



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

EVOLUÇÃO HUMANA? - EXPLORANDO PERSPECTIVAS DA EMPATIA  
DIANTE DA REALIDADE NECROPOLÍTICA

Aluna: LARISSA OLIVEIRA ALVES

Goiânia

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

### 1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): **LARISSA OLIVEIRA ALVES**

Título do trabalho: **EVOLUÇÃO HUMANA? - EXPLORANDO PERSPECTIVAS DA EMPATIA DIANTE DA REALIDADE NECROPOLÍTICA**

### 2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento [ X ] SIM [ ] NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(à)(s) autor(a)(es)(as) e ao(à) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

#### Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro.

**Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Monica Thereza Soares Pechincha, Professora do Magistério Superior**, em 25/09/2023, às 14:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Larissa Oliveira Alves, Discente**, em 25/09/2023, às 14:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4069957** e o código CRC **401C1F5E**.

---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

EVOLUÇÃO HUMANA? - EXPLORANDO PERSPECTIVAS DA EMPATIA  
DIANTE DA REALIDADE NECROPOLÍTICA

Aluna: LARISSA OLIVEIRA ALVES

Trabalho de Conclusão de Curso de  
Graduação para obtenção do título de  
Bacharel em Ciências Sociais junto ao  
curso de Ciências Sociais da Universidade  
Federal de Goiás

Orientadora:  
Profa. Dra. Mônica Thereza Soares  
Pechincha

Goiânia

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do  
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Alves, Larissa Oliveira

Evolução humana? - Explorando perspectivas da empatia diante da realidade necropolítica [manuscrito] / Larissa Oliveira Alves. - 2023. LVI, 56 f.

Orientador: Profa. Dra. Mônica Thereza Soares Pechincha.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Goiânia, 2023.  
Bibliografia.

1. Empatia. 2. Evolução Humana. 3. Necropolítica. 4. Ciência. I. Pechincha, Mônica Thereza Soares, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

## ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos vinte e três dias de 2023 iniciou-se, às 9h30, a sessão pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “Evolução humana? - Explorando perspectivas da empatia diante da realidade necropolítica”, de autoria de Larissa Oliveira Alves, do curso de Bacharelado em Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências Sociais da UFG. Os trabalhos foram instalados pela Profa. Dra. Mônica Thereza Soares Pechincha - orientadora (FCS/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Profa. Dra. Suzane de Alencar Vieira (FCS/UFG) e Profa. Dra. Camila Mainardi (FCS/UFG). Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição do(a) estudante. Posteriormente, de forma reservada, a Banca Examinadora atribuiu a nota final de 9,5, tendo sido o TCC considerado aprovado.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Mônica Thereza Soares Pechincha, Professora do Magistério Superior**, em 24/08/2023, às 13:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Suzane De Alencar Vieira, Professora do Magistério Superior**, em 24/08/2023, às 14:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Camila Mainardi, Professor do Magistério Superior**, em 29/08/2023, às 13:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3981944** e o código CRC **0C282AC6**.

## **RESUMO**

Neste trabalho, utilizo o conceito de empatia do primatólogo holandês Frans de Waal, traçando reflexões sobre sua compreensão desse fenômeno, que teria se desenvolvido junto com a própria evolução humana e de outros animais. Contraponho-a à necropolítica, conceito cunhado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, e suas vinculações com a política da raça, a modernidade e a colonialidade. No âmbito da construção do conhecimento científico, do imaginário e da crítica à relação suposta entre agressividade e evolução humana, busco explorar outras lógicas que possibilitem o exercício e o estímulo da empatia. Para tanto, destaco a gênese tukano do mundo e dos humanos, com base na dissertação de mestrado do antropólogo indígena João Paulo Lima Barreto. Essa abordagem busca ampliar nossa compreensão da empatia, de seu colapso e de suas possibilidades concretas em contextos mais diversos e plurais, atentando para a necessidade de outras lógicas para além da modernidade e da necropolítica.

**PALAVRAS-CHAVE:** empatia; evolução humana; necropolítica; ciência.

## **ABSTRACT**

In this work, I use the concept of empathy from the Dutch primatologist Frans de Waal, tracing reflections on his understanding of this phenomenon, which would have developed along with human evolution and that of other animals. I oppose it to necropolitics, a concept coined by the Cameroonian philosopher Achille Mbembe, and its links with the politics of race, modernity and coloniality. Within the scope of construction of scientific knowledge, imaginary and criticism of the supposed relationship between aggressiveness and human evolution, I seek to explore other logics that enable the exercise and stimulation of empathy. To do so, I highlight the Tukano genesis of the world and humans, based on the master's thesis of the indigenous anthropologist João Paulo Lima Barreto. This approach seeks to broaden our understanding of empathy, its collapse and its concrete possibilities in more diverse and plural contexts, paying attention to the need for other logics beyond modernity and necropolitics.

**KEYWORDS:** empathy; human evolution; necropolitics; science.

## Sumário

Considerações iniciais .....	6
Introdução.....	7
Empatia para Frans de Waal.....	9
Raça e empatia.....	13
A modernidade, a razão, a moral e a teoria do revestimento.....	16
Uma outra razão: a gênese tukano do mundo e dos humanos.....	20
A construção do mundo Tukano (Yepa-oãku e Yepalio) e sua importância no entendimento da razão Tukano.....	22
A longa viagem pelas águas: a origem dos humanos e formação dos povos que habitam a região do Alto do Rio Negro.....	24
Sobre a “emergência humana” .....	25
Os “domínios de conhecimento” de cada grupo.....	27
Os wai-mahsã .....	28
A produção do conhecimento científico e a importância das emoções e dos afetos .....	31
Uma outra perspectiva científica: a teoria da continuidade e a moralidade .....	36
A comunicação extra-humana: as relações, os especialistas e o diálogo constante .....	39
A categoria de especialistas, o etnocídio e o epistemicídio.....	41
A comunicação extra-humana: a negociação para evitar conflitos e como se dá.....	43
A modernidade e a experiência demolidora da empatia: o imaginário não empático do outro enquanto inimigo e a morte do outro .....	44
O extermínio nazista, a escravidão, as colônias e a “guerra infraestrutural”: “estar na dor” .....	46
Seleção natural: são realmente os mais fortes que sobrevivem? .....	49
Empatia no sofrimento.....	51
Considerações finais.....	53
Referências .....	55

## **Considerações iniciais**

Antes de começar o trabalho propriamente dito gostaria, primeiro, de fazer algumas considerações iniciais; explicar brevemente como e porque cheguei a esse tema.

Há alguns anos, enquanto estava à toa pela internet, eu me deparei com o livro do primatólogo holandês Frans de Waal, chamado “Eu, primata – Por que somos como somos”. Comecei a lê-lo despreziosamente e não esperava que fosse me impactar da forma que impactou. Me deparei com questões que eu sempre tive curiosidade, mas que nem sabia que eram estudadas.

Alguns anos depois, em algum momento da graduação, enquanto eu estava perdida e pensando nas possibilidades de temas para a monografia, esse livro me veio à mente.

A princípio, a minha questão era mais ou menos essa: como e se os estudos sobre os comportamentos dos animais, em especial dos grandes primatas não humanos, influenciam a percepção que temos de nós mesmos enquanto humanos, ou, dito de outra forma, se influencia e modifica as concepções de humanidade.

No entanto, por algum motivo esse tema não estava engatando e, durante as aulas de TFC 2, no final de 2022, as quais a professora Mônica Thereza Soares Pechincha ministrava, ela muito me incentivou a pesquisar sobre a empatia – conceito presente nas discussões de Frans de Waal.

Eu, no entanto, torci o nariz e não queria de jeito nenhum estudar a empatia, e eu gostaria de dizer brevemente o porquê.

Sempre que escutava a palavra “empatia” eu pensava em um certo tipo de “sentimentalismo barato”, além de me remeter a uma moral cristã, que particularmente não me motiva a ponto de fazer uma monografia sobre.

A palavra também me remetia àquela imagem do “paraíso”, em que geralmente se tem ao centro um casal heterossexual, branco, sempre sorrindo, com uma paisagem meio etérea ao fundo, em que vivem em harmonia com animais selvagens e nada de ruim acontece.

Ao imaginar as pessoas me perguntando o que eu estava estudando, a ideia de que eu responderia que estava pesquisando a empatia fazia eu me contorcer por dentro. Achava que as pessoas me julgariam boba, ingênua, sonhadora etc.

No decorrer desse trabalho, eu entendi o quanto eu estava errada, mas, principalmente, entendi o porquê da minha aversão à palavra – e desejo que com esse trabalho ela possa ser ressignificada.

Por isso, gostaria imensamente de agradecer a professora Mônica Thereza Soares Pechincha por ter me incentivado a pesquisar essa temática. Gostaria de agradecer também por todas as nossas conversas, que me ajudavam, desanuviavam a minha mente e me empolgavam e, principalmente, por ter aceitado me orientar nesse processo todo – com todas as suas correções e comentários perspicazes. Além disso, gostaria de agradecer a todos os outros professores que me acompanham desde a infância até aqui. Vocês me marcaram, me marcam e me inspiram profundamente, muito obrigada.

## **Introdução**

Este trabalho foi realizado a partir de uma pesquisa bibliográfica que partiu do livro “Eu, primata – Por que somos como somos” (2007) do primatólogo e etólogo holandês Frans de Waal que atualmente é professor no Departamento de Psicologia da Universidade de Emory, em Atlanta, Geórgia, e se dedica a estudar a inteligência social dos primatas. A partir da leitura do livro de Frans de Waal eu ficava me perguntando por que existe tanta violência e discriminação entre humanos se até mesmo entre os animais se verifica a empatia, a bondade, a solidariedade, a cooperação etc.

Decidi trabalhar com este livro na monografia por três motivos principais: primeiro porque, como contei nas considerações iniciais, esta obra me surpreendeu, me deparei com questões que sempre tive curiosidade, mas não sabia que eram estudadas e que vieram a mim a através de uma linguagem simples e acessível. Segundo, porque me interesse por pensar o mundo e a vida de modo a incluir outros seres que não apenas humanos. Terceiro, porque não desejo, em minha trajetória acadêmica, me restringir às Ciências Sociais ou à Antropologia; me interesse em estabelecer um diálogo entre estas e outras áreas do conhecimento, como por exemplo as Ciências Naturais – que a princípio podem parecer muito distantes das humanidades, mesmo que na verdade não sejam.

Quando decidi trabalhar com este livro na monografia, percebi que teria que formular melhor a minha pergunta, como por exemplo, especificar de que humanos eu estava tratando assim como de quais contextos de violência e discriminação. Foi quando decidi trabalhar com o ensaio “Necropolítica” (2016) do filósofo camaronês Achille Mbembe, o qual tive contato em 2020 durante o ensino remoto emergencial, na disciplina de Ciência Política 4 ministrada pelo professor Francisco Mata Machado Tavares. A escolha se deu por se tratar de uma obra forte e tocante, que se debruça sobre contextos de violências e discriminações extremos e perturbadores.

A dissertação de mestrado do antropólogo e professor indígena João Paulo Lima Barreto “*Wai-mahsã: peixes e humanos – Um ensaio de Antropologia Indígena*” (2013) e o livro “*Primatas e filósofos – Como a moralidade evoluiu*” (2020) de Frans de Waal, chegam até mim através da indicação de minha orientadora, a antropóloga Mônica Thereza Soares Pechincha, e mudam completamente o rumo de minha pesquisa.

Enquanto antes eu estava preocupada em entender o porquê de não existir empatia na necropolítica, passei a me dedicar a entender a ligação entre a construção do conhecimento científico com os estudos sobre a evolução humana e sua relação suposta com a agressividade e o egoísmo.

Passei, então, a considerar como essas produções têm potencial para motivar um imaginário em que a empatia não é valorizada, me atentando à necessidade de apresentar outros conhecimentos e outras lógicas que possibilitassem o exercício e o estímulo da empatia.

Para tanto, o trabalho se inicia apresentando o que o primatólogo holandês Frans de Waal entende e considera por empatia. Para isso, foram utilizados os livros “*Eu, primata – por que somos como somos*” (2007), com foco especial no capítulo cinco intitulado “*Bondade – o corpo com sentimentos morais*” e o livro “*Primatas e filósofos – Como a moralidade evoluiu*” (2020) com ênfase na primeira parte intitulada “*Seres moralmente evoluídos: instintos sociais dos primatas, moralidade humana e ascensão e queda da ‘teoria do revestimento’*”.

Em seguida, apresento o conceito de “necropolítica” do filósofo camaronês Achille Mbembe, a partir de seu texto homônimo “*Necropolítica*” (2016) e são traçadas considerações acerca da modernidade, da razão, da moral e da “teoria do revestimento”, segundo Frans de Waal. Posteriormente, apresento um pouco da gênese Tukano do

mundo e dos humanos, com base na dissertação de mestrado do antropólogo e professor indígena João Paulo Lima Barreto; destaque como sua cosmologia é importante para entender a lógica tukano, suas ordens sociais e para compreender a construção e manutenção de seus conhecimentos, e como a categoria dos *wai-mahsã* são importantes para tal.

Saliento como seus conhecimentos e categorias são diferentes dos da modernidade ocidental e como a produção de conhecimento por parte da ciência é também uma construção social e cultural. Apresento, então, uma outra perspectiva científica diferente da “teoria do revestimento”, que consiste na “teoria da continuidade”, na qual Frans de Waal se apoia.

Posteriormente, ressalto como para os Tukano existem outras categorias e formas de se comunicar e de se relacionar; em um tipo de comunicação e relação extra-humana que tem como intenção uma negociação para evitar conflitos e como isso é diferente da forma como se dá na necropolítica, em que o objetivo é transformar o outro em inimigo, subjugar-lo e eliminá-lo; se caracterizando, assim, em um imaginário não empático em que viver sob essa experiência é estar permanente na dor.

### **Empatia para Frans de Waal**

Para Frans de Waal, a descrição mais simples de empatia é a capacidade de ser afetado pelo estado de outro indivíduo ou criatura – ou seja, humano ou não – e ele a considera intensamente interpessoal:

.... [a empatia] é ativada pela presença, conduta e vozes de outros, e não por uma avaliação objetiva. Nossas tendências morais evoluíram em interação direta com outros a quem podemos ouvir, ver, tocar e cheirar, e cuja situação compreendemos tomando parte delas. Somos admiravelmente sintonizados com o fluxo dos sinais emocionais emitidos pelo rosto e pela postura de outras pessoas, e respondemos com nossas próprias expressões. Pessoas de carne e osso nos afetam como nenhum problema abstrato jamais afetará (DE WAAL, 2007, p. 233).

Ou seja, para ser ativada, é preciso que haja uma relação, mínima que seja, com esse outro, que pode ser humano ou animal. Considerando a necessidade dessa relação, as minhas questões partiram da empatia entre humanos, e em que condições ela (não) se encontra na necropolítica, e da empatia entre humanos e animais e daí indaguei sobre como a ela se daria no contexto de ontologias indígenas.

