

ANCESTRALIDADE INDÍGENA E EPISTEMOLOGIA BUDISTA
DA VACUIDADE

JACQUES GAUTHIER*

Centro Universitário Jorge Amado, Salvador, Bahia, Brasil

Resumo: Após justificar o agnosticismo como posição filosófica certa em pesquisas interculturais, por respeitar as crenças epistemológicas e os caminhos metodológicos do outro, o autor, com os pensadores da *decolonialidade* do saber, valoriza os conhecimentos indígenas como científicos e estuda as semelhanças e diferenças entre ciências eurodescendente e indígena, numa perspectiva de dialogicidade e interculturalidade crítica. O uso da ayahuasca como planta doutora exigiu uma ruptura epistemológica no mundo cognitivo indígena. Mas, além da interculturalidade com respeito mútuo aos fundamentos epistemológicos do outro, encontram-se no filósofo budista Nâgârjuna as bases para uma *epistemologia transcultural da vacuidade*, mais ampla que as epistemologias regionais euro ou americano-descendentes, que o autor articula com a sociopoética que criou e as pesquisas de Simondon, Deleuze e Guattari.

PALAVRAS CHAVE: BUDISMO, DECOLONIALIDADE, EPISTEMOLOGIA, PESQUISA INTERCULTURAL, SOCIOPOÉTICA

Abstract: *After justifying agnosticism as a good philosophical position in intercultural research, which respects the epistemological beliefs and the methodological ways of the other, the author, with the thinkers of decoloniality of*

* jacques.jupaty@terra.com.br

knowledge, valorizes the indigenous knowledge as a scientific one and studies the similitude and difference between Euro-descendent and native science, in a dialogical, intercultural and critical view. The use of ayahuasca as a doctor-plant required an epistemological rupture in the native cognitive world. But, beyond the interculturality, with mutual respect to the epistemological fundaments of the other, exists in the Buddhist philosophy of Nâgârjuna the basis for a transcultural epistemology of vacuity, larger than the regional Euro or American-descendent epistemologies, that the author articulates with sociopoetics that created and the research of Simondon, Deleuze e Guattari.

KEY WORDS: BUDDHISM, DECOLONIALITY, EPISTEMOLOGY, INTERCULTURAL RESEARCH, SOCIOPOETICS

O AGNOSTICISMO FILOSÓFICO, PARA ACOLHER A DIFERENÇA

Demorei muito para chegar a essa idéia bem simples: se eu quiser, se você quiser, se nós quisermos praticar a pesquisa intercultural, devemos suspender nossas crenças sobre os fundamentos da realidade e do saber.

Resistir e inovar na área da produção do conhecimento científico exige de nós uma forma de limpeza mental, uma forma de iniciação. Primeiro, há de desconstruir o que foi enraizado em nós, esvaziar o que enche nossas mentes, para se disponibilizar a acolher a diferença. No meu caso, formado pela academia eurodescendente, minha tarefa é de sair das crenças filosóficas que deram fundamentação e orientaram as pesquisas científicas durante séculos, apesar do êxito dessas pesquisas em atingirem o alvo que se deram. A fundamentação em questão, da crença na qual há de se livrar, é simples: é o *materialismo filosófico*, que considera que a matéria, independentemente do espírito, se organiza em graus de complexidade diferenciados segundo as ciências (sendo mais complexa nas ciências do ser humano e da sociedade que nas ciências da natureza). O espírito (humano), aí, vem se opondo à matéria, distanciando-se dela e construindo-a como um objeto separado, independente dele, cognoscível pelas leis da física e da química, complexificadas em ordens superiores quando se trata da biologia, e ainda mais, da sociologia ou da psicologia.

Philippe Descola (2005) chama de *naturalismo* essa posição filosófica criada por pensadores europeus, principalmente a partir da idade moderna. Ela favoreceu o nascimento e desenvolvimento rápido das ciências eurodescendentes que conhecemos. Mas segundo esse autor, existem três outras maneiras de fazer ciência na espécie humana: o *totemismo*, característico da forma do pensamento de povos do Pacífico, onde a sociedade, com suas regras matrimoniais, é organizada a partir da crença na filiação dos clãs a partir de uma espécie, animal ou vegetal, mítica; o *analogismo*, que encontramos em sociedades estatais da Ásia e das montanhas da América Central e do Sul bem como em muitas sociedades africanas, aqui, no ser humano, na natureza, nas artes, na sociedade etcetera, ressoam características comuns (é só pensar nas propriedades dos orixás no candomblé ou no pensamento taoísta na China antiga); por fim, o que Descola chama de *animismo* e que preferiria chamar de *xamanismo*, onde minerais, vegetais e animais se comunicam como indivíduos com o ser humano e onde existe amplo poder de metamorfose entre os seres desses reinos com a espécie humana.

A tese de Descola é que não devemos hierarquizar essas formas de pensamento. Diferenciar sim, hierarquizar, não. Acrescentarei: foi erro e crime por parte da Europa colonizadora de desprezar, marginalizar e tentar erradicar o pensamento xamanístico. Hoje, de maneira meio ridícula (mas é melhor tarde que nunca), muitos entre os eurodescendentes procuram no xamanismo o que a Europa quase unanimemente matou durante séculos: o respeito à Natureza, à Terra-Mãe. A crítica de Descola não é política, e sim científica: em bom cientista, ele critica seu mestre Claude Lévi-Strauss por ter construído de maneira naturalista, ou seja, ingenuamente eurodescendente, a oposição entre natureza e cultura como matriz de todos os mitos da humanidade, sem ouvir o que diziam seus informadores indígenas brasileiros ou peruanos. Com efeito, para os xamãs, não existe falha nenhuma entre natureza e cultura: os animais possuem sua cultura, seus costumes e podem se metamorfosear em seres humanos, da mesma maneira que o xamã pode se metamorfosear em animal. Uma mesma energia atravessa o cosmo, e se individualiza em seres e qualidades singulares. Pelo sonho ou pela ingestão de plantas enteógenas (ou seja, que criam o sentimento do divino em nós, como faz a Ayahuasca), o ser humano pode aprender a ciência que já existe na natureza, nos reinos mineral, vegetal e animal.

Assim, quando encontro, em pesquisas interculturais, um ou uma pajé (xamã) que acredita que tudo no universo é produzido pelo Espírito universal da natureza e, dentro dele, por espíritos particularizados (notadamente, em rochas, plantas e animais), uma condição básica da produção conjunta e respeitosa do conhecimento é que eu abandone minha crença materialista e aceite ouvir carinhosamente as palavras-com-fundamentação-espiritual pelas quais esse ou essa pajé expõem seus conhecimentos, explica os efeitos de cura, por exemplo, de tal ou qual planta, e explicita os caminhos que o levaram a buscar e encontrar sua verdade. Da mesma maneira, o xamã vai provisoriamente esquecer suas crenças espirituais, no momento em que estiver ouvindo minhas razões explicativas materialistas, para ele poder trocar, mesmo, intensa e sensivelmente, comigo. Um exemplo: pode-se explicar os efeitos da Planta-doutora ayahuasca (etimologicamente, *o cipó dos mortos, dos ancestrais*, em língua quéchua), que mostra aos xamãs como curar o mundo dos seus males, materiais e espirituais, por mitos de origem do cipó *mariri* e da folha *chacrona* que compõem esse chá. Pode-se também analisar a composição química do chá e mostrar como os componentes do *mariri* e da *chacrona* catalisam seus efeitos,¹ permitindo assim ao cérebro ter acesso direto a conhecimentos inconscientes, normalmente velados em estados normais, não despertados pelo vegetal. O pensamento eurodescendente constrói uma explicação bioquímica e psicanalítica *naturalista* e materialista, enquanto o pensamento xamanístico elabora uma explicação mítica, espiritual, do mesmo fenômeno, dos mesmos efeitos.² É claro que, interculturalmente, é impossível preferir uma das explicações à outra.

Venho aqui insistindo no fato de que seria hipócrita acolher o saber sem acolher o caminho, o método que conduziu a esse saber, por mais estranho que ele pareça. Há de acolher o saber e o caminho, o método que gerou esse saber; por exemplo, o método de um ou uma pajé que me diz que teve, num

¹ Eis a explicação bioquímica: na Ayahuasca, os beta-carbolines *harmina* e THH (*tetra-hidroharmina*) são inibidores seletivos da mono-amina-oxidase (IMAO), logo, potentes antidepressores. Associados a um alcalóide, a DMT (*dimetilriptamina*), um análogo da serotonina produzida pelo cérebro e normalmente inativa por via oral, elas impedem sua degradação digestiva. Aí está potencializado o efeito da serotonina.

