à tentação da Verdade. Entra em cena, novamente, o diplomata. Mas a diplomacia aqui não faz referência a qualquer noção de boa-vontade ou de um entendimento intersubjetivo, uma

---

<sup>9</sup> Ver nota 5.

vez que cada parte manterá, para si, sua própria versão do acordo (de certa forma, o *përisi* não é o mesmo que *Marasmius yanomami*). A diplomacia, argumenta Stengers, fala de uma certa “tecnologia do pertencimento” (2005: 193, tradução minha), que considera aquilo que restringe os protagonistas e leva em conta os valores que os comprometem. O sucesso diplomático, então, diz respeito à produção de uma nova proposição que articula a contradição entre as partes (que, de outra forma, as levaria à guerra) por meio de uma ligeira modificação das restrições que o pertencimento coloca. A contradição “e/ou” transforma-se em um contraste “e, e”.

Passemos então às palavras da micóloga Noêmia Ishikawa, do INPA, que participou da pesquisa, na intenção de elucidar um pouco o outro mundo implicado. Ishikawa, em uma conversa *online* sobre mulheres na ciência, falou sobre a experiência da pesquisa intercultural:

A gente tem muitas mulheres cientistas na floresta, mas são cientistas em outras métricas. [...] Eu mesma achei que [o *përisi*] era plástico numa cestinha que eu tenho aqui há mais de 15 anos. [...] A gente, o Jadson [Oliveira] e eu, fomos chamados para lá pra tentar desvendar o que era esse preto, porque soubemos que era um fungo. Aí todo o estudo de taxonomia, tudo que a gente sabe de fungo, a gente levou na nossa cabeça e fomos para lá. [Mas] foram elas [as Yanomami] que foram pra mata, viram esse fio, encontraram um jeito de processar, fizeram uma arte. E sem saber o nome do fungo, sem saber sequer que era fungo, elas fizeram a ciência delas. E repetem, sabem os sinais da mata para encontrar. Então eu acho que elas são cientistas da floresta e, *quando somou com a nossa ciência, a gente pôde contribuir com uma pequena parte, que é dar o nome científico*. E publicar esse livro aqui, que agora a gente consegue distribuir para as pessoas e ajudar na venda dessa cestaria [...]. Eu acho que é um outro momento. [...] Eu gosto muito disso, quando a nossa ciência feita aqui na cidade serve pra criar renda para essas pessoas na floresta. (Noêmia Ishikawa)<sup>10</sup>

A pesquisadora transparece uma preocupação com as consequências do seu trabalho, afirmando sua disposição em “somar” com a “ciência das yanomami” para ajudá-las a vender os cestos. Soa quase como uma inversão momentânea da hierarquia: se o discurso científico hegemônico coloca o saber indígena como uma contribuição ao seu próprio projeto de conhecimento, aqui Ishikawa fala do subsídio que a ciência pode dar para atender aos interesses Yanomami.

Sua fala me remete, mais uma vez, às palavras de Stengers. Desta vez, sobre aquilo que Stengers chama de *desaceleração da ciência*: “cientistas interessados não simplesmente em

---

<sup>10</sup> Em uma live feita no canal 500 mulheres cientistas - Manaus no instagram (@500wsmanaus), realizada em 26/06/2021, disponível no link: [https://www.instagram.com/tv/CqmenkoHftX/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link](https://www.instagram.com/tv/CqmenkoHftX/?utm_source=ig_web_copy_link). Visto em 07/11/2021.

tirar um tempo para pensar, eles próprios, sobre as consequências [de suas práticas], mas sobretudo cientistas interessados no mundo onde essas consequências irão ocorrer” (2016: 163). Essa desaceleração seria um caminho para pensar os limites da prática científica sem a necessidade de uma crítica frontal que, para Stengers, é o que causou a chamada “Guerra das Ciências”. Nessa “guerra”, a discussão crítica sobre alguns temas — como a pretensão de universalidade, por exemplo — foi feita de uma forma que fechou os cientistas das *hard sciences* a qualquer objeção por parte dos estudos sociais da ciência, os *science studies*. Stengers afirma que, sentindo-se ameaçados, uma vez que sua vida (de pesquisadores) depende disso, os físicos se uniram aos outros cientistas naturais para se defender com as armas da autoridade que de fato gozam, sem precisar considerar o que estava sendo dito nas análises. Nesse sentido, nossa crítica, para ser eficaz, deve saber como se dirigir às pessoas cuja vida também está em jogo, visando construir, efetivamente, um diálogo entre práticas divergentes. Trata-se de pensar as ciências no plural, na ecologia possível considerando o ambiente e o comportamento, numa abordagem eto-ecológica (Stengers 2018a: 452).