Assim, por exemplo, se formos comparar com o que se depreende da dissertação do indígena tukano João Paulo Lima Barreto (2013), que tem como foco a relação entre “humanos” e “animais” entre os Tukano, no caso dos *wai-mahsã*, que ele traduz como “humanos invisíveis”, sendo que *wai* é “peixe”, esta relação de empatia seria de uma forma diferente que para os ocidentais, que definem humanos e animais como categorias que não se intersectam tal qual nas ontologias indígenas, embora Frans de Waal tematize a intersubjetividade entre humanos e animais.

Em outras palavras, nos dois casos, para se tomar parte da situação e compreendê-la, é preciso, de alguma forma, entrar em contato. Não é apenas individual, é interpessoal. Mas quero aludir com esta breve consideração sobre ontologias indígenas que a relação de “empatia” entre “humanos” e “animais” descrita por de Frans de Waal está restrita ao pensamento ocidental. Se fossemos tomar outras ontologias, certamente alcançaríamos diferentes dimensões sobre a “empatia” entre humanos e “animais”, que trariam desdobramentos importantes diante de minha questão sobre a projeção ocidental de agressividade aos animais e, sobretudo, sobre a falta de empatia entre humanos, já que ela se comprova entre humanos e animais.

Em sua dissertação, João Paulo Lima Barreto explica a relação de respeito dos humanos com os *wai-mahsã*, necessária para a saúde social tukano, já que sem estes cuidados, aqueles podem se voltar contra as pessoas. Os *wai-mahsã*, assim como a relação destes com os humanos, serão explicados ao longo do trabalho.

Assim, os Tukano não fariam em “empatia”, mas na “a manutenção de boas relações com os *wai-mahsã*”, que exigem “etiquetas básicas ou boas maneiras” (BARRETO, 2013, p. 71). Esta etiqueta coloca em outro patamar a problematização que os ocidentais fazem da “empatia”, e entendo que subjaz a ela uma outra ordem de consideração e cuidado entre os seres, entre os humanos ou entre humanos e nãohumanos, em vista da boa convivência entre todos, que deve seguir regras prescritas, ritualizadas e mediadas por um especialista (que poderíamos entender de alguma forma sob a categoria etnológica genérica de *xamã*): *yai*, *kumu* e *baya*.

Com a anterior ressalva em mente, volto a Frans de Waal, que entende que ter a capacidade de ser afetado pelo estado de outro indivíduo ou criatura implica em ver-se de sua perspectiva, e que isso representa um salto gigantesco na evolução social (DE WAAL, 2007, p. 219). Para ele, “ver da perspectiva de outro revoluciona o modo como uma mente se relaciona com outra” (DE WAAL, 2007, p. 231). Muito se fala na etnologia indígena

sobre a capacidade de acessar o “ponto de vista” de seres não humanos – o chamado “perspectivismo ameríndio” – base do xamanismo indígena, mas ressalto que o entendimento do que isto quer dizer requer uma crítica radical à dicotomia ocidental natureza-cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Segundo Frans de Waal, o desenvolvimento da empatia emergiu junto com o desenvolvimento da própria espécie humana e de outros grandes primatas, assim como o da moralidade: “Seu desenvolvimento é análogo à transformação pela qual passamos ao longo da evolução: o autorreconhecimento e as formas superiores de empatia emergiram juntos no ramo que originou os humanos e outros grandes primatas” (DE WAAL, 2007, p. 229).

Além disso, ele considera que tendências como a empatia “originaram-se da reciprocidade e da assistência aos parentes” entre os animais sociais. (DE WAAL, 2007, p. 222).

Para Frans de Waal, empatia não requer linguagem nem consciência, por isso não o surpreende que “formas simples de se relacionar uns com os outros existam em todos os tipos de animais, até mesmo no tão mal falado rato” (DE WAAL, 2007, p. 228). Apesar de a empatia não requerer linguagem nem consciência, os animais que possuem esta capacidade mais desenvolvida parecem ter uma empatia também mais desenvolvida, e isso, para o autor, tem uma relação estreita com a consciência de si mesmo:

O que é que diferencia os humanos e demais grandes primatas dos outros animais? Parte da resposta pode ser o fato de que eles têm mais consciência de si. (...) Os grandes primatas não humanos são os únicos primatas, com exceção de nós, que reconhecem o próprio reflexo. O auto-reconhecimento é testado marcando-se o indivíduo, sem que ele perceba, com uma pincelada de tinta em um local que não seja diretamente visível, como acima da sobrancelha, por exemplo. Depois disso, dá-se um espelho a ele. Guiados pela imagem refletida, os grandes primatas não humanos esfregam com a mão o local pintado e examinam os dedos, portanto, reconhecem que a mancha colorida no espelho realmente estava neles. Macacos não fazem tal associação. (DE WAAL, 2007, p. 236)

Os chimpanzés, por exemplo, não só associam a mancha colorida a si mesmos, como reconhecem e distinguem cada membro de seu grupo e, conseqüentemente, os que não fazem parte do mesmo (RAPCHAN; NEVES, 2017, p.306).

Segundo Frans de Waal, a consciência de si mesmo é importante pois afeta a maneira como se lida com os outros indivíduos ou criaturas.

O autor explica sobre a diferença e relação entre o contágio emocional e a empatia. Se trata do contágio emocional “quando o estágio emocional de um indivíduo induz um

estado correspondente ou estreitamente relacionado em outro indivíduo” (DE WAAL, 2020, p.52).

Emoções tendem a suscitar emoções equivalentes, sejam provenientes de riso e alegria, sejam do conhecido fenômeno da sala cheia de bebês chorando. Hoje sabemos que o contágio emocional reside em partes do cérebro tão primitivas que as temos em comum com os mais diversos animais: ratos, cães, elefantes, macacos etc. (DE WAAL, 2007, p.221).

A empatia abrange o contágio emocional e surge dele, mas vai além. A empatia está estritamente relacionada com a crescente diferenciação entre o eu e o outro, que por sua vez está relacionada com a “apreciação crescente das circunstâncias precisas subjacentes aos estados emocionais dos demais” (DE WAAL, 2020, p.53). Nos humanos, essa diferenciação começa a acontecer por volta dos dois anos de idade.

Frans de Waal relata um acontecimento que ocorreu entre ele e a chimpanzé Lolita (2007, p.210). Segundo o autor, eles se davam muito bem e Lolita tinha se tornado mãe recentemente, por isso ele a chamou em um canto e apontou para a sua barriga – os filhotinhos ficam constantemente agarrados ao ventre da mãe, quase imperceptíveis. Com esse gesto, Lolita entendeu que ele queria conhecer o seu filhote. Então, ela cruzou os braços na frente do seu corpo para pegar nas mãos de seu bebê – com sua mão direita ela pegou a mão esquerda de seu filhote, e com a mão esquerda ela pegou a mão direita. Então, ela lentamente o ergueu e o girou até que ele ficasse de frente, cara a cara, com Frans de Waal.

Esse gesto aparentemente simples é interessante, pois demonstra que Lolita sabia que, dentre tantas partes do corpo de seu bebê, a que mais interessaria a seu cuidador seria o rosto. Frans de Waal considera esse gesto importante, pois demonstra que Lolita tem a capacidade de ver-se da perspectiva de outro, já que reconheceu as necessidades de um outro que é consideravelmente diferente dela e de seus companheiros.

Frans de Waal, junto com Stephanie D. Preston, “propõem que no centro da capacidade empática haja um mecanismo relativamente simples que dá ao observador (o “sujeito”) acesso ao estado emocional do outro (o “objeto”) por meio das próprias representações corporais e neurais do próprio sujeito” (DE WAAL, 2020, p.64). Ou seja, “quando o sujeito presta atenção ao estado do objeto, as representações neurais de estados semelhantes do primeiro são ativadas de maneira automática” (DE WAAL, 2020, p.64).

Em outras palavras, as atividades psicológicas e neurais humanas estão profundamente conectadas e são afetadas pelos demais seres humanos, não ocorrem isoladas (DE WAAL, 2005, p.65). Como mencionado, são interpessoais.

Além disso, Frans de Waal considera que as formas simples de empatia se relacionam com suas formas mais complexas tal qual uma boneca russa, “assim, a empatia abrange todas as formas do estado emocional de um indivíduo que afetam as do outro, com mecanismos básicos no seu centro e com capacidades cognitivas e mecanismos mais complexos nas suas camadas exteriores” (DE WAAL, 2020, p.66).

No seu núcleo ocorre o mecanismo de percepção-ação (MPA) simples e automático, que resulta na correspondência imediata, frequentemente inconsciente, de estados entre indivíduos. Os níveis superiores de empatia, que se apoiam nessa base inata, incluem a empatia cognitiva (isto é, a compreensão das razões das emoções do outro) e a atribuição de estado mental (a adoção plena da perspectiva do outro). O modelo das bonecas russas sustenta que as camadas exteriores requerem as interiores (DE WAAL, 2020, p. 66).

Resumidamente, ser afetado pelo estado de outro indivíduo ou criatura, consciência de si mesmo e ver-se da perspectiva de outro: tudo isso compõe a empatia para o autor. Além disso, ele não a reduz a tudo ou nada; destaca que esta é composta por uma imensa variedade de padrões de vínculo emocional, que vão dos mais simples e automatizados até aos mais complexos (DE WAAL, 2020, p.68).

## **Raça e empatia**

Parte das minhas questões partiram do desejo de compreender a falta de empatia entre alguns grupos sociais. Ao ler os exemplos que Frans de Waal relata em seu livro “Eu, primata – Por que somos como somos” (2007), ficava muito intrigada me perguntando: uma vez que se observa a empatia entre humanos e animais, e também entre animais e animais, por que se verifica o racismo entre humanos? Por que é que a empatia, uma capacidade tão antiga e presente em outros animais, é desprezada e não é exercida por alguns grupos sociais? O que se verifica na necropolítica que impede a empatia de se ser estimulada e se desenvolver?

O filósofo camaronês Achille Mbembe, em seu ensaio intitulado “Necropolítica” (2016), trata da necropolítica, ou necropoder, da soberania, da política da raça e do biopoder. De modo sucinto, a necropolítica diz respeito às “formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2016, p.146).

A *expressão máxima da soberania* que interessa a Achille Mbembe se dá justamente através da e na necropolítica. Como o próprio autor escreve, ele não está interessado nas formas de soberania que têm por objetivo a autonomia, e sim as que instrumentalizam a existência humana e destroem corpos humanos e populações (MBEMBE, 2016, p.125).

O ápice desse tipo de soberania consiste em ter o poder e a capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer (MBEMBE, 2016, p.123), de modo a exercer o necropoder.

Já a política da raça citada por Achille Mbembe é baseada nas concepções de Hannah Arendt e está estritamente relacionada com a política da morte e é, nas palavras da autora, “uma experiência demolidora da alteridade”. E, aqui eu acrescento, é, também, uma experiência demolidora da empatia.

Para formular a sua concepção de soberania e de necropolítica, Achille Mbembe se vale dos conceitos de “biopoder” e de “racismo” de Foucault:

O biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma controle e no qual se inscreve. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) racismo (MBEMBE, 2016, p.128).

Como explicado anteriormente, em uma relação sujeito-objeto, as representações neurais de estados semelhantes do sujeito são ativadas de maneira automática quando este presta atenção ao estado do objeto (DE WAAL, 2020, p.64). Em outras palavras, quando o “eu” – humano ou não – presta atenção ao estado do “outro” – humano ou não.

A questão é que, “quanto mais próximos e semelhantes forem sujeito e objeto, tanto mais fácil será para a percepção do sujeito ativar as respostas motoras e autonômicas que correspondem às do objeto (por exemplo, alterações na frequência cardíaca, condutância cutânea, expressão facial, postura corporal)” (DE WAAL, 2020, p.64).

Quando Frans de Waal escreve sobre uma “ativação” da empatia me remete a um cenário em que ela é uma capacidade, no sentido fisiológico, neurológico etc., mas que pode ou não ser ativada e estimulada. Em que estado fica, então, a percepção do sujeito e a ativação dessas respostas motoras e autonômicas se o poder no biopoder e no

necropoder funciona justamente mediante a divisão entre quem morre e quem vive, na divisão em grupos e subgrupos, e em um cesura biológica entre eles?

Quanto mais dividido, menos próximo e menos semelhante – o que não é, por si só, um problema, nem entre humanos, nem entre animais.

Frans de Waal relata o caso de Kidogo (2007, p.211), um bonobo que foi introduzido em uma outra colônia, depois de adulto, no Zoológico de Milwaukee. Por ser fraco e novo naquele ambiente, Kidogo ficava perdido e não conseguia acompanhar o ritmo dos outros animais e nem os comandos dos tratadores. Mas, o que se observou é que com o tempo os outros bonobos começaram a ajudá-lo. O pegavam pela mão e o levavam para o local que precisavam ir. Em algumas situações, Kidogo se perdia, então ele gritava e outros animais iam em sua direção, o acalmavam e o guiavam.

Para Frans de Waal, essa ajuda por parte dos outros bonobos é importante, pois demonstra que são capazes de reconhecer e de perceber as necessidades de Kidogo. E não apenas, mas também porque *decidiram* ajudar um bonobo que não era nem mesmo de sua colônia.

Frans de Waal também conta o caso de Kuni, uma chimpanzé que ajudou um passarinho ferido (2007, p.12). Kuni tentou, sem sucesso, fazer com que o passarinho voasse. Quando viu que ele não conseguia, ficou o dia todo ao seu lado, o protegendo, até que ele estivesse pronto para voar. Esse acontecimento é importante para o autor, pois também demonstra que Kuni é capaz de perceber as necessidades de um outro totalmente diferente dela mesma, que neste caso não era nem mesmo de sua espécie.

Então, a diferenciação por si mesma não implica, necessariamente, na subjugação e morte do outro. O preocupante é quando a diferenciação é manipulada, com base em um juízo de valor, de modo a dar ao outro e a algum grupo a falsa autorização de que se tem o direito quase que natural de decidir quem morre e quem vive.

Ainda sobre a ideia de raça, as autoras Luciana de Oliveira Dias e Ana Luísa Machado de Castro escrevem, com base em Anibal Quijano e seu pensamento decolonial, em seu texto intitulado “Mulheres negras nas universidades e saberes decoloniais” (2020) que a ideia de raça é a principal organizadora das hierarquias no sistema-mundo:

A raça, construída com base no fenótipo e utilizada para caracterizar indivíduos e estabelecer hierarquias e relações de poder, foi sendo burilada histórica, social e politicamente nos últimos cinco séculos. O estabelecimento dessas relações de poder tem início nas Américas e é mundialmente imposto. Assim sendo, “a população de todo o mundo foi classificada, antes de mais,

em identidades ‘raciais’ e dividida entre os dominantes/superiores ‘europeus’ e os dominados/inferiores ‘não-europeus’” (QUIJANO, 2010, p. 107, apud DIAS; CASTRO, 2020, p.550)

Os “dominantes/superiores/europeus” se auto classificam assim e se sentem, portanto, autorizados a dominar, inferiorizar e subjugar outros grupos e subgrupos.

Conforme Achille Mbembe, quem tem o poder e a capacidade de ditar quem deve viver e morrer detém a soberania, e essa tomada de decisão se dá através da política da raça, ou racismo – isto é, a necropolítica é um poder direcionado apenas a alguns grupos.