² Múltiplos são os mitos de origem da ayahuasca, em culturas amazônicas e nas religiões neo-cristãs que utilizam a ayahuasca.

sonho ou com a ajuda de uma planta enteógena, a visão espiritual da planta certa, que curará tal paciente de tal doença, ao ser colhida em tal hora do dia e preparada de tal maneira. Até, no meu caso, para entender melhor *as razões do diferente* e por falta de poder conversar com um pajé indígena aqui em Salvador, experimentei diretamente certos caminhos xamanísticos do saber e me acostumei, nas minhas pesquisas acadêmicas, a cruzar as interpretações teóricas dos dados de pesquisa legitimadas pelas ciências eurodescendentes (a partir dos grandes cientistas) com as interpretações dos mesmos dados, sugeridas pela ayahuasca, doutora legítima no universo científico indígena. Claro que tal procedimento sugere caminhos investigativos inesperados (dificilmente pensáveis a partir dos referenciais teóricos eurodescendentes) e amplifica o porte do conhecimento criado. Simetricamente, não é impossível que um ou uma xamã se interesse pela bioquímica da farmácia indígena e investigue caminhos teóricos dificilmente pensáveis no seu contexto cultural tradicional.

Portanto, se eu quiser formular filosoficamente a base epistemológica das pesquisas interculturais, vou dizer que somos *agnósticos*. Para podermos trocar, é necessário que, no momento da troca, não façamos nenhuma hipótese, nem espiritualista, nem materialista, sobre os princípios últimos do universo e do conhecimento. Deixamos vazio o lugar desse questionamento, no momento em que construímos, dialógica e interculturalmente, o conhecimento. É fácil mostrar que essa posição epistemológica é certa: ninguém pode comprovar que uma ou outra hipótese sobre as bases últimas do existir e do conhecer é verdadeira, e a outra, falsa. São crenças mesmas, que, em contextos culturais particulares e graças a procedimentos de pesquisa pacientemente estabelecidos em cada contexto, geram os saberes. Após a troca, cada um pode voltar ao seu contexto e aos seus procedimentos costumeiros, mas talvez, com uma pequena dúvida, um pouco de humor, um lugar, mesmo que pequeno, para o diferente, um lugar íntimo, protegido, para a visão e as razões do parceiro.

Mas, legitimamente, os leitores e leitoras podem me questionar sobre o uso que faço da palavra *ciência*, tanto no contexto xamanístico como naturalista (ou analógico, ou ainda, totêmico), pois, geralmente, é considerado científico o conhecimento que foi produzido ao obedecer às hipóteses materialistas de constituição do saber e ao seguir os procedimentos metodológicos de uma rigorosa experimentação, orientada pela ciência matemática.

A NOÇÃO DE CIÊNCIA

Um acontecimento histórico de porte universal orienta politicamente minha reflexão, em acordo com os pensadores da *decolonialidade do saber*. Conforme mostra Catherine Walsh (2009), na Bolívia e no Equador, foi necessária uma grande mudança política, com a participação de indígenas em instâncias supremas de poder, para que as Constituições desses países, pela primeira vez na história da humanidade, proclamassem a igual dignidade de todas as formas de conhecimentos, portanto, das ciências indígenas, afrodescendentes e eurodescendentes. Em consequência, foi possível ancorar nessas constituições os Direitos da Pacha Mama, da Terra-Mãe, também pela primeira vez na história da humanidade. Insisto sobre o fato de que as cosmovisões indígenas, por serem mais amplas que o saber analítico costumeiro da eurodescendência, ao contemplarem a interdependência universal das coisas e ao recusarem colocar o homem³ em posição de *mestre e dono da natureza* (Descartes), são mais potentes que a tradição científica eurodescendente para a compreensão da ecologia e para que possamos responder aos desafios do aquecimento global. Claro que a ciência de tradição eurodescendente está mudando, desconstruindo o paradigma cartesiano e aprendendo dos indígenas americanos. Mas o interessante será de ver até que ponto ela pode aprender dos indígenas sem também entrar num paradigma espiritual.

Aqui, utilizo a palavra *ciência* para caracterizar todo tipo de saber eficiente, independentemente das crenças das pessoas. Por exemplo, a acupuntura, apesar de não se poder entender fora do contexto filosófico do taoísmo (Eyssalet, 2003), é eficiente em pessoas que ignoram tudo do taoísmo. Pode-se dizer o mesmo da homeopatia, cuja eficiência independe da crença ou não dos pacientes no princípio da *analogia universal* oriunda dos alquimistas (ver Ruiz, 2002). Sempre em referência às práticas relacionadas ao *analogismo*, pode-se afirmar sem risco que a complexidade e eficiência do saber psicológico oriundo da cosmovisão iorubá vale a complexidade e eficiência do saber

³ Tinha escrito *o ser humano*, mas corriji: *o homem*, o macho. Não estou dominando nada, estou vivenciando agora o transe criador, e sempre recusei ter empregada doméstica ou mulher-empregada, e a louça suja vai se acumulando, e após a saída do transe vai ter muito trabalho em casa.

psicanalítico.⁴ Da mesma maneira e em referência ao *animismo* ou xamanismo, a fitoterapia indígena é eficiente independentemente das crenças dos que a praticam. E quem toma ayahuasca recebe visualizações (chamadas de *mirações*), que lhe dão conhecimentos espirituais, independentemente da sua crença ou não nos mitos dos indígenas ou das religiões que utilizam a ayahuasca (União do Vegetal, Santo Daime, Barquinha). É mais fácil, até, explicar o conhecimento do preparo e uso do curare pelos indígenas da Amazônia, que deu origem a todo o saber europeu da anestesia —por cópia, roubo intelectual sem direitos autorais— ao ouvi-los dizendo que a receita veio em sonho, inspirada pelos espíritos, do que explicá-los no âmbito da ciência naturalista, tão improvável era a coleta e perigoso o preparo (ver Narby, 1995).

Concordo com Isabelle Stengers (1993), que explora a *diferença* que se originou na criação das ciências a partir da Renascença e da idade moderna européias. Sabemos que os povos da China, entre outros países —nos quais podemos colocar povos do México atual e dos países andinos, conforme aponta Marcela Tovar Gómez (2010)— até esse período, desenvolveram em múltiplas áreas conhecimentos científicos e técnicos superiores aos da Europa. Mas com a matematização e formalização do saber e o uso sistemático do método experimental, os saberes científicos tornaram-se diferentes: afastaram-se do seu enraizamento filosófico-religioso e abriram-se à crítica ilimitada. O físico e filósofo Jean-Marie Lévy-Leblond expressa a singularidade da ciência experimental de maneira humorística e instigante, citando o poeta e dramaturgo Bertolt Brecht: “Haveria muitas vantagens em descrever a ciência como o permanente esforço em evidenciar o caráter não científico das afirmações científicas” (Lévy-leblond, 2009: 75).

Não há dúvida de que esse gosto infinito pela contradição e pela crítica distingue o saber científico eurodescendente de outras formas de saber, notadamente das enraizadas na ancestralidade, pois o mito coloca um limite originário à possibilidade de criticar (ver Horton *et al.*, 1990). Mas em toda

⁴ Meu caráter e minhas tendências não agir e ressoar aos encontros e desencontros da vida são orientados pelas características do orixá que fechou minha cabeça (por exemplo, Xangô, e, mais precisamente, Xangô Ayra, uma das numerosas qualidades de Xangô), temperados por outras energias, juntas, por exemplo, Oxalá e Iansã. No candomblé, uma das funções do mito é advertir espiritualmente a pessoa do que pode acontecer se não cuidar espiritualmente das energias que constituem seu *eu*.

forma de saber que chamamos de científico, existem duas características comuns: a coerência em relação às hipóteses constitutivas dessa disciplina e a busca da universalidade, não no sentido de querer dar uma interpretação absoluta e definitiva do universo (paranoia à qual os cientistas eurodescendentes renunciaram no século XX), mas no sentido de que seus resultados são válidos quaisquer que sejam as crenças e preferências de quem os examina. Neste sentido, as ciências oriundas das sociedades tradicionais também conhecem um processo de autonomização da sua base religiosa, que possui aquela paranoica pretensão, como toda religião, de explicar tudo. A universalidade supõe, de um lado, a validade dos conhecimentos produzidos em relação aos critérios estabelecidos na comunidade dos referidos cientistas e, de outro lado, a eficiência dos resultados obtidos, independentemente das crenças dos que utilizam esses resultados.

Proponho, logo, distinguir: de um lado, a ciência em geral, para caracterizar práticas de produção de conhecimento eficientes e universais que são legitimadas, a partir de critérios diferenciados, na sua área cultural específica; de outro lado, a ciência matemático-experimental, que caracteriza o que a Europa e os eurodescendentes chamam de *ciência*. A força dessa ciência é de sempre definir suas condições de validade, os seus limites, pois ao considerar hipóteses diferentes, um teorema *verdadeiro* (demonstrado) se torna falso. É só pensar nas múltiplas geometrias, logo no fato de que um teorema verdadeiro num espaço com curva nula (euclidiano) é falso num espaço com curva positiva ou negativa (geometrias não euclidianas).