No livro sobre o *përisi*, as Yanomami parecem passar ao largo da divisão natureza-cultura, base das ciências ditas modernas, mas de alguma maneira também a seguem e, às vezes, a rejeitam abertamente, em consonância com o contexto descrito por Cadena (2015) em relação aos runakuna do Peru. Assim como no caso dos interlocutores de Cadena, é possível afirmar que este livro “se recusa a convergir com a divisão hegemônica ao mesmo tempo em que participa dela” (2015: 281, tradução minha). E percorrendo toda uma distância entre as formas de pensamento dos *napë* e dos Yanomami, as mulheres de Maturacá articularam diversas dimensões em um livro que é ao mesmo tempo moderno, indígena, científico, cosmopolítico, artístico, ecológico. Ao meu ver, com isso, elas acabam “proliferando a multiplicidade”, como diria Viveiros de Castro. Para ele, aludindo a Derrida, tal multiplicação não fala de “pregar a abolição da fronteira que une-separa ‘linguagem’ e ‘mundo’, ‘pessoas’ e ‘coisas’, ‘nós’ e ‘eles’, ‘humanos’ e ‘não-humanos’ [...] mas sim de ‘irreduzir’ e ‘imprecisar’ essa fronteira, contorcendo sua linha divisória” (2015: 28).

O desentendimento ontológico, para Cadena (2015), não garante nada além da ausência de monotonia, mas a criatividade da divergência possibilita análises que complicam a separação entre o moderno e o não-moderno, proliferando a multiplicidade. Cadena aposta que, ao sublinhar as diferenças radicais, a manifestação da divergência acabe, finalmente, forçando o reconhecimento público da política ontológica que jaz nas entrelinhas de tudo que fazemos. Tal

desentendimento não busca uma totalização, mas, pelo contrário, o cultivo da diversidade. A paz entre as duas visões não precisa ser eterna, mas uma paz possível, ainda que provisória (Stengers 2018a). Como bem colocou Viveiros de Castro:

A bandeira da diversidade real aponta para o futuro, para uma diferença diferenciante, um devir onde não é apenas o plural (a variedade sob o comando de uma unidade superior), mas o múltiplo (a variação complexa que não se deixa totalizar por uma transcendência) que está em jogo. (Viveiros de Castro 2011: 9)

Para finalizar, gostaria de trazer algumas considerações em diálogo com a etnografia de Leon Goulart (2020) sobre o projeto de turismo proposto pela comunidade yanomami de Maturacá, a mesma na qual foi feita a pesquisa intercultural sobre o *përisi*. Para os Yanomami, *Yaripo* é o nome das montanhas sagradas onde vivem os espíritos, também conhecidas pelo nome de Pico da Neblina. Essa região da TIY está sobreposta ao Parque Nacional Pico da Neblina, sob gestão do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), uma entidade federal de gestão de áreas protegidas. Em seu trabalho, Goulart discute os conflitos ontológicos entre os Yanomami e os órgãos reguladores do Estado na elaboração do projeto de turismo comunitário.

O projeto prevê a contação de histórias e mitos relativos ao *Yaripo* para os visitantes, incluindo assim uma dimensão “cultural” na proposta turística. Como já dito anteriormente, o contexto local é marcado pelo desinteresse dos jovens nas práticas ditas tradicionais e os interlocutores de Goulart afirmam que a nova geração está “virando branco” (*napëprou*). Nas palavras de uma liderança, “a expressão *napëprou* faz referência aos ‘que não querem mais aprender sua cultura, a fazer festa e andar no mato; só usam coisas do homem branco’” (Goulart, 2020: 128). O autor nota que essa questão é colocada em termos processuais (o sufixo “*prou*” fala de um vir-a-ser), que remetem à noção de devir, um movimento em uma direção que nunca, de fato, se realiza. Nesse cenário, Goulart relata que uma das expectativas dos yanomami em relação ao projeto de turismo é que ele possa fortalecer a recuperação de um conhecimento cuidado pelos mais velhos, tendo em vista a transformação *napëprou* da juventude — um saber sobre os antepassados, a floresta e os espíritos que nela habitam, que antes era transmitido por outros meios (2020: 119).