Em que condições se encontra a empatia neste contexto? Frans de Waal aponta que a ativação de respostas motoras e autonômicas, citadas anteriormente, permitem que o sujeito se coloque “sob a pele” do objeto, compartilhando, assim, seus sentimentos e também necessidades. E que “o fato de o sujeito colocar-se no lugar do objeto como se o encarnasse, por sua vez, estimula o comportamento compassivo, a compaixão e a capacidade de auxílio” (DE WAAL, 2020, p.64).

Porém, se a necropolítica precisa de uma diferenciação e hierarquização extrema e letal das pessoas em grupos, dificultando, assim, que o sujeito “encarne” o outro, se colocando em seu lugar e “sob a sua pele”, a empatia, a compaixão e a capacidade de auxílio ficam prejudicadas.

Por fim, Achille Mbembe aponta que estes cenários só são possíveis porque há uma estreita relação com o estado de exceção e de emergência, e também porque é necessário que o outro seja entendido enquanto inimigo, portanto, subjogado, escravizado e morto – elementos da política da morte.

Empatia, como também compaixão, cooperação e solidariedade, conceitos tratados por Frans de Waal, são insignificantes em um contexto de necropolítica, em que sua ativação e desenvolvimento não são estimulados.

### **A modernidade, a razão, a moral e a teoria do revestimento**

A subjugação e morte do outro e sua eliminação biofísica são fundamentos na lógica da soberania, do necropoder e da política da morte:

A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade (MBEMBE, 2016, p.129).

A empatia da qual Frans de Waal trata não é importante neste contexto. O que se tem é a base das modernidades, esse “fenômeno marcado pela emergência do tráfico atlântico” (LIMA, 2015, p.65), em imaginários não empáticos.

Luciana de Oliveira Dias e Ana Luísa Machado de Castro escrevem, com base em Walter Mignolo, que a modernidade é constituída e só existe através da e pela colonialidade, e não o contrário. Ou seja, a modernidade só existe porque a colonialidade existiu e operou. Elas ainda apresentam, com base em Enrique Dussel (2005), dois conceitos de modernidade:

[...] o primeiro deles, surgido a partir da Reforma Protestante, do Iluminismo e da Revolução Francesa, mais amplamente difundido, diz respeito à noção de evolução, ou seja, uma emancipação ou caminho percorrido pela humanidade rumo a uma afirmação da razão; Já o segundo filia-se à tese de que a modernidade nasceu no ano de 1492 a partir do momento em que a Europa (bem como seus Estados, seus exércitos, sua filosofia etc.) se afirmou como o centro da história mundial (DIAS; CASTRO, 2020, p.550).

Considero que o primeiro conceito de modernidade, que diz respeito à noção de “evolução” rumo a uma razão, se assemelha com o que Frans de Waal denomina de “teoria do revestimento” (2020, p.33).

Frans de Waal considera que a ênfase dada à autonomia individual e à racionalidade, assim como o desprezo pelas emoções e pelo vínculos sociais, é algo que passa tanto pela ciências humanas e sociais quanto pela biologia evolucionista, em que muitos defendem a ideia de que somos uma espécie autoinventada (DE WAAL, 2020, p.32). E é importante apontar para o fato de que as ciências humanas, assim como a biologia evolucionista, também constituem a modernidade.

No que se refere à moralidade humana, característica da sociedade humana, surgiu um debate paralelo acalorado que confronta razão e emoção. Uma escola considera a moralidade como uma inovação cultural alcançada por nossa espécie apenas. Essa escola não vê as tendências morais como parte integrante da natureza humana. Nossos ancestrais, afirma essa corrente, tornaram-se morais por escolha (DE WAAL, 2020, p.32).

Apesar de considerar que a moralidade é uma inovação cultural que mantém a natureza e o processo evolutivo desordenado e hostil sob controle (DE WAAL, 2020, p.33), e que foi alcançada apenas pelos humanos, essa escola teórica considera que, na verdade e no íntimo, os humanos não são verdadeiramente morais, já que a moralidade é apenas uma farsa: “uma camada cultural, um revestimento delgado que esconde uma natureza egoísta e brutal” (DE WAAL, 2020, p.32).

Ou seja, a moralidade é produto da “cultura” e, por ser cultural, é artificial e imposta. Uma motivação egoísta e hipócrita que esconde a “verdadeira natureza humana” – herança da “natureza” – que é “má até seu núcleo central” (DE WAAL, 2020, p.37).

Frans de Waal chama essa escola teórica de “teoria do revestimento”, e tem sua origem atribuída a Thomas Henry Huxley, “embora obviamente já as encontramos na filosofia e na religião ocidentais, remontando ao conceito de pecado original” (DE WAAL, 2020, p.33).

A teoria do revestimento era, até recentemente, a abordagem que prevalecia entre os biólogos evolucionistas e para os escritores de divulgação científica que se dedicavam a falar e a escrever sobre moralidade.

Frans de Waal também aponta para o fato de que essas ideias, que consideravam os humanos como completamente sociais, egoístas e competitivos, influenciaram fortemente as abordagens e percepções no Direito, na Economia e na Ciência Política (DE WAAL, 2020, p.31).

O fato de muitos cientistas, alguns dos produtores de conhecimento da modernidade, se referirem e propagarem a ideia de que a “natureza” é apenas um local de combate e violências e quase nunca como um local em que também acontece formação de vínculos sociais, é um dos auxiliares da popularização e aceitação dessa teoria. Mas, como destaca Frans de Waal, nem mesmo essa visão se sustenta.

O autor comenta sobre um ensaio publicado em 1959, que demonstrava que um rato parava de acionar uma alavanca que lhe fornecia comida quando percebia que um outro rato tomava choque ao acioná-la (2007, p.220). O mesmo aconteceu com alguns macacos em experimentos ultrapassados. Um chegou a ficar 5 dias sem sequer apertar a alavanca e outro doze dias (2007, p.221).

Frans de Waal também traz o exemplo da bonobo Panbanisha, que estava sob os cuidados de sua amiga primatóloga Sue Savage-Rumbaugh (2007, p.258). Panbanisha estava tendo um tratamento diferente dos outros – ela recebia comidas que os outros também desejavam, como leite e passas. Sempre que ela recebia essas comidas, os outros bonobos começavam a chamar a sua atenção em uma tentativa de mostrar que também queriam. Frans de Waal comenta que Sue Savage-Rumbaugh dizia que dava para perceber que sempre que Panbanisha recebia a comida ela queria que os outros também recebessem, como quando ela gritava e gesticulava para os outros, para que chegassem

perto – ao invés de simplesmente comer. Para Sue Savage-Rumbaugh era perceptível que Panbanisha ficava incomodada, mesmo sendo favorecida.

Frans de Waal também traz o exemplo dos macacos-capuchinhos – conhecidos por terem o costume de compartilhar comida – que, separados por uma grade, recebiam comidas dos pesquisadores (2007, p.253). Alguns recebiam pepinos e outros maçãs. A intenção era ver se o macaco que tinha as maçãs as dividiria. O que eles observaram foi que, se o macaco que tinha os pepinos também os dividisse, o macaco que tinha as maçãs era mais generoso.

Um outro experimento consistia em dificultar o acesso do macaco que tinha as maçãs às próprias maçãs, de modo que ele só conseguiria a comida com a ajuda de outros macacos (2007, p.253). O que eles observaram é que o macaco que precisou de ajuda reconhecia essa ajuda, sendo ainda mais generoso no momento de compartilhar a comida.

Os teóricos da teoria do revestimento desconsideram esses acontecimentos, e desassocia a origem da moralidade à natureza, considerando-a um produto cultural apenas, como se “cultura” e “natureza” fossem opostos, o que particularmente considero como outro impulsionador da teoria do revestimento: a oposição eurocêntrica e moderna entre natureza e cultura, emoção e razão, etc., que por sua vez possibilita uma interpretação irreal do passado e um imaginário sobre um falso “ponto de partida”, em que “do nada” houve uma mudança na direção que a evolução estava seguindo e de repente nos tornamos seres culturais e racionais – essas visões serão melhor comentadas mais adiante.

No caso da modernidade, o caminho percorrido era em busca da razão, o ponto alto da humanidade. No caso da teoria do revestimento, o objetivo era explicar a moralidade – que não deixam de ter relação.

A modernidade é obcecada e busca desesperadamente pela razão. Como se a razão fosse a expressão mais complexa e inalcançável e, justamente por isso, só poderia estar presente nos humanos. Mas não em todos os humanos. A razão “verdadeira” está presente e é exercida apenas pelos humanos dos grupos “superiores”, europeus, brancos e “civilizados”. Não faz parte da “natureza”, nem mesmo de outros “humanos primitivos”.

Na teoria do revestimento, que integra a modernidade, o objetivo é comprovar – mesmo que sem sucesso, segundo Frans de Waal, já que a teoria não explica como os

humanos se tornaram morais – como a moralidade é fruto da civilização, não tendo nada a ver com a natureza.

No entanto, o objetivo aqui não é supervalorizar a moralidade, e sim comprovar como esta é falsa. Apresentam “a moralidade como uma farsa tão complicada que apenas uma espécie – a nossa – é capaz dela” (DE WAAL, 2020, p.47).

Particularmente considero que a intenção é mais uma vez confirmar a razão. A moralidade aqui é associada, por exemplo, ao altruísmo, que por sua vez é associada às emoções, que por sua vez são desvalorizadas. A racionalidade, nesse caso, se encontra em encarar e aceitar que, no fundo, na “essência”, somos egoístas, competitivos e maus.

Qualquer demonstração de moralidade é, na verdade, mais uma demonstração de egoísmo, já que seria apenas uma tentativa de evitar ou minimizar os conflitos. Mas por interesses próprios, e não por realmente ser ou querer ser cooperativo, solidário, justo etc. Qualquer demonstração empática seria uma farsa hipócrita e enganadora.

O que os teóricos da teoria do revestimento não percebem, ou talvez até se perceba, mas não se assume, é que essas ideias e interpretações sobre o passado e sobre os comportamentos humanos também são visões e percepções influenciadas por seus próprios grupos e comunidades e que são impulsionadas a partir do momento em que a Europa e sua filosofia se auto classificam como centro da história mundial (DIAS; CASTRO, 2020, p.550).

Em suma, é ciência, mas não deixa de ser uma cosmologia também, e não apenas a que João Paulo Lima Barreto apresenta. Não é “A” verdade, e sim uma das possibilidades de interpretar e dar sentido ao mundo natural, às relações, aos outros e a si mesmo.

### **Uma outra razão: a gênese tukano do mundo e dos humanos**

Como Achille Mbembe escreve, a ideia de que a racionalidade da vida passa pela morte do outro é um outro fundamento da modernidade (MBEMBE, 2016, p.129). O que me leva a considerar que, caso a empatia estivesse sendo estimulada, esta percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida não se manteria.

Em um contexto de empatia da qual trata Frans de Waal – em uma relação humano-animal e também animal-animal – o outro, que pode vir a ser ou não inimigo,

não precisa, necessariamente, se sujeitar, tampouco ser eliminado. Há outras racionalidades em um cenário em que a empatia é exercida e, para isso, outras razões e outros imaginários são necessários.

Primeiro, é preciso explicar as bases lógicas que fundamentam a razão tukano. O que sustenta o pensamento de Frans de Waal, que é científico e não deixa de ser moderno, e também o de Achille Mbembe, é diferente do que sustenta o pensamento tukano.

O próprio João Paulo Lima Barreto escreve que o seu trabalho tem como objetivo apresentar um “conjunto de conhecimentos tukano sobre a construção do mundo” (BARRETO, 2013, p.52). Conhecimentos estes que possuem “princípios e ordenadores do pensamento” diferentes dos da modernidade e da necropolítica, que, por sua vez, “fornecem elementos que possibilitam a construção de conhecimento Tukano” (BARRETO, 2013, p.52).

Isto significa que o que ele nos apresenta não são apenas mitos. São um conjunto de conhecimentos que explicam o mundo para os Tukano, são suas próprias visões e percepções de mundo e suas próprias maneiras de interpretar e sistematizar esse mundo e, por isso e a partir disso, as bases de suas relações sociais. Ou seja, são suas próprias lógicas que, como dizem os etnólogos, se baseiam em outras ontologias, ou seja, outras maneiras de conceber e se relacionar com os seres, humanos ou não humanos.

João Paulo Lima Barreto escreve sobre os Tukano do grupo (sib) *huremiri sararó yupuri buberã-porã*, e muito do que ele escreve é com base nos relatos de seu pai, *kumu*, Ovídeo Barreto, que faz parte da comunidade São Domingos Sávio, da região do Alto do Rio Negro.

Em sua dissertação, intitulada “*Wai-Mahsã: peixes e humanos – Um ensaio de Antropologia Indígena*” (2013) João Paulo Lima Barreto escreve sobre os *wai-mahsã*, seres importantes na constituição do mundo tukano (e que serão explicados um pouco mais adiante, mas que podem ser traduzidos como “humanos invisíveis”) e nos apresenta o *kihti* (somatória das narrativas sobre os criadores e a criação do mundo) de construção do mundo Tukano que, como ele mesmo diz, é uma das “gêneses do mundo e dos humanos” (BARRETO, 2013, p.52).

## A construção do mundo Tukano (*Yepa-oãku* e *Yepalio*) e sua importância no entendimento da razão Tukano

Da direção norte, ouviu o grito dos pássaros, do oeste ouviu-se o barulho de cachoeiras, do leste, surgiu o barulho de queda de árvores. Tudo isso era prenúncio de morte e pêsames dos humanos, e finalmente do sul ouviu-se um grito de humanos, choro de crianças e vozes de pessoas, era a potência humana. (BARRETO, 2013)

Para os Tukano, existem dois mundos primordiais, chamados de superior e inferior, fundamentais na construção do mundo terrestre.

Pouco se conta sobre o mundo inferior, apenas que é “um espaço sem luz com pouca chance de vida” (BARRETO, 2013, p.53). Já o mundo superior é o mundo do qual o *kihti* que João Paulo Lima Barreto descreve trata.

O *kihti* que João Paulo Lima Barreto apresenta começa com os irmãos *Yepa-oãku* e *Yepalio*, e *Buhpo-mahsu*, pai de ambos. Eles viviam em um *bahsakawi* (casa tradicional dos povos indígenas) no mundo primordial superior.

Porém, *Yepa-oãku* achava que o espaço era muito pequeno, o que o levou a desejar construir outro mundo com muito espaço e com criaturas para habitar esse espaço todo – seres com suas características psíquicas, intelectuais, corporais, imortais e visíveis (os humanos). Então, *Yepa-oãku* e sua irmã *Yepalio* se juntaram e passaram a se dedicar a construção desse mundo (BARRETO, 2013, p.53).

Resumidamente, principalmente por de meio *bahsesse*, os irmãos construíram o que os Tukano denominam de “plataforma terrestre” (que tinha conexão com o mundo primordial superior através do *yugu*, um tipo de “elevador”). O *bahsesse* será explicado melhor um pouco mais adiante, mas, para adiantar, o *bahsesse* pode ser vulgarmente traduzido como “benzimento”.

O *kihti* de construção do mundo é importante pois os elementos que vão compondo esse mundo possuem importância e sentidos que perduram até hoje, além de serem exemplos de outras perspectivas e formas de sistematizar o mundo e a vida.