O que trouxe confusão e ainda pode trazer confusão é a pretensão da Europa e dos eurodescendentes de serem os únicos criadores da ciência universal, frente a outros povos que possuiriam somente saberes locais, convalidáveis apenas na sua área cultural. Por essa razão é bom:

- Qualificar as ciências ocidentais de *eurodescendentes*, para lhes dar o mesmo nível de particularismo e determinismo cultural que os saberes chamados de *afrodescendentes* ou *indígenas*. Qualificá-los de *ocidentais* traz o risco de reproduzir implicitamente a hierarquização e colonização do saber, pois quem fala de ocidente fala de herança da civilização grega, de renascimento, de revolução científica e técnica, de dominação econômica e política. Além disso, para um

habitante da Polinésia, o ocidente é o Vietnã e o Japão, e o oriente, o Chile e a Califórnia.

- Chamar de ciência também os saberes não eurodescendentes, para marcar seu caráter universal, sua coerência e eficiência, independentemente das crenças dos que as praticam.

Para mim é claro que devemos pluralizar a noção de ciência. Não se trata, por uma reação duvidosa de culpa e desprezo de si, de minimizar os aportes das ciências eurodescendentes. Existe em Boaventura de Souza Santos (1989) uma teorização interessante que contribui à pluralização da palavra *ciência*. Essa teorização acontece em dois tempos:

- Boaventura de Souza Santos retoma a concepção da *ruptura epistemológica* segundo Gaston Bachelard (1972), que enuncia a necessidade de uma revolução do olhar para que se passe dos conhecimentos não científicos para os conhecimentos científicos. Entra-se na ciência após uma ascense e uma transformação radical: o cientista elabora questionamentos e problemas que não existiam e são as fundações da ciência; ele cria objetos de conhecimentos originais, distintos dos objetos já existentes (e por certo lado, opostos), que interpretavam os fatos e conferiam sentido à existência; ele elabora passos metódicos para pesquisar e validar os resultados da sua pesquisa. É uma ruptura radical, uma revolução. Em regra geral, a ciência eurodescendente foi criada ao pensar *contra* os conhecimentos anteriores (do heliocentrismo à teoria das bactérias ou à teoria das classes sociais). Assim, para sair da ilusão do sol girando em redor da terra, ou da sociedade como constituída por uma aglomeração de indivíduos, é preciso romper com os saberes prévios, falsamente evidentes, que já explicam tudo; é preciso aprender a questionar; e, sobretudo, aprender *como* questionar e *como* ver além do óbvio.

Agora, não há razão alguma para limitar à área geográfica européia o acontecimento de tais rupturas. Podemos supor que os cientistas que criaram a acupuntura realizaram uma ruptura epistemológica em relação aos saberes da China da época. Sabemos que essa ruptura foi possível a partir da filosofia taoísta. Isso é estranho para os eurodescendentes, pois as ciências matemático-experimentais precisaram de filosofias materialistas para que dessem as costas às interpretações religiosas já presentes —as quais impediam o

pensamento científico, pois já explicavam tudo— e, muito mais, que foram os referenciais sagrados das perseguições religiosas sofridas por vários cientistas. Com Giordano Bruno e Galileu Galilei, a ciência eurodescendente nasceu perseguida pela religião. Entende-se que, como eurodescendente, eu desconfie de todo saber religioso!

Continuemos o raciocínio: podemos igualmente supor que o nascimento da fitofarmácia indígena na bacia do rio Amazonas exigiu uma ruptura epistemológica em relação aos conhecimentos prévios dos povos indígenas. As coisas, aqui, são ainda mais estranhas para quem foi formado em universidade europeia ou eurodescendente. Pois, ao retomarmos a linguagem dos xamãs, a ruptura veio da ingestão, em certas condições ritualísticas, de substâncias psicotrópicas como a Ayahuasca, a *Avó*, o *Vegetal* ou *cipó dos ancestrais*, que os colocava em contato direto com as forças espirituais de cura dos ancestrais, ou seja, a Terra-Mãe, o Ar, o Fogo, as Águas, o Sol, a Lua, as Estrelas, as Pedras, as Cobras, as Onças, os Peixes, as Antas, etcetera.

As rupturas, por certo, são qualitativamente diferentes no mundo científico eurodescendente, pois lá, as ciências se abstraíram bastante das demais práticas sociais, até gerarem sua autonomia (pesquisar por pesquisar, sem outro interesse, a não ser desvelar mistérios, segundo o forte modelo da criação da matemática e da pesquisa fundamental). Nos outros mundos científicos, elas ficaram geralmente diretamente ligadas a atividades econômicas, míticas, técnicas, de cura ou lúdicas. São *ciências do concreto*, *ciências do sensível*, como dizia Lévi-Strauss (1962), mesmo se podem desenvolver abstrações sofisticadas. Talvez, graças ao formalismo do pensamento mítico, atinjam certa autonomia em relação aos interesses sociais e pessoais de harmonia, troca, hierarquização ou cura, mas nunca atingem a autonomia proporcionada pela formalização matemática. Concordo plenamente com Jean-Marc Lévy-Leblond, que expõe esse aspecto (2009: 273). Mas prefiro não falar, para caracterizar essas ciências, de *protociências* —o que tem o risco de mais uma vez colocá— las em posição de inferioridade, o que o próprio Lévy-Leblond, com certeza, não queria.⁵

Mesmo que ainda fortemente ligado ao conhecimento dos engenheiros, Galileu matematiza a física e pretende descobrir desse modo as leis que dirigem

⁵ Recusando-se a dar mais valor e dignidade à geometria grega que à egípcia, Lévy-Leblond escreve: “A historiografia moderna aprendeu a avaliar cada civilização e em particular suas produções científicas nos próprios termos de sua cultura ambiente” (2009: 274).

a Natureza. Pela sua matematização, criadora de uma ordem intrínseca, a ciência se afasta dos determinismos sociais e do imaginário (que a atingem de maneira mais indireta).

Essa postura é diferente da ciência de certos povos não eurodescendentes, que pressupõe vontades e intenções antropomórficas na Natureza, relacionando assim intensamente a ciência ao mito. Falaremos mais adiante da *vontade* dos vegetais, tal como pressuposta pelos xamãs, e veremos que essa postura epistêmica não necessariamente se opõe frontalmente à da ciência eurodescendente. Pois a própria ciência eurodescendente evoluiu: no contexto da descoberta de leis, a postura do cientista frente à natureza era de busca de dominação, entendendo-a como Deus em pessoa —o Grande Legislador— a entende. Vale a pena apontar que hoje, conforme Prigogine Ilya (2001), a ciência quer muito menos estabelecer leis que colocar em equações *singularidades* —ou seja, o que acontece em estados distantes do equilíbrio, muito mais interessantes que o estado de equilíbrio que se pode descrever sob a forma de leis.

Mas quero ser entendido corretamente: não desvalorizar o aporte singular das ciências eurodescendentes não significa desvalorizar as ciências indígenas. O xamã interpretando a vontade do vegetal expressa a postura de quem está inserido dentro de um sistema complexo de troca de energias, podendo a emissão de fortes energias ser metaforizada em termos de *vontade*. Essas energias são interpretadas em termos de tradição e ancestralidade, enquanto o que caracteriza as ciências eurodescendentes é a imprevisibilidade das refundações radicais que, necessariamente, elas vivenciaram, estão vivenciando e vivenciarão. O aspecto conservador do mito pode ser pensado como um obstáculo à contestação e crítica permanentes que ritmam o jogo científico segundo a visão eurodescendente. Mas há de considerar que ele jogou um papel fundamental na resistência dos povos indígenas e africanos deportados pelos europeus para as Américas. Existem caminhos, até, para se pensar certa superioridade (no sentido de maior amplitude) das ciências indígenas em relação às ciências de origem cartesiana, por inserirem o pensador no seu objeto de estudo em lugar de cortá-lo e distanciá-lo desse mesmo objeto. Como acabei de escrever, o xamã está *inserido dentro de um sistema complexo* —complexidade que as ciências eurodescendentes contemplaram somente recentemente, com as teorias da coemergência (Varela *et al.*, 2001), do

pensamento complexo (Morin, 1990 e 1996), ou da ordem no caos (Prigogine, 2001).

- Após essa ruptura, de Souza Santos mostra que a ciência exige uma *segunda ruptura epistemológica*: ela deve ser confrontada aos saberes da experiência, saberes de tipo popular *sim*, que vêm da luta dos oprimidos para desvelar o que a ideologia esconde a todos, inclusive aos cientistas graduados e pós-graduados. Pois os oprimidos têm interesse vital em revelar, analisar e criticar os fundamentos ocultos das opressões que estão sofrendo. E isso só acontece nas lutas. Para mim, isso é muito claro na área das ciências humanas e sociais. A sociologia precisa mesmo de integrar a ciência social elaborada nas práticas de luta, conforme, por exemplo, a Investigação Ação Participativa (IAP) de Orlando Fals Borda (1985). Lutas dos indígenas, afrodescendentes, operários, camponeses, mulheres, homossexuais e transexuais,⁶ etcetera. Nas instituições e fora. De fato, nas práticas de luta de todos e todas que são sujeitos dessas instituições, como a saúde, a educação etcetera. Isso é confirmado pela análise institucional e pela socioanálise (ver Lourau, 1993). A etnometodologia, conforme Garfinkel, 1967, estabeleceu que mesmo sem lutas, os membros são *cientistas do interior*. Ao mesmo tempo, eles fazem viver a instituição, criando a sociabilidade (eles são *atores*) e possuem conhecimentos implícitos, que podem ser explicitados, mas que uma pessoa não membro da instituição não possui. Daí a idéia fecunda da dialogicidade, ou seja, do cruzamento crítico entre os saberes dos acadêmicos e os saberes populares, em qualquer pesquisa em ciências humanas e sociais: cada turna (acadêmicos e populares) mostra ao outro o que ele não vê e não pode ver, ou seja, suas próprias costas, o caráter institucionalmente contextualizado da sua ciência, mesmo quando universal em direito. Para aceitar isso, o acadêmico precisa *realizar uma segunda revolução* no seu olhar, aceitando a integração do olhar do não acadêmico na elaboração científica como necessidade crítica em relação aos seus próprios saberes. Parafraseando Bachelard (1970), podemos dizer que a *filosofia do não* deve se enriquecer de um não radical jogado em direção à endogamia onde se comprazem muitos cientistas.⁷ O conceito de *dialogicidade* expressa

⁶ Pensa-se obviamente ao “Caso Agnes” estudado por Harold Garfinkel (1967).