Para Valdemar, com o Projeto *Yaripo*, os Yanonami poderão ‘aprender’ com os ‘conhecimentos’ dos *napë* para ‘melhorar’ o conhecimento local e seus modos de ‘cuidar’ da ‘floresta e do território’ [...] sem deixar de lado a ‘cultura’ yanonami. Embora se trate de um processo ainda em fase inicial, [...] tudo indica que os jovens e a geração que ocupa a maioria das posições das associações almejam manejar as ‘coisas dos brancos’ para produzir algo *yanonami*, isto é, ‘aprender’ os conhecimentos alheios sem deixar de lado sua própria ‘cultura’. (Goulart 2020: 128)

## Considerações finais

As comunidades yanomami da região de Maturacá vêm desenvolvendo diversos projetos que as colocam em relação direta com o mundo não indígena. Em alguma medida, essa relação foi imposta há muito tempo (pelo Estado, pelas missões religiosas, pelas invasões) e tem diversas consequências. Nesse contexto, como argumentei no início, me parece que a composição de parcerias também busca atender interesses internos, como a retomada da curiosidade dos jovens pelos conhecimentos dos mais velhos. A publicação do livro sobre o *përisi* se insere nesse processo de valorização. Seria possível que, em tal ambiente, a ciência pudesse servir tanto aos propósitos “modernos” quanto aos propósitos “yanomami”? Cada um a seu modo, respondendo aos seus próprios interesses, seria capaz de criar uma ponte com o outro, para que ambos possam alcançar algo, mesmo que esse algo a ser alcançado não seja igual? O que ocorre quando se reconhece que há interesses “incomuns” — interesses mútuos que não são os mesmos? Como dialogar com o outro e, ao mesmo tempo, manter relações com aquilo que nos faz ser o que somos?

Um “mundo de muitos mundos” (Blaser; Cadena 2018) talvez não seja uma criação de uma vez por todas. Talvez seja algo como uma diplomacia que se faz a cada vez, com entes múltiplos que se encontram em momentos e lugares situados. Haraway nos lembra que “nada está conectado a tudo. Tudo está conectado a algo” (2016: 32). Em tempos perigosos, contar pequenas histórias é também falar sobre o florescimento possível. Sem dúvida, a ciência goza, na sociedade geral, de muito mais prestígio do que o conhecimento yanomami. Mas no microcosmos da pesquisa intercultural, da publicação de seus resultados, há uma possibilidade para uma suspensão momentânea dessa hierarquia. Um momento de suspensão, que se, por um lado, não parece mudar muito o quadro mais amplo dessa disputa, tema de tantas reflexões, por outro acaba operando uma brecha, uma sutil redistribuição de forças. Para Stengers (2017), a Ciência, no singular e com “C” maiúsculo, pode realmente ser descrita como uma prática

propensa a traduzir tudo o que existe em termos de racionalidade e objetividade, uma prática afeita ao poder colonizador ao qual precisamos resistir. Todavia, há algo no trabalho ativo dos cientistas que nos permite, ou mesmo exige, pensar em termos de “realizações científicas” ao invés de “Ciência” — e, assim, podemos falar da “aventura das ciências” (2017: 4), pensadas no plural e com “c” minúsculo.

### Referências:

ALMEIDA, Mauro. 2014. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*. São Carlos, 5(1), 7-28.

BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la (org). 2018. “Introduction. Pluriverse — proposals for a World of Many Worlds”. *A world of many worlds*. Durham and London: Duke University Press.

CADENA, Marisol de la. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham e Londres, Duke University Press.

GOULART, Leon Terceiro. 2020. Os Yanonami e o projeto Yaripo: transformações e turismo em Maturacá. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos.

HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Duke University Press, Durham and London, 296p.

STENGERS, Isabelle. 2005. “Introductory notes on an ecology of practices”. *Cultural Studies Review*, 11(1),183-196.

STENGERS, Isabelle. 2016. “Uma ciência triste é aquela em que não se dança: conversações com Isabelle Stengers”. [Entrevista concedida a] PINHEIRO, Jamille; BORBA, Maria; VANZOLINI, Marina; SZTUTMAN, Renato; SHAVELZON, Salvador. *Revista de Antropologia*. São Paulo, Online, 59(2): 155-186.

STENGERS, Isabelle. 2017. “Reativar o animismo”. *Cadernos de leitura*, Chão da Feira, 62. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>.

STENGERS, Isabelle. 2018a. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-464.

STENGERS, Isabelle. 2018b. “The challenge of ontological politics”. BLASER; CADENA (org). *A world of many worlds*. Durham and London: Duke University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 2(1): 3-21.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. “Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva”. *Sopro, Cultura e Barbárie*, 51: 2-10. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n51scribd.pdf>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

YANOMAMI, Floriza; VIEIRA, Marina; ISHIKAWA, Noemia (org.). 2019. *Përisi: o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Associação de Mulheres Kumirãyõma (Saberes da Floresta, v. 18).