Por exemplo: no centro da plataforma recém-construída havia um lago com peixes, e isso é importante pois, de acordo Ovídio Barreto, eles foram, desde o princípio, “transportados do mundo primordial pelos demiurgos com a preocupação de garantir o alimento aos futuros humanos. Portanto, vale adiantar, o peixe desde o primórdio está

associado à alimentação humana, não se constituindo enquanto sujeito antropocêntrico” (BARRETO, 2013, p.54).

Um outro exemplo é que nessa fase de construção do mundo os irmãos também fizeram brotar

os três principais tipos de *murō-kape* – *sai-murōgu*, *duhpuri-murōgu* e *ahko-murōgu*, que correspondem respectivamente às veias, ao esqueleto e aos líquidos constituintes do corpo humano. Os três principais tipos de *patu* (plantas de ipadu) – *kāre-patu*, *yuku-patu* e *weku-patu*, representam o tecido, as artérias, e os músculos do corpo humano. (BARRETO, 2013, p.55)

Até mesmo os bancos utilizados pelos irmãos na construção do mundo são importantes e carregam significados, pois:

os bancos, feitos de pedra resistente, carregam o sentido do poder de concentração. *Yepa-oāku* e *Yepalio* passavam horas e horas sentados neles, lançando mão de *bahsesse* para intuir novas ideias após cada etapa vencida de seu projeto. Por isso, o banco, o ipadu e o tabaco são elementos de uso dos especialistas para a produção, reprodução e aquisição de conhecimentos. (BARRETO, 2013, p.54)

Tudo isso é importante, pois é a partir do *kihti* que se entende por que tais elementos estão tão presentes no discurso e nas fórmulas de *bahsesse*, que é essencial para se entender os conhecimentos e comportamentos tukano.

Os especialistas *yai*, *kumu* ou *baya* usam tabaco e ipadu para sua concentração e criação de ideias, tal como os demiurgos. Portanto, quando o especialista exerce sua função se comunicando com o cosmo ele está justamente se referindo a esse modelo que tem a ver com a composição do corpo humano, e fortificação do corpo humano (BARRETO, 2013, p.56).

Os especialistas também serão explicados melhor mais adiante, mas, basicamente, são pessoas altamente preparadas que realizam ações de cura e podem se comunicar com os *wai-mahsã*.

Por fim, retomando ao processo de construção do mundo, após três tentativas frustradas, os irmãos conseguiram descobrir um jeito de fazer aparecer os humanos que iriam habitar esse mundo recém-criado, objetivo principal desde o início: “os irmãos intuíram que a melhor forma de fazer aparecerem os humanos seria por via aquática, conduzindo essa potência humana através de uma longa viagem pelas águas” (BARRETO, 2013, p.58). O que achei muito curioso visto que a ciência ocidental também atribui às águas uma grande importância para o surgimento da vida terrestre.

### **A longa viagem pelas águas: a origem dos humanos e formação dos povos que habitam a região do Alto do Rio Negro**

Basicamente foi através dessa longa viagem pelas águas (com início em *opekō-dih tara*, atual cidade do Rio de Janeiro) que os povos que habitam a região do Alto do Rio Negro surgiram. A cada parada da viagem descia um grupo, que se tornaria, então, humano, e que hoje constituem os diferentes povos que habitam a região.

Até então, os humanos eram apenas uma potência e precisavam, de fato, adquirir a forma e a condição humana. Além disso, durante a viagem todos os tripulantes estavam na condição de *wai-mahsã*, adquirindo a condição humana apenas após descerem da embarcação, embarcação esta construída como meio de locomoção para a viagem pelos irmãos *Yepa-oãku* e *Yepalio*, chamada pelos Tukano de *pamuri-pirō-yukussu*, e também conhecida como “canoa da transformação”, “canoa da fermentação” ou “cobra-canoa” (BARRETO, 2013, p.58). Por meio de *bahsesse*, *Yepa-oãku* “vestiu a embarcação com a roupa e as qualidades de uma grande serpente-cobra, dando-lhe a condição de navegar no leito do rio” (BARRETO, 2013, p.58).

Como já dito, os irmãos perceberam que o melhor caminho seria conduzir a até então potência humana através das águas, por isso, *Yepa-oãku* decidiu embarcar a potência humana em uma roupa (condição) de peixe, que poderia, então, navegar pelas águas (BARRETO, 2013, p.58).

Essa viagem é importante porque, como dito anteriormente, foi a partir dela que os povos que vivem no Alto do Rio Negro surgiram, e, a partir dessa compreensão, é possível entender suas semelhanças e principalmente suas diferenças e particularidades. “Ao longo da viagem, a cada parada do *pamuri-pirō-yukusse*, os tripulantes foram, aos poucos, deixando a canoa, já transformados em humanos (*pamuri-mahsa*), dando origem a alguns povos que hoje habitam a terra” (BARRETO, 2013, p.59).

Cada um deles se organiza internamente em unidades sociais menores e hierárquicas, baseadas na ordem da “emergência humana”, e de acordo com o pretendido pelo herói criador *Yepa-oãku*, isto é, existe uma estrita relação entre a ordem social e a ordem cosmológica tukano (BARRETO, Rivelino Rezende, 2012). (BARRETO, 2013, p.63).

Nota-se como aqui também há uma diferenciação e hierarquização entre grupos, mas, diferente do biopoder e do necropoder, não ocorre a subjugação extrema e sistemática de um grupo sob outro.

Alguns desses povos são: Tukano, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-tapuya, Mirititapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Hupda, Yuhupde e Dow (BARRETO, 2013, p.62).

### Sobre a “emergência humana”

Ao longo da viagem *Yepa-oãku* repassava os seus conhecimentos para todos ali presentes:

Contou a história de construção do mundo, suas habilidades e feitos maravilhosos, mostrou-lhe as plantas portadoras de poderes curativos, contou sobre o ordenamento do cosmos, e ensinou a arte do *bahsessé*, *ukusse* e *bahsamori*. Ensinou a construir *bahsakawi* e instrumentos musicais, elaborar os adornos e os motivos gráficos rituais. Distribuiu *kapi* e instrumento de jurupari (BARRETO, 2013, p.58).

A cada parada descia um grupo que se tornaria humano, e em cada uma dessas paradas, assim como ao longo de toda a viagem, *Yepa-oãku* repassava os seus conhecimentos para esse grupo, que se tornaria algum dos povos citados.

Por exemplo: na casa *dia mairiwi* (atualmente a cidade de Belém, no Pará) *Yepa-oãku* ensinou a construção do *bahsakawi* e os primeiros *bahsamori* (BARRETO, 2013, p.59). Já na casa *dia barawi* (atual cidade de Manaus, no Amazonas) *Yepa-oãku* os ensinou como realizar a cerimônia do jurupari, a danças e como confeccionar os instrumentos musicais (BARRETO, 2013, p.59).

Na casa *dia-bararawi* (cidade de Barcelos) *Yepa-oãku* “retoma suas lições para situar novamente seus ensinamentos, e aproveita ainda para transmitir-lhes os conhecimentos e a prática do *bahsessé*, objetivando especialmente a comunicação com *wai-mahsã* dos domínios da terra e da floresta” (BARRETO, 2013, p.60).

Nas casas *dia-pikonperiwi* (cidade de Santa Isabel) e *dia-iapawi* (São Gabriel da Cachoeira), “*Yepa-oãku* transmite a todo o grupo as formas de comunicação bahsesse, que evocam os elementos que lhes permitirão a cura das dores de dentes e aquelas que farão animar o espírito humano para o trabalho, o otimismo e a segurança” (BARRETO, 2013, p.60).

Já na casa *dia-wi*:

... acontece um dos fatos mais importantes de toda a trajetória do devir humano, a segmentação do grupo em coletivos específicos: Cada um é dotado de uma língua própria, transformando-se numa futura unidade exogâmica, condição necessária para o estabelecimento das regras de casamento e reprodução social

em toda a região do noroeste amazônico. Nessa parada também houve a distribuição de jurupari e *kahpi* a cada grupo. (BARRETO, 2013, p.61)

A diferenciação entre os grupos (“a segmentação do grupo em coletivos específicos”) está, mais uma vez, presente.

Já na casa *merenrãwi*, (distrito de Taracua) “acontece a última reunião de *Yepa-oãku* com os diferentes grupos, onde o herói recapitula todos os ensinamentos e realiza sua derradeira refeição com todos, e um *dabucuri* de despedida” (BARRETO, 2013, p.61).

Como dito anteriormente, a princípio todos os tripulantes da viagem eram *wai-mahsã*. Portanto, *Yepa-oãku* precisava decidir quem continuaria a ser *wai-mahsã* e quem se tornaria humano, já que não fazia sentido se todos fossem *wai-mahsã* ou humanos, e essa escolha se deu na foz do igarapé (*seaña*), logo depois da casa de *merenrãwi*:

Nessa casa *Yepa-oãku* tomou a importante decisão de escolher entre os que permaneceriam na condição de *wai-mahsã* e o grupo que se formaria em seres humanos, saindo da condição de *wai-mahsã*; assim os preteridos continuaram como *wai-mahsã*, e passaram a habitar nas casas dos espaços da terra, água, floresta e aéreo conforme a distribuição do demiurgo (BARRETO, 2013, p.61).

João Paulo Lima Barreto escreve que nessa viagem o branco (*pehkasu*) também estava presente:

É considerado o primeiro irmão menor de *doetiró*, mas foi preterido pelo *Yepa-oãku* por se apossar da arma de fogo no momento de seu desembarque, que o faz retornar para além-mar, no ponto da origem da viagem, sob a condição original de *wai-mahsu*, e disse: vá para o sul, além-mar, lá construirás armas e inventarás coisas para satisfazerem seus desejos, porém não serás uma pessoa realizada e feliz, pois viverás em guerra entre seus próprios filhos e irmãos. (BARRETO, 2013, p.62)

Todos esses

locais de paragem da embarcação são conhecidos pelos Tukano como *pamuri wisseri*, isto é, casas, nomeados e respeitados como detentores da história humana, da trajetória e formação dos povos, bem como de um repositório de acervo material e imaterial dos diferentes grupos de povos que vivem no Alto Rio Negro. (BARRETO, 2013, p.59)

João Paulo escreve que todas as memórias da longa viagem pelas águas são atualizadas e revividas nos *bahsesse*, *ukusse* e *bahsomori*, sendo que estes dois últimos são as cerimônias efetuadas nos *bahkawiseri* (as casas tradicionais) nas grandes festas de *dabucuri*” (BARRETO, 2013, p.59). O *ukusse* (oratórias) e o *bahsomori* (cantos) também serão explicados melhor mais adiante.

Por fim,

quando a embarcação aportou na cachoeira de Ipanoré, na residência dia-petawi, destino final da aventura humana, toda sua tripulação remanescente emergiu da embarcação, na forma e na condição de seres humanos, constituindo os

diferentes povos habitantes da região do Alto Rio Negro”. (BARRETO, 2013, p.61)

A partir dessa “nova condição de existência, os povos passaram a viver e se identificar enquanto grupos específicos e nominados, com língua própria, estilo de narrativas míticas, instrumentos e cânticos rituais, conjunto de símbolos e bens materiais etc.” (BARRETO, 2013, p.62).

### **Os “domínios de conhecimento” de cada grupo**

Como mencionado, os povos que habitam a região do Alto do Rio Negro possuem semelhanças, mas não são iguais. Um dos pontos em que se diferenciam são em seus “domínios de conhecimento”, que se justificam “em função da posição que cada um ocupou ainda na condição de *wai-mahsã* (futuros humanos) na embarcação, durante a viagem da transformação. Tais posições justificam por sua vez, a responsabilidade que cada grupo assumiu em apoio a *Yepa-oãku*, ao longo da viagem” (BARRETO, 2013, p.64).

Por exemplo: em algum momento da viagem, os tripulantes precisavam lidar e matar o *se-pirõ*. Para isso, contaram com a ajuda e com os conhecimentos de *nima-pirõ* (cobra-veneno), primo de *Yepa-oãku*.

Seu primo explicou sobre o veneno e cedeu, também, o seu antídoto, e os *wai-mahsã* que estavam mais próximos puderam ouvir todas as suas instruções e os seus conhecimentos e ajuda-lo a manusear o curare, herdando, assim o conhecimento sobre este e sua cura (BARRETO, 2013, p.64).

João Paulo Lima Barreto conta que essa informação era repassada a todos, ou seja, “todos os povos sabem (e até podem manipular) fazer uso do curare, mas apenas os *Dow* (Hupda) e os *Detuana* detêm a habilidade de fabricá-lo, da maneira mais profissional e eficiente” (BARRETO, 2013, p.65).

Como os até então *wai-mahsã* que viriam a se tornar o coletivo de povos *Dow* tiveram protagonismo nessa parte da viagem, eles tiveram prioridade em herdar os conhecimentos sobre os venenos e os seus antídotos e os conhecimentos medicinais e curativos das plantas; sendo que os *wai-mahsã* que viriam a se tornar o coletivos de povos *Wai-yarã* e *Suriã* também tiveram prioridade em adquirir os conhecimentos sobre as

propriedades das plantas, justamente por sua proximidade com os *Dow*, que se deu, então, da forma secundária (BARRETO, 2013, p.65).

João Paulo Lima Barreto aponta para o fato de que alguns discursos dizem que os Hupda, por não ocuparem uma posição principal na hierarquia desses grupos, seriam escravos ou subordinados dos mesmos, e escreve que essa afirmação não se sustenta. Talvez na necropolítica se daria dessa forma, mas, como aponta João Paulo Lima Barreto, na cosmopolítica rionegrina, não (BARRETO, 2013, p.65).

Já os Tukano ocuparam a terceira posição, e

não herdaram os conhecimentos especificamente sobre as plantas curativas ou venenosas, mas tiveram o privilégio do domínio da arte de *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*. Conforme o interlocutor, essa é a razão pela qual cada grupo de povos possuem seus próprios *bahsesse*, por mais que tenham a mesma origem” (BARRETO, 2013, p.65).

Por isso a prática de *bahsesse* (melhor explicada mais adiante) “é uma característica marcante entre os Tukano, fazendo de seus especialistas figuras imprescindíveis para a reprodução da vida social e política no Alto Rio Negro, – razão pelo qual esse tema é muito recorrente e propagado em toda região” (BARRETO, 2013, p.65).

### Os wai-mahsã

João Paulo Lima Barreto escreve que, depois de tanto pensar, decidiu por traduzir “*wai-mahsã*” como “humanos invisíveis”. Esses humanos invisíveis:

... possuem as mesmas qualidades e capacidades dos humanos, inclusive sua morfologia, mas que não são visíveis pelas pessoas comuns e/ou na vida cotidiana. Eles só podem ser vistos por um especialista xamã, *yai* ou *kumu*, ou em sonhos por qualquer pessoa. (BARRETO, 2013, p.14)

O sufixo *mahsã* é traduzido na língua tukano como gente, humano, pessoa, e o nome dos vários *wai-mahsã* são sempre acompanhados por ele.