⁷ As pesquisas que não confrontam os saberes acadêmicos com saberes de fora, frequentemente vêm somente repetindo o que a gente já sabia implicitamente.

essa dupla necessidade de uma escuta sensível mútua e de uma crítica mútua das ilusões e cegueiras de antes das rupturas epistemológicas.

Praticando a dialogicidade, os pesquisadores em situação intercultural mexem com essas realidades epistêmicas. Ao não praticá-la, eles se condenam à repetição estéril do que aprenderam na universidade. Essa dialogicidade é o fundamento da interculturalidade crítica. Isso coloca um novo problema, difícil: não podemos ampliar essa concepção dialógica crítica até o campo das ciências da Natureza e do laboratório? Por certo, um cientista desse campo de atuação depende menos das cegueiras institucionais que caracterizam seus saberes que os cientistas sociais, sempre identificados como inseridos em relações de poder (o colonialismo, o machismo, a possessão do *capital cultural* legitimado pelas forças que dominam a sociedade) nas suas relações com os outros e com outras formas de se criar conhecimentos. Ou seja: sempre suspeitos de, consciente ou inconscientemente, terem interesse em reproduzir, na prática científica, as confortáveis relações de dominação em que estão inseridos. Mas temos certeza de que um botânico não deva ouvir sensível e criticamente um camponês na elaboração da sua problemática de pesquisa, de seu objeto de conhecimento e de seus métodos? De que um engenheiro não deva ouvir os trabalhadores que utilizam os métodos e as máquinas do processo de produção?

Em situação de dominação pós-colonial, a questão toma a forma da escuta mútua entre cientistas que atuam e pensam em ambientes culturais diferentes, marcados por relações de dominação e negação dos saberes nativos. Assim, um químico ou farmacêutico deverá ouvir sensível e criticamente um xamã indígena na elaboração da sua problemática de pesquisa, de seu objeto de conhecimento e de seus métodos. Já Fritjof Capra (1995) mostrou como a física contemporânea pode aprender a ouvir os pensadores taoístas, e Daniel Goleman apresentou numerosas obras em que é comprovada a fecundidade da discussão entre as neurociências e os fundamentos do budismo, tais como apresentados pelo Dalai Lama (por exemplo, Goleman e Dalai Lama, 2003; Eckman e Dalai Lama, 2008). Romuald Leterrier (2001, 2001a) testemunha de quão estranha foi, para um dos seus parceiros xamãs em pesquisas etnobotânicas, a descoberta de que os Europeus tinham a mania de utilizar somente uma parte da planta nos seus remédios, como se fosse possível cortar o espírito da planta em pedaços. Daí uma inquietação

interessante á botânica eurodescendente: *E se fosse pertinente, atribuir o efeito curador de uma planta ao seu espírito, ou seja, à sua forma diferenciada de pertencer ao Todo, ou seja, ainda, às energias particulares que ela condensou, a partir do legado energético universal sem o qual não existiria?* Não estamos muito distantes da física contemporânea, que encontra seu princípio de unificação na interpretação das noções de distância, massa, posição e velocidade em termos de energia.

Em todos os casos, as ciências não eurodescendentes possuem, como a eurodescendente, coerência interna, critérios rigorosos de cientificidade e complexidade.

A prática da interculturalidade nos ensina que a segunda ruptura epistemológica deve ser dialógica. A minha hipótese é a seguinte: *a ciência, para ganhar em universalidade, deve começar com questionamentos interculturais.* Por exemplo: sou um bom físico num bom laboratório de uma boa universidade. Não posso me esquecer de integrar na minha problematização o diálogo crítico com o pensamento da energia segundo a ciência física de outros povos, que frequentam outros caminhos metodológicos, problematizam a vida e o conhecimento de maneira totalmente diferente e elaboram objetos de pensamento heterogêneos aos meus.

Numa fase recente da minha existência, ao priorizar minhas perguntas espirituais e ao tomar a sério minha vontade de crescimento, descobri razões convincentes e amplas para justificar esse agnosticismo na obra do filósofo indiano Nâgârjuna, antigo mestre de sabedoria budista universalmente reconhecido que criou o que podemos chamar de *epistemologia da vacuidade*.

DA CONSCIÊNCIA DA VACUIDADE À EPISTEMOLOGIA DA VACUIDADE: UMA ECOLOGIA TANTO ÍNTIMA QUANTO UMA MANDALA

A vacuidade não é o vazio. É a ausência de existência em si dos fenômenos. É como o céu azul, o fundo onde se destacam esses fenômenos que compõem nossa vida e não têm consistência, que são como impermanentes nuvens. O fundo é, de fato, um puro sem fundo, que somente o silêncio pode *tocar*. É o sem forma que torna as formas possíveis. A natureza última (que, em nós, é nossa realidade divina) não tem forma nem fundo. A partir de sua experiência na psicanálise, e da sua experiência das lutas sociais, também, Cornelius

Castoriadis (1982) fala do *imaginário radical* como *imaginário sem fundo*, ativo na *Instituição imaginária da sociedade*. O sem fundo não é a eternidade, nem uma raiz, nem uma ancestralidade. Nâgârjuna escreve: “Já que todas as coisas estão vazias de existência em si, o Buda mostrou que a vacuidade de existência em si da produção interdependente é a realidade de todas as coisas” (Komito, 2001: 174. Tradução minha).

Gueshe Sonam Rintchen comenta:

Ao afirmar a aparição dependente, evita-se o niilismo, e ao afirmar a vacuidade de existência em si evita-se o eternalismo. A realidade revelada pelo Buda dentro da visão mediana é a natureza vazia da aparição dependente. O outro lado dessa medalha é a aparência convencional das coisas. Num certo sentido, os dois se completam, como o côncavo e o convexo, pois são dois aspectos da mesma realidade. (Komito, 2001: 174-175. Tradução minha)

Para interpretar Castoriadis em termos budistas, diremos que cada mandala, daquela onde tem só violência até a Mandala da Paz, cada mandala é instituída por nós — e as pessoas e os grupos sociais, geralmente, prendem-se na mandala que instituíram, naturalizando-a, tornando-a *óbvia* — até o final de sua vida. O estranho é que, além disso, elas se espantam de terem sido decepcionadas na sua experiência da vida! Neste ponto, é bom cuidar de não ter uma visão *pessimista* da vacuidade, que *Lama* Padma Samten (2006: 89-90) chama de *vacuidade mal-humorada*, quando vemos somente, como Hamlet, a evanescência das formas do nosso mundo: *To be or not to be*, neste mundo impuro e incerto? Com a *vacuidade bem-humorada* ou *lúdica*: “Observamos a luminosidade que gera a solidez aparente da multiplicidade de formas, sensações, percepções, formações mentais e identidades. Contemplamos as aparências e sua origem luminosa” (Samten, 2006: 91).

To be or not to be aquele sorriso sem gato que Alice encontra no País das Maravilhas? Para sairmos do modo trágico de pensar nossas implicações históricas, nossas lutas por menos opressões e desprezo, é só olhar nossos companheiros e companheiras indígenas. Alguns povos quase foram fisicamente exterminados, culturalmente apagados, e neste contexto terrível, colocam hoje no centro da sua vida seus rituais ancestrais sagrados. Pegam sua força coletiva no resgate da sua espiritualidade, da sua intimidade com as

energias da natureza, animais, plantas e minerais. *Vamos fazer uma brincadeira* pode ter o sentido de começar um ritual sagrado, base, fonte, raiz das lutas pela reconquista das terras, pela afirmação da cultura e pela dignidade. Podemos também pensar nos capoeiristas que, às vezes, se distanciam do seu corpo e veem toda a roda onde eles estão, percebem as energias sutis que fluem entre os parceiros, as energias em que estão implicados (ver Conceição, 2009). Como se ver vendo? Será que o observador, na ciência, pode se ver vendo (vendo tudo o contexto, embora ele pertença ao contexto), como o capoeirista na roda?