Há outros termos que também são acompanhados por esse sufixo, mas não significa que estes sejam humanos, por exemplo: *buhu-mahsã* traduzido literalmente é “piranha gente”, mas isso “não significa dizer que ela seja portadora de qualidades antropocêntricas, isto é, de pessoa ou gente humana, que possui alma, memória, intencionalidade, vida social, econômica ou política” (BARRETO, 2013, p.69).

Apesar de terem as mesmas qualidades e capacidades dos humanos, os *wai-mahsã* são “seres de natureza múltipla e transformacional” (BARRETO, 2013, p.14). Isso significa que eles podem adquirir outras qualidades e capacidades e se apresentarem de outras formas, como as de animais, pedras e vegetais (BARRETO, 2013, p.14), “por meio da dinâmica de troca de roupas” (BARRETO, 2013, p.60).

Quando um *wai-mahsã* adquire a forma e as capacidades de peixe, por exemplo, ele “se vê como humano e vê os outros peixes como peixe – e veria uma anta como anta, um macaco como macaco, uma abelha como abelha e um humano como humano” (BARRETO, 2013, p.70).

Os *wai-mahsã* são seres que habitam os espaços aquáticos, florestais e aéreos da terra, e “podem ser entendidos ainda como a própria criatividade, manifestando-se por meio de ‘sons tecnológicos’, musicais e luminosos” (BARRETO, 2013, p.14).

Por fim, são “a própria extensão humana, devendo sua existência e reprodução ao fenômeno do devir, isto é, a continuidade da vida após a morte, sendo assim a origem e o destino dos humanos, seu início e seu fim” (BARRETO, 2013, p.14).

Os *wai-mahsã* são importantes para se entender a “ordem cosmológica” e a “ordem social” tukano, demonstrando como há diferentes razões e lógicas, além de diferentes conhecimentos e ordenadores e princípios dos mesmos. Na ordem cosmológica e social tratada e estudada por Frans de Waal não se considera os *wai-mahsã*, mas nas ordens tukano, sim.

A categoria de *wai-mahsã*, que nem mesmo existe para a ciência moderna, é de grande importância para a razão, conhecimento e pensamento tukano: “descrever as categorias de *wai-mahsã* de cada um desses espaços implica sistematizar e organizar um tipo de “enciclopédia do pensamento Tukano” (BARRETO, 2013, p.65).

A forma como os Tukano percebem e sistematizam, a partir dos *wai-mahsã*, o que costumamos nos referir por “natureza” também é um outro exemplo de diferentes lógicas e conhecimentos, demonstrando como a ciência moderna e ocidental não é a única maneira de analisar, interpretar e organizar o mundo.

Os “quatro grandes espaços que compõem o cosmos” são pontos de partida para se identificar e classificar os *wai-mahsã*: a terra (*dihta*), a floresta (*nuhku*), a água (*ahko*) e o ar (*ome*) (BARRETO, 2012, p.65).

Por exemplo, os *wai-mahsã* que habitam o espaço-terra são chamados de *dita-mahsã*. O espaço-terra ainda é dividido pelos Tukano em outros espaços menores, e há um *wai-mahsã* responsável por cada um desses espaços, por exemplo: terra firme (*dita-buamahsã*), montanhas/serras (*uhrupo-mahsã*) e areal (*nuhpori-uturi-mahsã*) (BARRETO, 2013, p.66).

O espaço-floresta é habitado pelos *wai-mahsã* denominados de *nuhku-mahsã*, e também é dividido em outros espaços com seus respectivos *wai-mahsã*: floresta de terra firme (*nuhkuri-bupa-mahsã*), florestas de areal (*tahtaboa-mahsã*), ambientes de buritizal (*ne-entari-mahsã*) (BARRETO, 2013, p.66).

Já o espaço-ar (o vento, as nuvens e a luz) é habitado pelos *ome-mahsã*, e há os que controlam os ventos e a renovação do ar, os que controlam o ciclo das chuvas e os que controlam as temperaturas (BARRETO, 2013, p.66).

Por fim, o espaço aquático é habitado pelos *wai-mahsã* – “o mesmo nome genérico dado aos humanos invisíveis de todos os espaços” (BARRETO, 2013, p.66). Os *wai-mahsã* das águas são responsáveis por todos os bichos que vivem na água (répteis, anfíbios, cobras e especialmente os peixes) (BARRETO, 2013, p.66).

Da mesma forma, os animais que vivem no espaço terra (anta, cutia, paca, porco do mato, lagartos etc.) e no espaço floresta (macacos, preguiça, pássaros, insetos arborícolas etc.) são cuidados pelos *wai-mahsã* responsáveis por eles, os *dita-mahsã* e os *nuhku-mahsã*, respectivamente (BARRETO, 2013, p.66).

E, “embora os animais estejam sob a proteção dos *wai-mahsã*, não significa que eles tenham um dono. Os animais podem circular pelas diferentes residências de *wai-mahsã* livremente, contando com o cuidado de todos eles” (BARRETO, 2013, p.68).

Apesar de complexos, conhecimentos, categorias e perspectivas como essas foram e ainda são desprezadas pela modernidade, quando não exterminadas. São colocados na categoria de “mitos” e taxados como não suficientemente racionais, assim como foi o estudo da empatia por parte de alguns biólogos.

## **A produção do conhecimento científico e a importância das emoções e dos afetos**

Como mencionado anteriormente, um dos grandes responsáveis pelo surgimento, consolidação e popularização da teoria do revestimento foi Thomas Henry Huxley, antigo seguidor das ideias de Charles Darwin.

Em 1893, em Oxford, Inglaterra, ele se apresentou para um grande número de pessoas, em que falou sobre como as pessoas poderiam “suavizar” e “modificar” o impacto das leis e ações do mundo físico em sua existência humana se “mantivessem a natureza sob controle” (DE WAAL, 2020, p.33). “Huxley comparou a humanidade a um jardineiro com dificuldade em manter seu jardim sem ervas daninhas. Ele via a ética humana como uma vitória sobre o processo evolutivo desordenado e hostil” (DE WAAL, 2020, p.33).

Frans de Waal escreve algo que atraiu a minha curiosidade: as motivações pessoais de Thomas Henry Huxley ao mudar o curso de suas opiniões. De acordo com seu biógrafo, Adrian Desmond, os acontecimentos de sua vida pessoal e privada motivaram os seus posicionamentos científicos, que por sua vez influenciaram outros cientistas e outras pessoas ao redor do mundo.

Frans de Waal aponta, com base em Adrian Desmond, que a morte da filha de Thomas Henry Huxley impactou muito sua percepção de que a natureza era uma força impiedosa, brutal e violenta, e que ele só poderia manter esse posicionamento científico se “deslocasse a ética humana, apresentando-a como uma inovação independente” (DESMOND, 1994 apud DE WAAL, 2020, p.34), ainda que Thomas Henry Huxley não tenha dado “nenhuma indicação de onde a humanidade poderia ter tirado a vontade e o vigor para derrotar as forças de sua própria natureza” (DE WAAL, 2020, p.34).

Frans de Waal ainda comenta sobre como percepções como essas predominavam naquela época, podendo ser percebidas também nos escritos de Sigmund Freud, que “concebia o surgimento da civilização a partir da renúncia do instinto, obtenção do controle das forças da natureza e construção de um superego cultural” (DE WAAL, 2020, p.35).

Patrícia Hill Collins (2015) escreve sobre como a raça, a classe e o gênero, moldam as nossas biografias individuais e como estas, por sua vez, nos oferecem visões parciais. O que esses estudiosos não percebiam era que estavam falando muito mais sobre

sua própria sociedade e grupos que sobre toda a humanidade – mesmo que fizessem parecer que não, falando em nome de uma humanidade genérica.

Gostaria de destacar que não desejo, ao me referir à biografia de Thomas Henry Huxley e à análise de Patrícia Hill Collins, que um relativismo extremo seja gerado, e que a minha intenção não é atacar a ciência, especialmente em um período como o que estamos vivendo – após a recente pandemia de coronavírus (COVID-19) e dos crescentes e preocupantes movimentos de negacionismos e antivacinas.

A minha intenção é apontar como os conhecimentos científicos também têm suas origens. Povos, grupos e indivíduos compõem, criam e dão forma a esse conhecimento. Essa compreensão não precisa culminar em ataque, desconfiança e renúncia à ciência, apenas em um olhar mais atento, crítico e honesto.

É importante que a valorização e respeito à ciência não parta de uma suposta neutralidade e superioridade. É ter consciência de que os cientistas, indivíduos culturalmente marcados, têm um papel imenso na construção da ciência, nas suas análises, abordagens, percepções, interpretações e conclusões e, conseqüentemente, na construção do próprio conhecimento.

Frans de Waal aponta para o fato de que muitos livros contemporâneos sobre cognição animal ignoravam a empatia, e que isso se deve não a ela não estar presente em seus comportamentos, e sim porque os cientistas – majoritariamente homens, brancos, e ocidentais – tradicionalmente se centravam nas competências individuais e não nas interindividuais, e simplesmente não contemplavam questões como empatia por não a acharem importante o suficiente.

Esse exemplo demonstra o quanto a “simples” escolha de decidir o que é importante e vale a pena ser estudado já não é neutro e molda de modo direto a ciência e o conhecimento.

Para se ter resultados sobre um experimento ou um estudo científico, por exemplo, que muitas vezes é entendido enquanto “a” verdade, é preciso, antes de tudo, decidir *o que e como* será estudado.

No que diz respeito a *como* se estuda, o antropólogo brasileiro Guilherme José da Silva e Sá, em sua tese de doutorado “No mesmo galho: ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas” (2006) comenta sobre uma relação pouco reconhecida: a dos primatólogos com os primatas. Guilherme Sá realizou o seu trabalho

de campo junto a primatólogos na Estação Biológica de Caratinga (EBC), que estavam estudando os primatas muriquis. Guilherme Sá questiona a suposta objetividade das relações nas ciências naturais, e considera que as narrativas sobre essas relações são intersubjetivas.

Guilherme Sá argumenta que, quando os primatólogos estão na mata, buscam não interagir com os muriquis, ficando “invisíveis”, mas, assim como nas ciências sociais e principalmente nas etnografias, essa invisibilidade não é possível. Os muriquis percebem os primatólogos, chegando ao ponto de se acostumarem com eles.

A idéia de eficácia dos dados científicos coletados está condicionada à crença de que os macacos devem ter uma performance natural. Macacos devem ser macacos, como se estivessem sozinhos na mata; mas o fato é que durante a observação e o acompanhamento científico eles não estão. A relação entre primatólogo e primata na floresta é mutuamente percebida. Uma das diferenças é que os macacos notam que estão sendo observados e os primatólogos pretendem ou ignoram que foram percebidos por seus parceiros primatas. Esta disposição em não ser visto faz parte da execução dos procedimentos científicos em primatologia. (SÁ, 2006, p.27)

A presença de Guilherme Sá foi, inclusive, motivo de temor por parte da primatóloga e pesquisadora-chefe norte-americana, que julgou que esta poderia afetar o comportamento dos muriquis: “minha presença, tal qual afirmavam *meus nativos*, era mais invasiva aos *nativos deles* do que aos meus” (SÁ, 2006, p.29). Considero esses pontos importantes, pois demonstram como diferentes maneiras de estudar um fenômeno, ou diferentes “execuções dos procedimentos científicos”, podem gerar diferentes resultados. Além disso, é importante atentar às interpretações e conclusões, já que grupos sociais diferentes podem atribuir sentidos e explicações diferentes para um mesmo fenômeno, como é o caso da moralidade (teoria do revestimento e teoria da continuidade, sendo esta última explicada mais adiante).

Além disso, considero como a empatia foi importante até mesmo para a realização do próprio trabalho de Guilherme Sá, assim como na relação entre os primatólogos e os primatas observada por ele – mesmo que, importante salientar, o autor não se ocupe da empatia.

Um ponto em comum o uniu aos primatólogos: ambos eram pesquisadores, ambos pesquisavam primatas e ambos tinham os seus nativos (neste caso, os nativos do autor eram os próprios primatólogos). Ele relata que a primatóloga e pesquisadora-chefe norte-americana, em algum momento, se deu conta de que ele trabalhava como ela assim como

os outros primatólogos também trabalhavam: observando (SÁ, 2006, p.27). E essa identificação a ajudou a ceder em relação à sua presença no campo.

Além disso, o autor relata como os primatólogos projetam características animais em si mesmos e como atribuem características humanas aos muriquis, como por exemplo ao lhes dar nomes humanos – que considera como sendo a primeira instância da intersubjetividade:

... batizar um pequeno filhote significa possuí-lo, encorporá-lo a sua experiência. A escolha do nome do filhote pressupõe que o pesquisador se relacione com ele, subjetivando-o. Atribuir um nome é o primeiro passo no estabelecimento de relações intersubjetivas entre primatólogo e primata. A esta primeira dose logo será acrescida um reforço no momento em que um pesquisador ensina para seu sucessor o nome concedido por ele ao filhote em questão. O treinamento dos neófitos, através da reprodução da técnica científica, é, portanto, o momento de fixação da experiência humana no corpo do macaco. (SÁ, 2006, p.135)

Destaco, mais uma vez, que Guilherme Sá não utiliza a empatia para desenvolver os seus argumentos.

Quanto ao *que* será estudado, o “simples” fato de alguma temática ser ignorada já é significativo. A falta também indica. Escolher estudar uma temática é também conceder visibilidade e relevância.

No que diz respeito ao estudo das emoções, estas foram estudadas, por exemplo, por psiquiatras desde o século XVIII, mas em bases racionalistas e biopolíticas, e para disciplinar e controlar populações humanas.

Frans de Waal comenta que o uso de ferramentas e a competência numérica, por exemplo, por parte dos animais são entendidos pelos cientistas como sinais de inteligência, mas lidar de forma apropriada com os outros, não (DE WAAL, 2020, p.54). No caso dos chimpanzés, há estudos que indicam que nem mesmo o uso de ferramentas e sua fabricação são habilidades inatas; os filhotes precisam aprender com os chimpanzés adultos como fabricá-las e como manejá-las (RAPCHAN, 2019 p.40).

Frans de Waal traz o exemplo da gorila Binti, que em 1996 ajudou uma criança que havia caído em sua jaula no zoológico de Brookfield, em Chicago (2007, p.13). Assim que o garoto caiu, ela o levou para um lugar seguro, o afagou por alguns minutos e o levou para os funcionários do zoológico.

Um caso parecido trazido por Frans de Waal é o do cachorro que, em 2004 na Califórnia, salvou seu dono de uma mordida de cascavel. O cachorro pulou na frente do garoto e acabou sendo mordido pela cobra (2007, p.213).

Os elefantes, por exemplo, usam a tromba e as presas quando querem erguer um outro que está fraco ou caído no chão. Eles também emitem sons quando querem tranquilizar elefantes mais jovens (2007, p.230).

Há relatos de golfinhos que salvaram outros golfinhos presos roendo cordas de arpão e redes de pescas, ou que já ajudaram um outro golfinho doente que não conseguia chegar até a superfície, o que causaria sua morte por afogamento – eles o levavam e o mantinham na superfície quando necessário. Ainda com golfinhos, há relatos de quatro nadadores na costa da Nova Zelândia que dizem ter sido escoltados por golfinhos para longe de um tubarão (2007, p.230).

Acontecimentos como esses foram ignorados durante anos, não por não acontecerem, mas porque não eram considerados importantes o bastante, mesmo sendo tão complexos quanto comportamentos associados à razão.

A empatia cognitiva (a empatia combinada com a avaliação da situação do outro) permite a ajuda adequada às necessidades do outro. (...) O auxílio dirigido pode requerer uma distinção entre o eu e o outro, capacidade também considerada como subjacente ao autorreconhecimento no espelho, presente em humanos, símios e golfinhos. (DE WAAL, 2020, p.68)

Influenciadas pelas ideias da teoria do revestimento, é comum no ocidente que as emoções e os vínculos sociais sejam considerados sinais de fraqueza: “todos conhecemos a empatia, no entanto demorou muito para que ela fosse levada a sério como objeto de estudo. Atributo meigo demais para os empedernidos cientistas, a empatia era classificada junto com a telepatia e outros fenômenos sobrenaturais” (DE WAAL, 2007, p.215).

Esse é um dos motivos que levaram, segundo Frans de Waal, os cientistas a concentrarem os seus estudos na cognição e, conseqüentemente, na racionalidade, para entender melhor o comportamento humano (DE WAAL, 2020, p.32).

Mas para Frans de Waal e outros cientistas essas ideias não se sustentam porque, para eles, “o comportamento humano deriva sobretudo de julgamentos emocionais rápidos e automatizados, e decorre apenas de maneira secundária de processos conscientes mais lentos (por exemplo, Zajonc, 1980, 1984; Bargh e Chartrand, 1999)” (DE WAAL, 2020, p.32).

Frans de Waal dá destaque a Edward Westermarck (1862-1939) filósofo e sociólogo sueco-finlandês que se dedicou a estudar a origem da moralidade e que, de acordo com o autor, foi o primeiro estudioso a propor uma perspectiva de não opor animais e humanos, e cultura e evolução (DE WAAL, 2020, p.43).

Para Edward Westermarck a moralidade está fortemente relacionada com nossas inclinações e desejos naturais (DE WAAL, 2020, p.44).

A partir dessa mudança de percepção não é absurdo afirmar que:

As emoções ocupam um papel central; sabe-se que elas não são a antítese da racionalidade, pelo contrário, auxiliam o raciocínio humano. Os humanos podem raciocinar e deliberar tanto quanto quiserem, mas, como descrito pelos neurocientistas, se não houver emoções implicadas nas várias opções de que se dispõem, nunca se chega a tomar uma decisão ou formar uma convicção (Damásio, 1994). (DE WAAL, 2020, p.45)

“É no domínio *social* em que se esperam encontrar as mais relevantes conquistas cognitivas” (DE WAAL, 2020, p.54) justamente porque, segundo ele, “a seleção natural deve ter favorecido os mecanismos de avaliação dos estados emocionais dos outros e uma resposta rápida a eles” (DE WAAL, 2020, p.54), justamente porque isso favorece a própria sobrevivência, já que ela depende de como os animais se comportam dentro do seu próprio grupo, tanto no sentido cooperativo quanto competitivo – e a empatia é um dos mecanismos de avaliação.

Os chimpanzés, por exemplo, identificam quem não é de seu grupo, se atentam à formação e dissolução de grupos, e ao reforço ou enfraquecimento da posição do macho líder (RAPCHAN; NEVES, 2017, p.306). Todas essas e outras habilidades e interesses favorecem a sobrevivência dos chimpanzés, para quem o grupo é muito importante.

### **Uma outra perspectiva científica: a teoria da continuidade e a moralidade**

Frans de Waal comenta em seu livro “Eu, primata – Por que somos como somos” (2007) que há uma literatura moderna que prefere se concentrar em retratar com detalhes a espécie humana como essencialmente egoísta e violenta, em que a bondade e a moralidade chegariam a ser falsas e enganosas:

Fomos retratados como habitantes do universo autista de Spock por toda uma corrente da literatura especializada que se concentrou exclusivamente no aspecto da competição feroz pela existência na evolução. A bondade, disseram, é algo que as pessoas praticam apenas sob pressão, e a moralidade não passa de um verniz, uma tênue camada que esconde nossa natureza egoísta. (DE WAAL, 2007, p. 232)

O primatólogo aponta que o comportamento hierárquico e violento dos chimpanzés inspirou e reforçou, para a literatura especializada, a ideia de que os humanos também seriam assim: “primatas assassinos”. Seria o nosso “destino biológico”.

Ele ainda comenta um outro aspecto que observa ao seu redor, nas notícias, na televisão, nos jornais, em que as pessoas tentam “culpar” e atribuir à natureza características como a violência – uma espécie de herança sanguínea – tal como a literatura especializada fez. Mas, neste caso, empatia, a moralidade e a bondade, não seriam vistas enquanto falsas, e sim enquanto níveis elevados de desenvolvimento da espécie humana, produtos da civilização, não tendo nada a ver com a natureza: “Quando pessoas cometem genocídio, nós as chamamos de “animais”. Mas, quando fazem caridade, nós as elogiamos por serem “humanas”. Gostamos de considerar nosso esse segundo comportamento” (DE WAAL, 2007 p. 13).

Temos aqui duas visões: uma que gosta de considerar e ver expressões de bondade, empatia, moralidade e bondade, como “boas demais” para ter qualquer tipo de relação com a natureza, portanto, é apenas do domínio da cultura e da civilização. E outra que até vai nessa direção até certo ponto e também concorda que essas expressões não têm relação com a natureza, mas, aqui, não seriam nobres demais, e sim falsas e enganadoras. A teoria do revestimento, já descrita, se encontra nesta última.

No entanto, há uma outra perspectiva, baseada em Charles Darwin e onde Frans de Waal se apoia, que pode ser chamada de “teoria da continuidade”: a continuidade de comportamentos, como por exemplo, solidariedade e afetação ao sofrimento do outro, entre humanos e animais sociais (DE WAAL, 2020, p.40).

Essa escola teórica “considera a moralidade humana como um produto direto dos instintos social que compartilhamos com outros animais” (DE WAAL, 2020, p.32). Ou seja, não está presente apenas nos humanos e nem aconteceu “de repente” ou a partir de uma tomada de decisão consciente por parte dos mesmos, é mais um “produto da evolução social” (DE WAAL, 2020, p.32).

Darwin acreditava firmemente que sua teoria era capaz de acomodar as origens da moralidade e não via nenhum conflito entre a dureza do processo evolucionário e a mansidão de alguns de seus produtos. Em vez de apresentar a espécie humana como alheia às leis da biologia, Darwin enfatizou a continuidade com os animais mesmo no domínio moral (DE WAAL, 2020, p.40)

Isso é possível porque se deu de modo gradual: “as estruturas são transformadas, modificadas, cooptadas para outras funções ou ‘ajustadas’ em outra direção – descendência com modificações, como Darwin denominou” (DE WAAL, 2020, p.49).

Até acontece, por exemplo, de uma estrutura perder toda a sua função, mas o que se percebe é que se dá de forma gradual e geralmente não chega a desaparecer por completo, apenas adquire traços rudimentares (DE WAAL, 2020, p.49). Como por exemplo, remanescentes de pelve em cobras, vestígios muito pequenos de ossos das pernas sob a pele de algumas baleias, ou as barbatanas frontais dos peixes que se tornaram membros inferiores em animais terrestres, e com o tempo se transformaram em cascos, patas, asas, mãos e nadadeiras (DE WAAL, 2020, p.49). “O velho sempre continua presente no novo” (DE WAAL, 2020, p.49).

Isso tudo é importante porque vale não apenas para a dimensão fisiológica, mas também emocional, moral, cognitiva, linguística etc. No caso da empatia, formas mais avançadas destas “são precedidas por outras mais elementares e se originam nelas” (DE WAAL, 2020, p.50).

O autor comenta que, atualmente, a empatia é uma das características mais usadas como argumento de ser unicamente humana:

A reivindicação da vez à singularidade baseia-se na empatia. Não a conexão emocional em si, coisa difícil de negar em outros animais, mas a chamada “teoria da mente”. Essa expressão canhestra refere-se à capacidade de reconhecer estados mentais de outros indivíduos. (DE WAAL, 2007, p. 222)

Frans de Waal propõe que a empatia não é nem mesmo o ponto alto e final, e sim o ponto de partida. Em outras palavras, com base em Greenspan e Shanker (2004), Frans de Waal escreve que a linguagem e a cultura não surgiram do nada e aí, a partir dela, nos tornamos o que somos hoje. Formas mais elementares é que foram formando-as para que sejam o que são hoje. Um processo lento e gradual, a partir de conexões emocionais iniciais e “protoconversações” entre mãe e filho (cf. Trevarthen, 1993)” (DE WAAL, 2020, p.50).

Ou seja, para ele: “a cultura e a linguagem dão forma a expressões de empatia. Porém, a distinção entre ‘ser a origem de’ e ‘dar forma a’ é fundamental” (DE WAAL, 2020, p.50). Ele continua dizendo que para ele “a empatia é a forma pré-linguística original da formação do vínculo interindividual, que apenas secundariamente passou a estar sob a influência da linguagem e da cultura” (DE WAAL, 2020, p.50).

Ou seja, em resumo, se presume uma “continuidade entre passado e presente, crianças e adultos, humano e animal, e mesmo entre humanos e mamíferos mais primitivos” (DE WAAL, 2020, p.51). Não foi “no nada”, há uma continuidade com o passado e com a evolução, que possibilitaram o que temos hoje.

Destaco como ambas as perspectivas (teoria do revestimento e teoria da continuidade) são científicas. Ou seja, mesmo na ciência há diferentes abordagens e interpretações, a depender dos olhares e intenções dos cientistas.

Além disso, o próprio Frans de Waal reconhece em seu livro que mesmo “a estrutura teórica que explica a transição do animal social para o ser humano moral consiste apenas em conhecimentos fragmentados” (DE WAAL, 2020, p.80). Considero importante que ele pessoalmente como cientista reconheça essa limitação e ainda mais que a torne pública.

Parte considerável das informações sobre o passado são vestígios, ou seja, não são encontradas integralmente. Além do mais, as limitações também estavam presentes para os teóricos do revestimento, eles apenas não a reconheceram publicamente.

Frans de Waal continua escrevendo que, até o momento, os “seus fundamentos são as teorias de seleção de parentesco e altruísmo recíproco, mas é óbvio que outros elementos deverão ser acrescentados” (DE WAAL, 2020, p.80). Elementos estes que serão acrescentados com o tempo e que, para isso, dependem do interesse por parte de pesquisadores em continuar a estudá-los.

Ao estudar a construção de reputação, princípios de justiça, empatia e resolução de conflitos (em literaturas diversas que não serão reportadas aqui), conclui-se que parece haver um movimento promissor em direção a uma teoria mais integrada de como a moralidade possa ter surgido (ver Katz, 2000). (DE WAAL, 2020, p.80)

Ou seja, é *construção* da ciência e do conhecimento. É um trabalho contínuo e flexível, não estático e rígido. A partir dos próprios estudos e investigações científicas, o próprio conhecimento se modifica, modificando assim as próprias percepções da realidade.

### **A comunicação extra-humana: as relações, os especialistas e o diálogo constante**

Se se considera que há diferentes tipos de seres, humanos ou não, habitando e coabitando o mundo e seus diferentes espaços (terrestres, aquáticos, aéreos, florestais

etc.), ter algum tipo e nível de comunicação se torna indispensável, visto que, para se estabelecer uma relação, é preciso se comunicar – a interpessoalidade mais uma vez presente.

Na relação humanos e *wai-mahsã*, a comunicação se dá através dos especialistas humanos (BARRETO, 2013, p.71), mesmo que outros humanos também possam ter contato com eles através dos sonhos, por exemplo, como já dito anteriormente.

É através da comunicação que os especialistas humanos adquirem os conhecimentos de *bahsesse* (“benzimento”), *ukusse* e *bahsamori*. São os *wai-mahsã* os detentores desses conhecimentos importantíssimos para os Tukano, são eles “que se apropriaram e continuam se apropriando da arte e das técnicas de cura, diretamente dos criadores do cosmos, habitante do mundo primordial” (BARRETO, 2013, p.71). Além da obtenção dos conhecimentos, a comunicação também é importante para a circulação dos mesmos (BARRETO, 2013, p.71).

Por isso, estabelecer e manter uma boa relação com os *wai-mahsã* se torna muito importante. É um “sistema de comunicação extra-humano” (BARRETO, 2013, p.74).

Não é e não pode ser uma relação de inimizade. Isso não significa que necessariamente seja uma relação de amizade. Como João Paulo Lima Barreto escreve, os *wai-mahsã* sentem inveja dos humanos, justamente porque foram os humanos – que já foram *wai-mahsã* – os escolhidos por *Yepa-oãku* para de fato se tornarem humanos e, conseqüentemente, deixarem de ser *wai-mahsã* (BARRETO, 2013, p.72).

Nota-se a diferença entre a relação humano e *wai-mahsã* e a que se dá na necropolítica, em que o imaginário consiste não apenas em transformar o outro em inimigo mortal, mas levar à falência o seu sistema de sobrevivência (MBEMBE, 2016, p.138). Entre os Tukano, o outro não é necessariamente inimigo e nem se pretende levar o seu sistema de sobrevivência à falência, apenas em encontrar meios de se conviver.

Como mencionado, é importante manter uma boa relação com os *wai-mahsã*, e é preciso, para isso, assumir certos comportamentos e cuidados.

Pessoas mais suscetíveis (como por exemplo recém-nascidos, jovens na puberdade e meninas que estão menstruando pela primeira vez) precisam tomar certos cuidados ao circular pelas residências dos diferentes *wai-mahsã*. Como são mais suscetíveis, essas pessoas – e também seus parentes – devem se submeter à sessão de *bahsesse* e, caso não seja feito, os *wai-mahsã* se voltam furiosos contra essas pessoas.

Para os Tukano, essas pessoas são mais suscetíveis pois a condição em que se encontram se caracteriza pela emanção sanguínea que, por sua vez, para os *wai-mahsã*, “são momentos em que os humanos, por meio de seus corpos, os provocam e os agridem, arremessando impurezas do sangue, contaminando assim seus alimentos, seus artefatos e suas casas” (BARRETO, 2013, p.72). É por esse motivo que os *wai-mahsã* se voltam furiosos contra essas pessoas e seus parentes, podendo incutir doenças e mortes (BARRETO, 2013, p.72).

Já os especialistas (*kumuã*) “são pessoas especializadas na comunicação com os diferentes tipos de sujeitos” (BARRETO, 2013, p.73), além de tratarem as doenças, e podem ser divididos em três categorias: *yai*, *kumu* e *baya*. Cada um possui a sua especialidade, mas atuam de modo complementar.

Por exemplo, o *yai* tem a capacidade de diagnosticar doenças, o *kumu* se dedica a cuidar das pessoas diagnosticadas anteriormente pelo *yai* e o *baya* conduz grandes cerimônias, “tocando, cantando e dinamizando os rituais” (BARRETO, 2013 p.73).

O processo para se tornar um especialista é longo e rigoroso, indo desde a concepção, adolescência e vida adulta (BARRETO, 2013, p.72).