Aqui é pertinente a noção de *mandala*, tal como explicitada pelo *Lama Padma Samten*: “Apesar de estarmos todos no mesmo lugar, de certa forma não estamos” (2009: 2). Na aparência, todos os humanos coabitam no planeta terra. Num aspecto mais sutil, cada um constrói seu mundo, sua percepção, a partir dos valores que orientam seus atos (podem ser, entre outros, o fortalecimento do ego e o êxito nos seus projetos pessoais, ou o altruísmo e o êxito em projetos sociais e/ou ambientais, ou ainda a alegria e compaixão). Ele entra assim num tipo de mandala. O que explica *Lama Padma Samten* é que serve de nada tentar mudar seu comportamento, se ficarmos na mesma mandala. É muito penoso, e estamos condenados a reencontrar as mesmas falhas das quais queremos nos libertar. O caminho é simples: é só mudar de mandala, gerar em nós outros órgãos, que permitam ver dimensões que não víamos antes. Assim torna-se fácil a mudança espiritual. Ver além do ultravioleta e aquém do infravermelho.

Minha tese, inspirada em Nâgârjuna, é a seguinte: *Se mudarmos a nossa mandala e enxergarmos os conhecimentos como impermanentes, fluídos e interdependentes, podemos, em certas regiões do real metodicamente investigadas, descrever as interações entre esses conhecimentos, suas traduções uns em outros, suas relações, revelando aos poucos o fio que os percorre*. Esse fio é como o céu azul que sustenta as nuvens (e sabemos que as nuvens têm uma dimensão fractal), ou seja, ele não tem peso, sua densidade é mínima, ele vai se esvaziando a cada vez que se tira uma nuvem. Outra maneira de dizer as coisas: é o fio da vacuidade. Infinito como uma linha fractal.

Daí, nossa *epistemologia da vacuidade*: ao seguirmos o budismo, o que chamamos de realidade, imaginada em estruturas estáveis, cujas leis de estabilidade a ciência antiga tinha por função de descobrir, é, de fato, um ser *impermanente*, sem essência própria (para um estudo filosófico detalhado

dessa noção e da noção irmã de *interdependência*, ver Nâgârjuna, 2002). A vida muda sempre, e o que estava estabilizado numa época, hoje já é diferente, obedecendo a outras leis.

As ciências de hoje estão em fase com essa orientação epistemológica: as estabilizações são sempre provisórias, como mostra um físico como Ilya Prigogine (2001), que nos explica que a ciência de hoje busca muito mais o conhecimento do que acontece em condições distantes do equilíbrio —com surgimento de ordens espontâneas no caos ou de devires imprevisíveis— do que as leis que gerem a natureza equilibrada que percebemos (o que era o projeto teórico das ciências clássicas). Já os teóricos da física quântica nos alertaram sobre as ilusões de estabilidade na escala macroscópica, enquanto o mundo quântico é descontínuo (daí a origem dos *saltos quânticos*) e extremamente instável. Nessa área, o físico e filósofo Niels Bohr (1995), ao elaborar a noção teórica de complementaridade, mostrou que podiam co-existir modelos da realidade incompatíveis, corpuscular e ondulatório, como convenções igualmente pertinentes para descrever a matéria. O filósofo Gilbert Simondon (2005) escreveu uma obra de considerável relevância sobre os processos metaestáveis de individuação, do cristal até as comunidades humanas: na estabilidade aparente, sempre há uma assimetria, e essa assimetria traz consigo a possibilidade de gerar estruturas mais complexas (como, por exemplo, a *disparação*, que permite entender o surgimento de uma dimensão nova: vemos o espaço em três dimensões porque nossos dois olhos não são aparados; o conflito ótico permite uma mudança de fase na visão e a aparição de significados novos —o relevo, a profundidade—, inexistentes em cada um dos olhos, que vê em dimensão plana).⁸

A *disparação* é uma operação de composição a partir do desequilíbrio e da incompatibilidade iniciais. *No início era a tensão e instabilidade* —tal poderia ser a Gênese da cosmovisão simondoniana—. Em termos budistas, podemos dizer que nasce em nós uma mandala mais abrangente que a mandala comum do desejo, do gostar e não gostar, de falta e falha e busca do prazer. O que é uma mandala? Samten a define assim:

⁸ Pode-se pensar também no conceito de *abdução* ou intuição científica em Charles S. Peirce (1995), que supõe uma operação de ampliação do quadro de percepção a objetos ou dimensões suplementares.

Mandala não se refere apenas a como um mundo material surge, mas especialmente como surgem a experiência desse mundo, o observador, os limites cognitivos, as energias de ação, as emoções o corpo. Cada mandala surge inseparável de um tipo correspondente de inteligência viva e ativa. Essas inteligências são transcendentais, não pessoais, não corruptíveis e livres do tempo. Incessantemente disponíveis, podem ser reconhecidas e acessadas sem esforço ou luta a qualquer momento. A meta budista é sair das mandalas limitadas e chegar a mandalas de sabedoria, isentas do padrão binário. (2006: 13)

Assim, o budista vai dizer que as pessoas vivem, sentem, percebem, imaginam e pensam, em bolhas que são como nuvens. Não percebem que são nuvens e se apegam a elas. Podem ser bolhas egocêntricas, fáceis de denunciar moralmente, de êxito individualista, mas também bolhas generosas e altruístas, como o êxito em projetos sócio-ambientais. Aqui não tem critério moral. Por quê? Porque, por mais generoso e dedicado que eu possa ser, o mundo onde se desenvolve o referido projeto é um mundo onde as pessoas não são somente generosas e dedicadas. Encontro a violência, o que pode mobilizar formas de violência em mim. Mas nossos projetos são como nuvens que passam, condenadas a desaparecer. Isso não significa que eu deva renunciar à ação solidária e me isolar na espiritualidade. Pelo contrário! A espiritualidade não é isolamento, e sim presença atenta ao mundo e aos outros. Isso significa que, na ação, na mandala do mundo humano tal como é, tenho de estar, ao mesmo tempo, 100 por cento presente e 100 por cento distanciado. Fazendo o movimento certo, por extreme concentração, e, ao mesmo tempo, estando acima desse movimento, desterritorializado dele, como sabem os que praticam a capoeira ou disciplinas corporais orientais.

Atrás das nuvens sempre fica o céu. Mais que um continente estável, ele é a capacidade de mudar. De passar para uma mandala superior, de compaixão e amor, e de ajudar os outros a, também, realizarem essa passagem. Portanto, posso ser um militante comprometido em projetos sociais e sócioambientais, vivenciando as lutas dos meus companheiros e companheiras, mas que não pertence ao mandala da luta, pois vejo as coisas do ponto de vista da Cultura da Paz. O céu azul: a infinita natureza, a pureza de cristal, uma realidade não pessoal, que é a interdependência dos seres na sua realidade última (que os budistas chamam de Natureza búdica).

Parece-me que a ampliação budista das epistemologias regionais (euro, afro ou americanodescendentes) possui uma dimensão que essas epistemologias não têm. Pois elas ainda vivem na ilusão de um chão firme, elas estão enraizadas em princípios ancestrais ou hipotético-dedutivos. Mas ao flutuar num mar (ou num céu, é a mesma coisa) sem fundo (não porque esse fundo é muito fundo, e sim porque inexistente mesmo!), podemos acolher epistemologia múltiplas, feitas para evanescerem, particularmente ao contato de outras. Assim vou doravante distinguir as pesquisas *transculturais* das interculturais: a pesquisa intercultural conecta epistemologias e ciências heterogêneas, com fundo próprio. *A pesquisa transcultural acompanha os flutuantes sem fundo do conhecimento que percorrem o campo de pesquisa.* Ao flutuarmos juntos, nos transformamos. Comunicamos pela luminosidade que produz as aparências heterogêneas das nossas diversas culturas (ou seja: pelo espiritual em cada um/a de nós). Assim, *a epistemologia da vacuidade é uma práxis.*

TRANSCULTURALIDADE E SOCIOPOÉTICA

Os filósofos das ciências que compararam as ciências enraizadas na ancestralidade com as ciências eurodescendentes, mesmo que isentos de preconceitos hierarquizantes, frequentemente tiveram dificuldades em perceber a originalidade das primeiras, pois não aprenderam a desenvolver, neles, nem a intuição, nem a mera atenção cuidadosa para com o presente. Nossos parceiros e parceiras indígenas possuem ampla capacidade a observar e intuir, que nossa formação acadêmica nunca valorizou. Neste sentido, o tempo chegou de introduzir, na academia e particularmente em formações para a pesquisa inter e transcultural, uma disciplina corporal, mental e espiritual centrada na observação, energização e intuição.

Parece-me que a implantação da sociopoética em vários cursos (educação, enfermagem, direito) contribui para essa necessidade. Lembro como definimos a sociopoética (ver Santos *et al.*, 2005 e o site da revista eletrônica *Entrelugares*): ela é uma abordagem de pesquisa em ciências do ser humano e da sociedade, enfermagem e educação, com possibilidades de aplicação no ensino —aprendizagem, que segue cinco orientações básicas—:

- 1) a instituição do dispositivo do *grupo-pesquisador*, no qual cada participante da pesquisa está ativo em todas as etapas dessa pesquisa (produção dos dados, leituras analíticas e transversais desses dados, socialização...), e pode interferir no devir da pesquisa. Isso garante a chamada de formas variadas de racionalidade e a possibilidade de que outras fontes de conhecimento, não racionais e sim emocionais, intuitiva, sensíveis, imaginativas e motrizes, entrem em jogo;
- 2) a valorização das culturas dominadas e de resistência é uma orientação que, diretamente, aponta para outras maneiras de interpretar o mundo, não eurodescendentes e que foram marginalizadas pela colonização e pelo capitalismo. Portanto, estão colocados em interação dialógica com as teorias em vigor no mundo acadêmico, modos diferentes de interpretar os dados de pesquisa (até, produzindo esses dados nas próprias formas dessas culturas, onde o corpo possui um papel essencial);
- 3) os sociopoetas pretendem pensar, conhecer, pesquisar, aprender com o corpo inteiro, ao equilibrarem as potências da razão pelas da emoção, das sensações, da intuição, da gestualidade, da imaginação... Muitos saberes não se expressam com palavras, por terem sido recalçados nos nossos músculos e nervos por opressões diversas ou por pertencerem à ordem do silêncio, do sagrado ou da dança;
- 4) ao privilegiarem formas artísticas de produção dos dados, os sociopoetas colocam em jogo capacidades criadoras que mobilizam o corpo inteiro e revelam fontes não conscientes de conhecimento —fontes que muitos atores e atrizes da pesquisa ignoravam possuir antes do decorrer da pesquisa—; logo, eles não teriam podido utilizar essas fontes em formas mais convencionais de pesquisa tais como entrevistas, as quais são muito mais relevantes após o estudo coletivo das produções artísticas, no sentido de precisar, aprofundar ou ampliar os problemas construídos;
- 5) enfim, os sociopoetas insistem na responsabilidade ética, política, noética e espiritual do grupo-pesquisador, em todo momento do processo de pesquisa, que não é propriedade dos pesquisadores *profissionais*, que não é somente voltado para o mundo acadêmico, e sim deve interferir com as necessidades e desejos dos grupos que acolhem as pesquisas. Essa última orientação favorece a desconstrução dos corpos assim como a emergência de desejos e devires imprevisíveis.

Félix Guattari, ao pensar no que ele chama de *ecológica* política, pede para a constituição de uma teorização das práticas “menos em termos de verdade científica que em função de sua eficácia estético-existencial” (2006: 40). Os modelos propostos devem, ao mesmo tempo: “circunscrever as cadeias discursivas em ruptura de sentido” e “operar conceitos autorizando uma autoconstrutibilidade teórica e prática” (2006: 41). Deixo os leitores e leitoras avaliarem o posicionamento da sociopoética frente às expectativas de Guattari. Parece-me que estamos, de fato, em presença de uma concepção contemporânea da ciência, conforme a noção de *pertinência*, que, segundo a Teoria do Pensamento Complexo (Morin, 1990 e 1996), substituiu a noção antiga de *verdade*. Até, a sociopoética pode gerar “personagens conceituais” (ver Deleuze e Guattari, 1992 e Gauthier, 2010), além de problemas filosóficos e *confetos*.⁹ A autoconstrutibilidade pode ser garantida pela transferência da noção de mandala, do campo espiritual ao campo científico contemporâneo. Já Varela (2001) teve ousadia teórica parecida, ao transferir a noção budista de *co-emergência* —do nosso olhar sobre o mundo e do mundo em que vivemos— para a biologia: a Evolução faz com que nascem certos tipos de animais (inclusive, humanos), dotados de certos órgãos de percepção; esses animais percebem seu ambiente conforme esses órgãos, o que cria a noção de *objeto* e *objetividade* para eles. E mais: como eles percebem agindo (e não passivamente), eles conformam o mundo a seus órgãos. O ambiente criou seus órgãos e esses órgãos criam o ambiente onde se movem. É o que Varela chama de *enação*.

Da mesma maneira, os grupos-pesquisadores sociopoéticos podem criar suas mandalas. Trata-se de uma transferência conceitual, do budismo para a ciência. O que seria uma mandala, no mundo da ciência sociopoética? Na sociopoética, sempre identificamos as linhas de fuga do grupo-pesquisador, as novas maneiras que ele elaborou de *problematizar* a vida, os *confetos* e os *personagens conceituais* que ele criou. E assumimos que os resultados de uma pesquisa sociopoética só valem para *este* grupo-pesquisador, *neste* momento, aqui e agora. Mas, nesta impermanência da pesquisa, o que fica são os *devires* vivenciados pelo grupo, expressos nos problemas, confetos e personagens conceituais (que, assim, estão construindo o *plano de consistência* infinito do

⁹ Um *confeto*, na sociopoética, é uma mistura de conceito e afeto, como na vida ordinária! (Ver também Deleuze e Guattari, 1992, à arte como mistura de afeto e percepto).

pensamento, ao falarmos como Deleuze e Guattari, 1992). Elaboramos uma paisagem que —por que não?— poderia tomar a forma final de uma *mandala*, realizada pelo grupo-pesquisador, com fins meditativos e de autotransformação espiritual.

Essa elaboração coletiva é transcultural, pois, ao praticarem a epistemologia da vacuidade, os membros do grupo-pesquisador esquecem suas raízes —hipóteses eurodescendentes ou ancestralidades indígenas— para entrarem num jogo sem leis préestabelecidas, caótico e criador, onde múltiplas formas de acolhimento do diferente e de metamorfose se tornam possíveis. Conforme Nâgârjuna, a vacuidade está intimamente ligada à interdependência, é isso que experimentamos no grupo-pesquisador.

Considerando que meus conhecimentos, necessariamente, são limitados, a filosofia que se aproxima mais das minhas preocupações cognitivas e espirituais me parece ser a de Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Demorei tanto para chegar* —tal é minha canção, tal meu ritornelo— para chegar à compreensão de que, contrariamente ao que os mesmos escrevem (Deleuze e Guattari, 1980: 356),¹⁰ o primeiro devir pelo qual passam todos os outros não é o devir-mulher, o devir-mocinha, e sim o *devir-vazio*. Tenho de me esvaziar, me desprender do meu eu, apagar em mim as crenças e certezas de toda ordem, para tocar no sem-fundo onde brilha a pequena luz da transformação, do devir, da metamorfose. Para poder fazer ciência em planos tanto materiais como espirituais. Assim pretendo superar a disparação entre as epistemologias indígenas da ancestralidade e as, eurodescendentes, da hipótese matemático-experimental. Desse *devir-vazio* surgem, de repente, todos os devires imaginados por Deleuze e Guattari, devires minoritários¹¹ tais como os devir-mulher, devir-índio, devir-negro, devir-animal, devir-molécula.

O grupo-pesquisador sociopoético esta sendo atravessado por mil transformações, *devires*, pois cada corpo está se desmanchando e recompondo como

¹⁰ O Livro entre os livros: *Mil Platôs*, particularmente o capítulo 10: Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível... (Deleuze e Guattari, 1997).

¹¹ Minoritários, em relação ao pensamento hegemônico colonizador eurocêntrico e eurodescendente, com seu padrão do homem macho de raça branca e classe média alta intelectual. A minoria pode ser maioria. Esses devires atravessam a gente, pelo menos em pesquisas sociopoéticas.

Corpo sem Órgão; do seu lado, o pensamento cooperativa e coletivamente construído, transcultural, está percorrido por energias selvagens (livres com velocidade infinita, conforme Deleuze e Guattari, 1992), que tomam nomes de *confetos*.

Para dar dois exemplos de confetos (ver Gauthier, 2010) construídos por dois grupos-pesquisadores Pataxó do Extreme-Sul da Bahia:

- o confeto de *saúde*, como *terra para morar-natureza com as folhas que curam-trabalho (ter máquinas para o artesanato, barcos para pescar)-caça-arte-educação-corpo saudável*;
- o confeto de *saúde* como sendo o próprio rizoma do Awê, dança sagrada pataxó, *amor-união-paz*.

E dois exemplos de *personagens conceituais*:

- o Marginalizado em busca de terra, do básico, da autonomia e do mundo de fora;
- o Demarcador de terra-mãe com saúde e educação baseadas nos saberes dos encantados (ancestrais).

Esses personagens são filósofos coletivos, que os dois grupos-pesquisadores Pataxó expressaram.

AS IMPLICAÇÕES DO PESQUISADOR ACADÊMICO: DA ESQUIZOFRENIA À METAMORFOSE

“*Work in progress!* Fim dos catecismos psicanalíticos, comportamentalistas ou sistematistas” (Guattari, 2006: 22). Ciência, arte e espiritualidade, tecidas junto na sociopoética. Acontecimentos, eventos, nos devires múltiplos dos grupos-pesquisadores. Desapego teórico para com qualquer discurso científico e atenção extrema ao que acontece, aqui e agora, nas falas, nos gestos e nos silêncios do grupo.

E para elaborar problemas, criar confetos, não esquecer os contratos, contratos entre os reinos: mineral, vegetal e animal (o qual inclui a espécie humana). Uma aliança cognitiva inter-reinos. Pois é: para nossos parceiros indígenas,

pedras, plantas e animais *sabem*. Eles também são teóricos, cientistas, sábios. Nossa vacuidade e interdependência, ou melhor, nosso devir-vazio é abertura à produção de devires-indígenas, devires-mulheres, devires-afro, devires-animais, devires-moléculas. Devires-plantas, devires-pedras. Abertura à aprendizagem por e com esses devires.

Ensinar, aprender, conhecer, pesquisar, em tantas tradições espirituais, é cuidar e curar! Não se curar de uma ignorância meramente intelectual, e sim de uma ignorância que dói. Acreditar no seu eu, nas suas lembranças, nos seus projetos, na sua essência, na sua separação, isso é criar a mandala para doer. Ao oposto, saber, ser um bom cientista e estar bom de saúde: *praticar a vacuidade e interdependência transculturais*.

É importante o contrato entre reinos, para renovar a humanidade, no sentido de pensarmos juntos, pedras, vegetais, animais e humanos, o devir coletivo da mãe-terra.¹² Jean-Patrick Costa (2002) e Romuald Leterrier (2001 e 2001a) apontam que muito provavelmente, segundo as ciências euro-descendentes, a música dos *icaros* (cantos sagrados do xamã em sessões ayahuasqueiras de cura) faz vibrar e ressoar as moléculas da ayahuasca que estão em processo de interação com o cérebro humano, colocando em escala molecular o ser humano em comunicação com a memória vegetal da ayahuasca. Essas interações e vibrações moleculares inter-reinos constituem uma parte ainda pouco conhecida da bioquímica. Do meu ponto de vista, o que sabemos e o que xamãs sabem é suficiente para caminharmos juntos em direção à urgente aliança entre nós, humanos, e o mundo vegetal, para a preservação do planeta. Essa aliança pode e deve tomar a forma de um *Contrato Natural*, para parafrasear Michel Serres (1990). Não podemos excluir,

¹² São cada vez mais numerosas as contribuições dos cientistas que estabelecem que os humanos não são os únicos, nessa terra, que pensam (ver Narby, 2005). Para mim, sempre foi óbvio. Energia, organização, já é pensamento. Pode-se dizer, até, que tudo acontece como se existisse um interface entre os atributos do Pensamento e da Extensão em Spinoza. Entre a infinidade de atributos da Substância infinita, hoje conhecemos três: ao Pensamento e Extensão identificados por Spinoza devemos acrescentar a Informação, que não pertence à área material nem à das idéias, mas é como um anel de Moebius entre idéia e matéria. A base do pensamento intuitivo seria diferente da que existe em Spinoza como *conhecimento intelectual de Deus*, o que equivale a dizer: *conhecimento de como a Natureza se auto-produz*. Seria, como no mundo indígena, a ressonância entre a inteligência da Natureza (através do DNA) e a maneira humana de ser, saber, aprender e conhecer.

obviamente, animais e minerais dessa aliança. A matriz e a esperança nossa, como já disse, é o êxito dos indígenas de Equador e Bolívia em imporem a declaração dos direitos da Mãe-Terra nas Cartas Magnas desses países, o que pressupôs uma declaração explícita da igualdade dos saberes de todos os povos do planeta.

Aprendi, na minha dupla experiência budista e xamanística (através da meditação e de práticas rituais da Ayahuasca), a me comunicar com animais e vegetais e até a me metamorfosear em animais, através de potente bem-aventurança¹³ (onças, águias, falcões e gaviões; menos frequente, mais tão gostosamente, serpentes, beija-flores e morcegos) ou vegetais (flor d'água).¹⁴ Foram mirações e sensações físicas, com ensinamentos espirituais valiosos. Logo, hoje em dia, concebo o conhecimento e a prática científica como sendo um caminho de metamorfoses que vai das mais rigorosas deduções analíticas das ciências eurodescendentes às mais intuitivas mirações xamanísticas. Ainda estou vivendo isso como esquizofrenia saudável, conforme os estudos antigos de Roger Bastide (1965) sobre o candomblé da Bahia. Mas sei que o futuro é de aceitar que não se trata de um corte dos saberes em dois lados, dois campos incompatíveis e complementares, mágico, encantado, intuitivo, não-racional, de um lado, e laico, crítico, analítico e racional de outro. Trata-se, sim, de um caminho a ser percorrido nos dois sentidos, que impõe muitas metamorfoses, sendo algumas entre elas iniciáticas.

Simondon (2005: 123-153) dá pistas para superar a complementaridade entre os modelos ondulatório e corpuscular do elétron, apontando que é a complexidade do devir material que nos obriga a idealizar esses modelos, contínuo e descontínuo, mas que de fato, se trata de escalas de intensidade e de mudança de dimensões, que acontecem quando os fenômenos pré-individuais se individualizam. Assim, não vou viver um devir-esquizofrênico *alla* Bohr ou Bastide, mas acampar como um nômade, na fronteira —sempre a re-escrever (ver Bhabha, 2001)— *entre* os lugares eurodescendentes e indígenas. Em certas intensidades e dimensões, meu conhecimento é de tipo

¹³ Ver Thubten Yeshe, *Lama* (2009). Meditação tântrica e experiências huasqueiras parecem convergir no despertar de *Kundalini*, na abertura dos chakras e livre circulação da energia nos meridianos, com sensações de potentes orgasmos não sexuais.

¹⁴ Flor d'Água é Nana Potira em Tupi, nome da mestre que me acompanha na minha caminhada. Daqui a uma semana terá três anos que ela desencarnou, aos 11 anos.

xamanístico, em outras, de tipo eurodescendente. Mais uma vez, não se trata de hierarquizar, nem num sentido, nem no outro. Passar de um a outro é fácil, por duas razões, uma concreta, outra, abstrata:

- primeiro, há o grupo-pesquisador atuando aqui e agora, onde cada um dos participantes é atravessado por energias infra-individuais, as quais se opõem, completam, juntam ou divergem, constituindo o grupo, o grupo-pesquisador como pensador individualizado, filósofo coletivo;
- em segundo lugar, já praticamos *a epistemologia da vacuidade, e a epistemologia da interdependência*, sua consequência: nós, cientistas indígenas e europeus, dependemos uns de outros na Mandala da Paz onde acampamos, inclusive nas nossas lutas decoloniais pela igualdade e solidariedade dos saberes e das ciências. Em Grandó e Passos, 2010, chamei esse envolvimento mútuo de *vigilância amorosa*.

POST-SCRIPTUM

Essa contribuição para a reflexão coletiva ficaria incompleta se eu não colocasse a contribuição de Vó Ayahuasca. São mais de 3 horas da madrugada, estou voltando de uma sessão e minha mestra Nana Potira, primeiro, me baixou a cabeça até eu morder a terra (ainda estou vendo a imagem e sentindo a impressão física), “Jacques, você precisa ser humilhado: demais vaidade neste artigo. Cadê o desapego ao eu e ao desejo?”. Mas vou começar por uma precisão: Nana Potira me disse, mais ou menos: “É possível que você esteja meio confuso em relação à noção de intuição; existem duas formas de intuição bastante diferentes, a que você cita, referida a Peirce como ‘intuição científica’, e a intuição da gente, que envolve o *mistério*. Pois é: nos saberes da ancestralidade, todo saber envolve o mistério, ele é luz e sombra ao mesmo tempo, ele vela tanto quanto mostra, e quanto mais você está vendo, mais mistérios vêm surgindo. É nossa ciência”.

Bom, é conhecido que os indígenas dizem que se leem as horas pela sombra no chão, e não ao olhar diretamente o sol (e os chineses, no olho dos gatos). Acontece que meu anjo de guarda gosta muito, como Descartes, de precisão e distinção! Mas, realmente, ele me explicou com detalhes que minha

referência às minhas metamorfoses em onça, águia, cobra, flor d'água etcetera. era completamente superficial e vaidosa: "O que você sabe da onça, da águia, da cobra?" Pouquíssimas coisas. Essas metamorfoses podem, até, ter um alto valor espiritual, pelos ensinamentos que recebo graças a elas, mas concordo que elas têm nada a ver com a metamorfose de um xamã indígena num desses animais ou vegetal. Pois me falta o chão firme da ancestralidade. Não é por acaso que os indígenas nunca admitiram nenhum branco nos seus rituais mais sagrados. "Jacques, você mesmo escreveu, numa crítica ao filme *Avatar*: 'o primeiro saber do pesquisador eurodescendente em interculturalidade é que *ele nunca será um indígena*, diferentemente do herói de *Avatar*". Existe uma barreira que não se pode superar. Quando Deleuze e Guattari falavam de *devenir-indio*, não se tratava em momento algum de se tornar indígena, e sim de vivenciar intensidades indígenas. Agora sim, com a experiência do chá sagrado, vivemos intensidades, acelerações e respirações indígenas. Mas um devir não é um *tornar-se*. Logo, seria melhor apagar a frase que diz que "aprendi a me comunicar com animais e vegetais e até, a me metamorfosear em animais". Vivenciei devires, é diferente. Comuniquei-me com animal ou planta nenhuma, a não ser a própria Vó Ayahuasca (pode-se, até, pensar que num nível espiritual, toquei um pouco, um pouquinho, no que é ser onça, serpente ou águia). Cuidado com os fantasmas de onipotência e universalismo, típicos dos brancos... e dos filhos de Xangô com Oxalá!

Bom, o ateu em mim diz que minha jovem mestra é bem parecida com o Superego de Freud. O místico responde que, precisamente, o chá dos ancestrais possui a função espiritual de nos impedir de mentir a nós mesmos, de nos permitir enxergar com toda clareza nossas perversidades, nosso egoísmo e, sobretudo, egocentrismo, e que só neste momento começa o trabalho espiritual de limpeza. Numa segunda etapa, ele mostra como melhorar nossos relacionamentos com os outros e, ainda numa outra etapa, como ajudá-los. Depois, não sei, ainda tenho muito a aprender.

A epistemologia da vacuidade e da interdependência, ao anular qualquer fundo primordial de saber, é o único caminho que conheço, que favoreça de maneira espontânea e, digamos, *natural*, a *passagem* em mim do ateu ao místico e vice-versa. Realizar essa passagem é assunto de espiritualidade e transculturalidade. Até, numa miração recente, Vó Ayahuasca confirmou essa tese minha, ao me mostrar a mim mesmo como justificado, legitimado em

filho de Xangô irradiante de firmeza e luz, dentro do mundo huasqueiro. Assim pode-se transitar do candomblé analógico para o xamanismo sem problema. A espiritualidade vai bem além das formas de pensamento e dos saberes instituídos, e parece encontrar uma atualização interessante no ato de percorrer livremente essas formas.

Nâgârjuna (2002: 20) já enunciou que afirmar uma coisa era errado, assim como negar essa coisa, pois a cada vez, separamos o que não pode ser separado. Afirmar o candomblé, o xamanismo, a ciência eurodescendente, afirmar o próprio budismo é errado, assim como negá-los (“Se você encontrar o Buda, mate-o” —dizia o mestre Zen-budista a seus discípulos— Osho, 2006). Afirmar uma coisa e seu contraditório (a dialética) também é errado, assim como afirmar nem essa coisa, nem seu contraditório (o ceticismo). Portanto, o que fica é o agnosticismo e a infinita liberdade de sair dos carmas, das determinações prévias e repetições mortíferas, ao vivenciarmos devires respeitosos e amorosos, confiando na inesgotável fonte de luz que jaz em cada um de nossos saberes e em cada um/a de nós. A única coisa importante para o pensamento: não ele mesmo, mas a prática.

BIBLIOGRAFIA

- Bachelard, Gaston (1972), *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, França, Vrin.
- Bachelard, Gaston (1970), *La philosophie du non: essai d'une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, França, Presses Universitaires de France.
- Bastide, Roger (1965), *Sociologie des maladies mentales*, Paris, França, Flammarion.
- Bhabha, Homi (2001), *O local da cultura*, Belo Horizonte, Brasil, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Bohr, Niels (1995), *Física Atômica e Conhecimento Humano. Ensaio 1932-1957*, Rio de Janeiro, Brasil, Contraponto.
- Capra, Fritjof (1995), *O tao da física*, São Paulo, Brasil, Editora do Pensamento/Cultrix.
- Castoriadis, Cornelius (1982), *A instituição imaginária da sociedade*, Rio de Janeiro, Brasil, Paz e Terra.

- Conceição, Jorge (2009), *Capoeira angola: educação pluriétnica corporal e ambiental*, Salvador, Brasil, Vento Leste.
- Costa, Jean-Patrick (2002), *La transe chamanique et les origines du savoir autochtone*, Université Libre de Bruxelles [http://arutam.free.fr/Ayahuasca.html] consultado: 25 de setembro de 2010.
- De Sousa Santos, Boaventura (1989), *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Rio de Janeiro, Brasil, Graal.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari (1997), *Mil Platôs*, vol. IV, São Paulo, Brasil, Editora 34.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari (1992), *O que é filosofia?*, Rio de Janeiro, Brasil, Editora 34.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari (1980), *Mille plateaux*, Paris, França, Minuit.
- Descola, Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, França, Gallimard.
- Ekman, Paul e Dalai Lama (2008), *Consciência emocional*, São Paulo, Brasil, Prumo.
- Entrelugares* [www.entrelugares.ufc.br] consultado: 27 de setembro de 2010.
- Eyssalet, Jean-Marc (2003), *Shen ou o instante criador*, Rio de Janeiro, Brasil, Gryphus.
- Fals Borda, Orlando (1985), *Conocimiento y poder popular*, Bogotá, Colômbia, Siglo XXI.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in ethnomethodology*, New Jersey, Estados Unidos, Prentice Hall.
- Gauthier, Jacques (2010), “Personagens conceituais, sociopoética e descolonização do saber”, *Entrelugares*, vol. 2 núm. 2 [http://www.entrelugares.ufc.br] consultado: 10 de novembro de 2010.
- Goleman, Daniel e Dalai Lama (2003), *Como lidar com as emoções destrutivas: para viver em paz com você e os outros*, Rio de Janeiro, Brasil, Elsevier/Campus.
- Grando, Beleni Salete y Luís Augusto Passos (eds.) (2010), *O eu e o outro na escola: Contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola*, Cuiabá, Brasil, EDUFMT.
- Guattari, Félix (2006), *As três ecologias*, São Paulo, Brasil, Papyrus.
- Komito, David Ross (2001), *Nâgârjuna: Psychologie bouddhiste de la vacuité*, Paris, França, Kunchab.
- Leterrier, Romuald (2001), “Les plantes enseignantes” [http://www.ethnobotanic.com/1024x768/index.htm] consultado: 25 de setembro de 2010.

- Leterrier, Romuald (2001a), “Le savoir Shipibo-Conibo” [<http://www.ethnobotanic.com/800x600/people-shipibo/ayahuasca.htm>] consultado: 25 de setembro de 2010.
- Levi-Strauss, Claude (1962), *La pensée sauvage*, Paris, França, Plon.
- Lourau, René (1993), *Análise institucional e práticas de pesquisa*, Rio de Janeiro, Brasil, Universidade do Estado de Rio de Janeiro-Departamento de Extensão.
- Morin, Edgar (1990), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, França, Fundacion Européia das Ciências.
- Morin, Edgar (1996), “Epistemologia da complexidade”, em Dora Fried Schnitman (org.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*, Porto Alegre, Brasil, Artes Médicas.
- Nâgârjuna (2002), *Stances du milieu par excellence*, Paris, França, Gallimard.
- Narby, Jeremy (1995), *Le serpent cosmique: l'ADN et les origines du savoir*, Genève, Suíça, Georg.
- Narby, Jeremy (2005), *Intelligence dans la nature*, Paris, França, Buchet/Castel.
- Osho (2006), *Zen: sua história e seus ensinamentos*, São Paulo, Brasil, Cultrix.
- Peirce, Charles S. (1995), *Semiótica*, São Paulo, Brasil, Perspectiva.
- Prigogine, Ilya (2001), *La fin des certitudes*, Paris, França, Odile Jacob.
- Ruiz, Renan (2002), *Da alquimia à homeopatia*, São Paulo, Brasil, Editora da Universidade do Sagrado Coração/Universidade Estadual Paulista.
- Samten Padma (Lama) (2009), *Budismo e cultura da paz* [<http://www.cebb.org.br/ensinamentos/268.htm>] consultado: 25 de setembro de 2010.
- Samten Padma (Lama) (2006), *Mandala do Lótus*, São Paulo, Brasil, Peirópolis.
- Santos, Iraci dos et al. (2005), *Prática da pesquisa nas ciências humanas e sociais: abordagem sociopoética*, São Paulo, Brasil, Atheneu.
- Serres, Michel (1990), *Le contrat naturel*, Paris, França, François Bourin.
- Simondon, Gilbert (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, França, Millon.
- Stengers, Isabelle (1993), *L'invention des sciences modernes*, Paris, França, Flammarion.
- Thubten Yeshe (Lama) (2009), *A bem-aventurança da chama interior. Prática do coração das Seis Yogas de Naropa*, São Paulo, Brasil, Gaia.

- Tovar Gómez, Marcela (2010), “Los procesos de construcción de conocimientos en las cosmovisiones indígenas”, *Entrelugares*, vol. 2, núm. 2 [www.entrelugares.ufc.br] consultado: 10 de novembro de 2010.
- Varela, Francisco, Evan Thompson e Eleanor Rosch (2001), *A mente corpórea: ciências cognitivas e experiência humana*, Lisboa, Portugal, Instituto Piaget.
- Walsh, Catherine (2009), *Interculturalidad, estado, sociedade: luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito, Ecuador, Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.

D.R. © Jacques Gauthier, México, D.F., julio-diciembre, 2009.