“O esquema de comunicação entre *wai-mahsã* e humanos se dá através de pessoas preparadas, nos momentos específicos e com conhecimentos específicos” (BARRETO, 2013, p.74). Ou seja, são os especialistas os que têm a capacidade de se comunicarem com os *wai-mahsã*.

A função central dos especialistas é exatamente, a de manter um diálogo constante com os seres humanos invisíveis para manter o cosmo e o meio ambiente equilibrado, com condições habitáveis aos seres humanos e demais animais, vegetais e minerais (BARRETO, 2013, p.74).

No entanto, é importante destacar que, com a modernidade, a colonialidade e a ação dos missionários, a categoria de especialistas ficou e está altamente prejudicada e escassa, e algumas, como no caso do *yai*, praticamente extinta (BARRETO, 2013, p.74).

### **A categoria de especialistas, o etnocídio e o epistemicídio**

As ações dos missionários, especialmente na região do Alto do Rio Negro, eram justificadas em nome de “melhorar” os povos “selvagens” e “primitivos”, ou seja, não evoluídos o suficiente, e levar para eles o que havia de mais correto e desenvolvido, a “civilização”. Era a dissolução do múltiplo no Um, o etnocídio (CLASTRES, 2004, p.59).

Portanto, é difícil prosseguir, uma vez que o conhecimento tukano depende da comunicação entre humanos e *wai-mahsã* e as categorias de especialistas, atacada pela ação dos missionários, são centrais nesse processo. Existe uma estreita relação entre a ordem cosmológica tukano e a ordem social tukano, sendo difícil seguir quando ambas são atacadas.

É preciso reconhecer que os princípios *cosmo-lógicos* que dão suporte aos pensamentos, conhecimentos, comportamentos e razões tukano são outros.

No entanto, outros comportamentos, e razões, como por exemplo a religião e a educação, foram impostos a eles, sendo proibidos de desenvolver “seu sistema de formação e educação indígena” (BARRETO, 2013 p.74).

O impacto da modernidade na vida social e psicológica tukano é enorme, uma vez que sua lógica parte de conhecimentos que os Tukano, em grande medida, não puderam mais acessar e praticar, tendo suas razões prejudicadas. Isso demonstra que o genocídio, o extermínio físico, não é a única forma de destruição. Destruir sistematicamente os modos de vida, os pensamentos e a cultura é também uma estratégia e é tão eficiente quanto (CLASTRES, 2004, p.56). É uma estratégia tão eficiente que foi aplicada a outros povos e grupos que não apenas os indígenas.

Sueli Carneiro, em sua tese de doutorado “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser” (2005) escreve, com base em Boaventura de Sousa Santos, sobre o epistemicídio exercido sob o povo negro, que, sucintamente, se caracteriza por desconsiderar, inferiorizar, suprimir e eliminar seus conhecimentos e os próprios sujeitos enquanto produtores de conhecimento. Assim, o epistemicídio é um dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação racial/étnica; é o *modus operandi* do “empreendimento colonial” (CARNEIRO, 2005, p.96).

A partir desse conceito é possível entender “o processo de destituição da racionalidade, da cultura e civilização do Outro”, e que alcança seu ápice no racionalismo do século XIX (CARNEIRO, 2005, p.96).

Pierre Clastres escreve sobre como o etnocídio é a morte dos povos em seu espírito (2004, p.56). Sueli Carneiro, por sua vez, escreve sobre como o epistemicídio busca controlar as mentes e os corações (2005, p.97). Considero que ambos foram demasiadamente sensíveis e perspicazes, pois é isso, não basta estar vivo, é preciso se sentir vivo e viver dignamente com mentes e corações livres.

## A comunicação extra-humana: a negociação para evitar conflitos e como se dá

Voltando ao caso tukano, como mencionando anteriormente, a relação entre humanos e *wai-mahsã* não é necessariamente de amizade. Há embates. Os *wai-mahsã* têm seus territórios e os protegem. Mas, neste caso, não se deseja eliminar ou subjugar sistematicamente os *wai-mahsã*, como acontece na necropolítica. Os Tukano encontram formas de lidar e de conviver com eles, não de persegui-los ou eliminá-los.

Uma dessas formas é o *bahsesse*, importante no processo de comunicação com os *wai-mahsã* e que consiste em um

... repertório de palavras e expressões especiais, que possibilitam a comunicação como os *wai-mahsã*. O *bahsesse* é também, a habilidade de um homem especialista em invocar elementos e princípios curativos, contidos nos tipos de vegetais e animais (BARRETO, 2013, p.74).

Esse repertório de palavras e expressões especiais tem a ver com “a história de criação do mundo do surgimento dos seres humanos, a origem e sentido das habitações (*wiseri*), instituídas ao longo da viagem de transformação” (BARRETO, 2013, p.75) e são inúmeros os tipos de *bahsesse*, a depender do lugar e das habitações do *wai-mahsã* em que se está adentrando.

Conforme dito anteriormente, o espaço-terra, espaço-água, espaço-floresta e espaço aéreo são as casas dos *wai-mahsã*. Por isso, para fazer uso e mesmo circular por esses espaços (casas), os humanos precisam pedir “licença” a eles. Tais pedidos são realizados através de *bahsesse*, uma prática formal e específica de comunicação, dominada apenas pelos *yai*, *kumu* ou *baya*, conhecida como *wetidarero*. (BARRETO, 2013, p. 71)

Como dito, quando se pretende circular pelas casas dos *wai-mahsã* é preciso pedir “licença” através de uma prática formal e específica de comunicação: *wetidarero*, que, em resumo, “é uma conversação entre sujeitos, *wai-mahsã* e especialista humano, uma negociação para evitar os conflitos. De um lado está o visitante, do outro o chefe da residência e dos animais que aí vivem e circulam” (BARRETO, 2013, p.76).

Os humanos também oferecem elementos com a intenção de distrair os *wai-mahsã*:

Inicialmente, o especialista invoca os tipos de *murõpu* (tabaco), como *saí murõgu*, *duhpuri murõgu* e *ahko-murõgu*, num gesto de oferta de tabaco aos *wai-mahsã* como dono da habitação e dos bichos que aí vivem. Num segundo momento, oferece os diferentes tipos de *ipadu* (*kãre patu*, *yuku patu*, *weku patu*), com o mesmo objetivo. Em seguida, o especialista oferece a bebida, *peru* (*roka peru*, *ãruko peru*, *duhtokó peru*, respectivamente caxiri de milho, de cana-de-açúcar, de “batata baroa”). (BARRETO, 2013, p.76)

Enquanto eles tomam caxiri, fumam e comem ipadu, espera-se que os *wai-mahsã* não os estranhem e que possam, assim, adentrar suas casas (BARRETO, 2013, p.76).

Depois disso, o especialista lança mão dos diferentes tipos de *imissa* (tupé de pari) para acercar-se de proteção contra os ataques de lanças, flechas e armadilhas usadas pelos *wai-mahsã*. Por fim, ele pronuncia a frase apaziguadora: *mari niku porã ni mari*, (“somos irmãos e amigos”), o que quer dizer que ambos, humano (*kumu*) e *wai-mahsã*, têm a mesma origem e descendem dos mesmos criadores. (BARRETO, 2013, p.76)

No entanto, se um desses sujeitos não considera o outro, não há conversação nem negociação. No caso das guerras infraestruturais tratadas por Achille Mbembe, não há conversação, logo, não se tem uma negociação para evitar conflito.

Não há nem mesmo um contato com o outro que é o “inimigo”. Se mata a distância, sem contato, às vezes sem mesmo ver quem e o quanto está se matando. Não se busca tentativas de evitar ou lidar com o conflito e com as diferenças, apenas se aniquila.

### **A modernidade e a experiência demolidora da empatia: o imaginário não empático do outro enquanto inimigo e a morte do outro**

Luciana de Oliveira Dias e Ana Luísa Machado de Castro (2020) apresentam as contribuições, perspectivas e relações que Fernanda Frizzo Bragato faz sobre a racionalidade e os direitos humanos:

Para ela, a dignidade humana pautada na racionalidade não tem implicado no reconhecimento de que todas as pessoas são iguais ou possuam um mesmo valor, mas sim que há, entre homens e mulheres, diferenças e hierarquias. Um discurso construído gradativamente ao longo dos séculos determinou a inferioridade de pessoas negras, indígenas, mulheres, homossexuais etc. Esse mesmo discurso de poder permitiu a hierarquização da humanidade e influenciou as construções sociais vigentes e ordenadoras das interações socioculturais. Contemporaneamente, são os sujeitos que não foram considerados seres humanos integrais ou que foram desumanizados por essa poderosa e perversa hegemonia, aqueles que mais necessitam de reconhecimento e efetivação dos Direitos Humanos. (DIAS; CASTRO, 2020, p.552)

A consciência do outro, importante para a empatia, não precisa culminar em uma percepção do outro enquanto inferior ou inimigo. A vida de outro sujeito ou criatura não necessariamente ameaça a minha, ao contrário do que acontece no necropoder, em que o ponto alto é transformar o outro em inimigo e forçá-lo à submissão (MBEMBE, 2016, p.139).

Ademais, transformar o outro em inimigo, o dominar e, por fim, eliminá-lo implica na existência dos que não foram eliminados, logo, os que sobreviveram. A lógica da sobrevivência, como o próprio nome indica, diz respeito aos sobreviventes.

Como Elias Canetti nos lembra, o sobrevivente é aquele que, tendo percorrido o caminho da morte, sabendo dos extermínios e permanecendo entre os que caíram, ainda está vivo. Ou, mais precisamente, o sobrevivente é aquele que após lutar contra muito inimigos, conseguiu não só escapar com vida, como também matar seus agressores. Por isso, em grande medida, o grau mais baixo da sobrevivência é matar. (MBEMBE, 2016, p.142)

Destaco que nem todas as formas de sobrevivência consiste em matar, e sim o seu grau mais baixo. Por exemplo, os povos indígenas no Brasil, assim como os povos negros, são sobreviventes; não necessariamente porque mataram os seus agressores, mas, principalmente, porque resistiram.

O imaginário não empático de que o outro é meu inimigo mortal e assim sendo a vida do outro ameaça mortalmente a minha, é necessário para assegurar e sustentar a soberania e a necropolítica.

Canetti assinala que na lógica da sobrevivência, “cada homem é inimigo de todos os outros”. Mais radicalmente, o horror experimentado sob a visão da morte se transforma em satisfação quando ela ocorre com o outro. É a morte do outro, sua presença física como um cadáver, que faz o sobrevivente se sentir único. E cada inimigo morto faz aumentar o sentimento de segurança do sobrevivente. (MBEMBE, 2016, p.142)

Mbembe fala sobre uma situação extrema, mas o imaginário não empático de que o outro é meu inimigo sustenta toda forma de dominação, em especial a colonial que ainda persiste na inferiorização dos racializados, mesmo que não seja mortal o tempo todo, mesmo quando ela investe, juntamente com a possibilidade de matar sem dolo, no espistemicídio, na eliminação de outras formas de conceber o mundo e a relação entre os seres.

O que é curioso, visto que muitos atribuem desordem e violência extrema à vida na natureza, em que o mais fraco é eliminado e os mais fortes sobrevivem – com a civilização moderna é o oposto disso.

No entanto, como Achille Mbembe escreve “as ligações entre a modernidade e o terror provêm de várias fontes” (MBEMBE, 2016, p.129). O autor comenta desde as práticas políticas do Antigo Regime, que vão desde a paixão do público por sangue e violência, até as noções de justiça e vingança (MBEMBE, 2016, p.129).

É bem conhecida a longa procissão dos condenados pelas ruas antes da execução, o desfile de partes do corpo – ritual que se tornou uma característica-padrão de violência popular – e a exibição de uma cabeça cortada numa estaca.

Na França, o advento da guilhotina marca uma nova fase na “democratização” dos meios de eliminação dos inimigos do Estado. Com efeito, essa forma de execução que era até então prerrogativa da nobreza é estendida a todos os cidadãos (MBEMBE, 2016, p.129).

Ele continua falando sobre as “inovações nas tecnologias de assassinato” e “civilização” dos caminhos da morte:

Em um contexto em que a decapitação é vista como menos humilhante do que o enforcamento, inovações nas tecnologias de assassinato visam não só “civilizar” os caminhos da morte, mas também eliminar um grande número de vítimas em espaço relativamente curto de tempo. Ao mesmo tempo, uma nova sensibilidade cultural emerge, na qual matar o inimigo do Estado é uma extensão do jogar. Aparecem formas de crueldade mais íntimas, sinistras e tranquilas. (MBEMBE, 2016, p.129)

Ele também escreve sobre a Guerra do Golfo, em que

o uso combinado de bombas inteligentes e bombas revestidas com urânio empobrecido (DU), armas de alta tecnologia, sensores eletrônicos, mísseis guiados a laser, bombas de fragmentação e asfixiantes, tecnologias stealth, veículos aéreos não tripulados e cyber inteligência inutilizavam rapidamente quaisquer capacidades do inimigo. (MBEMBE, 2016, p.138)

Essas situações demonstram como a vida nas civilizações modernas, o “ápice” da humanidade, não é tão harmônica e “civilizada” assim. Além disso, nem mesmo a vida no mundo natural é apenas violência sem medida (esse ponto será melhor explicado mais adiante).

### **O extermínio nazista, a escravidão, as colônias e a “guerra infraestrutural”: “estar na dor”**

Viver sob a ocupação tardo-moderna é experimentar uma condição permanente de “estar na dor”. (MBEMBE, 2016)

Achille Mbembe escreve sobre o extermínio nazista, sobre a experiência nas colônias e também sobre as experiências na modernidade, como por exemplo na Palestina e as milícias na África. Todos esses são exemplos concretos da concepção do outro enquanto inimigo, e sua conseqüente eliminação.

No extermínio nazista há um jeito de matar que é característico de uma “desumanização, industrialização e mecanização técnica da morte” (p.129). Nessa forma de matar, o contato corpo a corpo já não é tão necessário, e aqui eu novamente me indago em relação a como poderia ser diferente caso outras racionalidades e outros imaginários – que consideram a empatia – estivessem sendo valorizados, visto que na concepção de

empatia de Frans de Waal outros que são de carne e osso, que podemos ouvir, ver, tocar e cheirar nos afetam muito mais que a impessoalidade da industrialização e mecanização.

O extermínio nazista se baseava na execução em série, mecanizada, que “transformou-se em um procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido” (MBEMBE, 2016, p.129), que tinha por objetivo “integrar a racionalidade instrumental com a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército)” (MBEMBE, 2016, p.129).

A forma do terror no período da escravidão, que para Achille Mbembe não pode deixar de ser tratado pois se trata de “umas das primeiras instâncias de experimentação biopolítica” (p.130), é diferente do terror nazista, que tem como principal característica o extermínio. Na escravidão, é preciso que o escravo esteja vivo, mas em “estado de injúria” (“dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social – expulsão da humanidade de modo geral”) (p.131).

Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho é necessário e usado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O sentido violento da vida de um escravo se manifesta pela posição de seu supervisor em se comportar de forma cruel e descontrolada, e no espetáculo de dor imposto ao corpo do escravo. (MBEMBE, 2016, p.131)

Acho que não é nem preciso dizer que aqui definitivamente a empatia não está sendo exercida. Não há afetação e reconhecimento do estado do outro, que neste caso é o escravo, que perdeu seu lar, seus direitos sobre o próprio corpo e seu *status* político – a tripla perda descrita por Achille Mbembe (p.131)

Em um contexto semelhante e posterior ao da escravidão, há as colônias, em que “(...) a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é”. (MBEMBE, 2016 p.135).

Lucina de Oliveira Dias e Ana Luísa Machado de Castro escrevem, com base em Walter Mignolo (2005), sobre a diferença entre o colonialismo (as colônias) e a colonialidade (a herança ainda presente desse período):

O colonialismo se diferencia da colonialidade na medida em que o primeiro está associado ao controle da autoridade política, dos recursos produzidos e da mão de obra de um determinado povo, enquanto o segundo apresenta raízes profundas que sobrevivem como uma estrutura subjetiva de dominação cultural, política, sexual e epistêmica, sustentando-a, ainda que as independências formais das colônias americanas tenham acontecido (MIGNOLO, 2005). (DIAS; CASTRO, 2020, p.550)

Há também o que Achille Mbembe denomina de “guerra infraestrutural”, específica da modernidade, em que a eliminação do inimigo e o ato de “matar incorre em mirar com alta precisão” (MBEMBE, 2016 p.137).

Além disso,

A extração e o saque dos recursos naturais pelas máquinas de guerra caminham de mãos dadas com tentativas brutais para imobilizar e fixar espacialmente categorias inteiras de pessoas ou, paradoxalmente, para soltá-las, forçando-as a se disseminar por grandes áreas que excedem as fronteiras de um Estado territorial. Enquanto categoria política, as populações são então decompostas entre rebeldes, crianças-soldados, vítimas ou refugiados, civis incapacitados por mutilação ou simplesmente massacrados ao modo dos sacrifícios antigos; enquanto os “sobreviventes”, depois de um êxodo terrível, são confinados a campos e zonas de exceção. (MBEMBE, 2016, p.141)

Todas essas e outras questões são exemplos práticos trazidos por Achille Mbembe acerca do imaginário não empático do outro enquanto inimigo, e sua então necessária eliminação, característica da necropolítica, da soberania, da modernidade, e também da política da raça e da morte.

Estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites desde o anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo slogans ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papéis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades – um certo tipo de loucura. (MBEMBE, 2016, p.146)

Por isso Achille Mbembe escreve que “viver sob a ocupação tardo-moderna é experimentar uma condição permanente de ‘estar na dor’” (MBEMBE, 2016, p.146).

Apesar disso, espero que com o meu trabalho tenha dado para perceber e compreender que a necropolítica, assim como a modernidade, não são as únicas possibilidades de se organizar social e culturalmente.

Ao se referir ao extermínio nazista, à escravidão, à experiência nas colônias, às guerras infraestruturais não dá pra continuar dizendo que “o mundo é assim mesmo” e “sempre foi assim”, pois não se trata do *mundo* tal qual uma “ordem natural ontológica” que o rege e o condiciona a essas situações, se trata da necropolítica e da modernidade – que por sua vez são construções sociais e culturais, produtos de povos e grupos específicos de lugares específicos; com sua moral, razões, lógicas, imaginários etc.

Há outros grupos e povos que foram dizimados por esses modelos e outros que ainda resistem que nos demonstram como há outras possibilidades e maneiras; é possível construir outros modos de vida.

### **Seleção natural: são realmente os mais *fortes* que sobrevivem?**

Dentre os chimpanzés com quem Frans de Waal convive, há uma que se chama Thai, que adora a companhia de humanos (2007, p.215). O autor escreve que sempre que ele a vê, vai até onde ela está, a cumprimenta e conversa com ela. Uma vez, porém, ele estava acompanhando uma outra pesquisadora e não a cumprimentou. Thai, então, começou a gritar muito e a bater em si mesma com muita raiva.

O que chamou a atenção de Frans de Waal não foi nem mesmo a reação de Thai, mas o modo como os outros chimpanzés lidaram com a raiva dela. Assim que ela começou a gritar e se bater, os outros chimpanzés foram até ela, a abraçaram, a beijaram e a seguraram até que ela se acalmasse e se tranquilizasse em uma clara tentativa de aliviar sua aflição.

Frans de Waal e outros primatologistas chamam essa atitude de “consolo”. Eles a observam quando alguns chimpanzés brigam entre si, por exemplo, e como os outros lidam com os combatentes. Eles costumam se aproximar, abraçar e fazer grooming (popularmente conhecido como “caçar piolho”).

Frans de Waal também traz o exemplo de Kuif, que “todas as vezes que perdesse uma cria, Kuif entrava em profunda depressão. Balançava-se fechada em um auto-abraço, recusando comida e gritava de partir o coração” (2007, p. 248).

Após Frans de Waal e sua equipe deixarem Roosje (uma chimpanzé filhote filha de uma chimpanzé surda) sob os cuidados de Kuif, ela passou a ser extremamente grata a ele. Kuif demonstrava sua gratidão com abraços e toque sempre que o via, e choro quando ele ia embora.

Frans de Waal também traz o exemplo de quando um pesquisador viu dois chimpanzés molhados e tremendo de frio por conta da chuva, abriu a porta para que eles pudessem entrar em um lugar coberto e estes, antes de entrarem, o abraçaram muito empolgados (2007, p.247).

Esses exemplos demonstram como o mundo natural também é um local de formação de vínculos sociais. A sobrevivência e reprodução na seleção natural não deve ser entendida apenas enquanto “competição” e enquanto mais “fortes” e mais “fracos”, que por sua vez remete a mais “violentos” e “mansos”, respectivamente.

A seleção natural “favorece os organismos que sobrevivem e se reproduzem, pura e simplesmente. Como eles fazem isso é uma questão ainda não resolvida. Qualquer organizamos que possa fazer melhor, tornando-se mais ou menos agressivo que o restante, mais ou menos cooperativo ou mais ou menos bondoso, propagará seus genes” (DE WAAL, 2020, p.85).

Em outras palavras, “o processo não especifica o caminho do sucesso. A seleção natural tem a capacidade de produzir uma variedade incrível de organismos, dos mais isolados e competitivos aos mais bondosos e gentis” (DE WAAL, 2020, p.85).

Ou seja, não é que não seja possível sobreviver e se reproduzir a partir da competição e da agressividade, apenas não é a única maneira.

No entanto, Frans de Waal traz o exemplo de Thomas Hobbes, que propôs que

Nossos ancestrais eram autônomos e combativos e, mais tarde, criaram a vida comunitária apenas quando o custo do conflito tornou-se insuportável. De acordo com Hobbes, a vida social nunca chegou a nós de maneira natural. Ele a via como um passo que demos de modo relutante e “mediante um pacto, o que é artificial” (HOBBS, 1991 [1651], p.120 apud DE WAAL, 2020, p.29).

A opinião de Frans de Waal, influenciada pela teoria da continuidade, sobre essa perspectiva está muito expressa em seu texto:

Hobbes e Rawls criam a ilusão da sociedade humana como um acordo voluntário, com regras impostas, acordadas por agentes livres e iguais. Contudo, nunca houve um momento em que nos tornamos sociais: descendemos de ancestrais muito sociais – uma longa linhagem de macacos e símios – e sempre vivemos em grupos. Nunca existiram pessoas livres e iguais. Os humanos começaram – se é que se pode sinalizar um ponto de partida – como seres interdependentes, unidos e desiguais. Descendemos de uma longa linhagem de animais hierárquicos para os quais a vida em grupo não é uma opção, mas sim uma estratégia de sobrevivência. Qualquer zoólogo classificaria nossa espécie como obrigatoriamente gregária (DE WAAL, 2020, p.30)

Por isso, é tão importante para Frans de Waal abordar um passado não hipotético (individual e egoísta), e que, ao fazer isso, se está mais próximo de entender “que partes da natureza humana nos levaram por esse caminho e como essas partes foram modeladas pela evolução” (DE WAAL, 2020, p.31).

## **Empatia no sofrimento**

Relacionado à essa perspectiva e de encontro aos exemplos trazidos por Achille Mbembe, há as concepções de compaixão e sofrimento pessoal que, de acordo com Frans de Waal, são dois mecanismos que estão relacionados com a empatia e que são respostas frente ao sofrimento do outro.

Basicamente, ele entende a compaixão enquanto uma resposta afetiva que se dá por meio de sentimento de tristeza ou de preocupação. Já no sofrimento pessoal o sujeito é afetado pelo sofrimento do outro de modo que também passa a sofrer, e busca aliviar este sofrimento para a sua própria satisfação.

Frans de Waal traz o exemplo de como os gritos de um filhote de macaco pode levar outros filhotes a se aproximarem, abraçarem ou até mesmo se amontoar sobre a vítima. “O sofrimento de um filhote parece disseminar-se a seus pares, os quais procuram então o contato para aliviar sua própria excitação” (DE WAAL, 2020, p.54). Importante dizer que “o sofrimento pessoal carece de avaliação cognitiva e complementaridade comportamental”, e que não vai além do nível de contágio emocional (DE WAAL, 2020, p.54), mas isso não o torna insignificante.

... a angústia, quando se vê a dor de outra pessoa, é um impulso sobre o qual temos pouco ou nenhum controle: ele nos agarra instantaneamente, como um reflexo, sem tempo para que pesarmos os prós e os contras. Todas essas afirmações fazem alusão a um processo involuntário, como o mecanismo de percepção-ação (MPA). (DE WAAL, 2020, p.78)

Nota-se como essa angústia não é ativada em todos na necropolítica – especialmente nos que detêm o direito de matar.

Frans de Waal também traz o exemplo da pesquisadora Carolyn Zahn-Waxler, que estuda a empatia em crianças (2007, p.216). Carolyn e sua equipe estudaram também animais de estimação, como os cães e os gatos. Em um experimento eles pediram para que os donos fingissem estar passando mal. Pediram para que eles fingissem estar sufocados, para que soluçassem, e gritassem. No momento em que fizeram isso, seus bichos começaram a rodeá-los e a colocar a cabeça no colo deles como uma tentativa de consolá-los e entender o que estava acontecendo.

Um outro exemplo parecido com o do experimento da equipe de Carolyn Zahn-Waxler que Frans de Waal traz em seu livro é o de Nadie Ladygina-Kohts, uma psicóloga russa (2007, p.217). Ela criava, no começo do século XX, Yoni, um jovem chimpanzé. Nadie Ladygina-Kohts comenta que ele costumava subir no telhado e não descia de jeito

nenhum. Ela descobriu que umas das maneiras mais fáceis e rápidas de fazer com que ele descesse era fingir que estava com dor. Durante as encenações ele ia rapidamente ao encontro dela, a rodeava, como se estivesse procurando quem a machucou, olhava e pegava suavemente em seu rosto como se estivesse tentando entender o que aconteceu.

Frans de Waal também conta a história de um homem que machucou a perna e precisou engessá-la (2007, p.219). Por conta disso, ele passou a mancar e o mesmo aconteceu com sua cachorra. Ela foi examinada por um veterinário que disse que estava tudo bem. Após seu dono retirar o gesso e parar de mancar, a cachorra também parou.

Um outro acontecimento semelhante aconteceu com o chimpanzé Luit que, após machucar sua mão, começou a apoiar-se no punho (2007, p.219). Um tempo depois todos os jovens da colônia de Luit estavam andando como ele.

Esses exemplos demonstram como os animais foram afetados pelo estado do outro – que nesse caso é um estado de sofrimento.

Há um trecho muito impactante no texto de Achille Mbembe em que ele comenta sobre o genocídio de Ruanda, na África, e que gostaria de colocá-lo na íntegra:

As maneiras de matar não variam muito. No caso particular dos massacres, corpos sem vida são rapidamente reduzidos à condição de simples esqueletos. Sua morfologia doravante os inscreve no registo de generalidade indiferenciada: simples relíquias de uma dor inexaurível, corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas em estupor cruel. No caso do genocídio de Ruanda – em que um grande número de esqueletos foi preservado em estado visível, senão exumados – o surpreendente é a tensão entre a petrificação dos ossos, sua frieza (coolness) estranha, por um lado, e por outro lado, seu desejo persistente de ter sentido, de significar algo. Nesses pedaços insensíveis de osso, não parece haver nenhum vestígio de “ataraxia”: nada mais que a rejeição ilusória de uma morte que já ocorreu. Em outros casos, em que a amputação física substitui a morte imediata, cortar os membros abre caminho para a implantação das técnicas de incisão, ablação e excisão que também têm os ossos como seu alvo. Os vestígios dessa cirurgia demiúrgica persistem por um longo tempo, sob a forma de configurações humanas vivas, mas cuja integridade física foi substituída por pedaços, fragmentos, dobras, até mesmo imensas feridas difíceis de fechar. Sua função é manter diante dos olhos da vítima – e das pessoas a seu redor – o espetáculo mórbido do seccionamento. (MBEMBE, 2016, p.142)

Como não ser afetado pelo “espetáculo mórbido do seccionamento”? Como viver e conviver com esse espetáculo diante dos olhos?

Não se sofre apenas ao experimentar na própria “pele”, há uma dimensão visual na ativação da empatia também. Frans de Waal destaca a relação entre observar e experimentar emoções: “(...) tanto observar como experimentar emoções envolvem substratos fisiológicos compartilhados: *ver* a repugnância ou a dor do outro é muito

semelhante a *sentir* repugnância ou dor (Adolphs et al., 1997, 2000; Wicker et al., 2003)” (2020, p.65). É importante destacar que ele está falando de modo geral tanto para humanos quanto para animais, e que na necropolítica essa repugnância não está presente em todos os grupos e seres humanos.

Como dito, “a empatia abrange todas as formas do estado emocional de um indivíduo que afetam as do outro” (DE WAAL, 2020, p.66). Ou seja, os estados emocionais são inter-relacionados (tanto no “eu”, quanto no “outro”). Porém, se a relação, ou inter-relação é baseada na inimizade, a empatia é prejudicada.

Na empatia cognitiva o sujeito avalia a dificuldade ou situação do outro “e não apenas responde aos sinais emitidos pelo objeto, mas também procura compreender as razões desses sinais, procurando pistas no comportamento e na situação do outro” (DE WAAL, 2020, p.67). Ele continua dizendo que “a empatia cognitiva torna possível prestar auxílio dirigido que leva em conta as necessidades específicas do outro” (DE WAAL, 2020, p.67).

Me pergunto então, em que estado se encontra a capacidade de auxílio dirigido aos grupos subjugados e aos “sobreviventes”. Além disso, como estes são afetados pelo estado de sofrimento do outro, como são contagiados emocionalmente, em que estado se encontra a angústia gerada pelo sofrimento alheio e como buscam aliviar sua angústia e seu sofrimento pessoal?

### **Considerações finais**

Gostaria de destacar que, neste trabalho, parti do e usei como pano de fundo o posicionamento e os pensamentos do primatólogo Frans de Waal, que, como destaquei, não deixa de ser um pensamento que também faz parte da modernidade; com fundamentos, vocabulários, lógicas e razões modernas. É apenas uma dentre diversas possibilidades de interpretar, perceber e dar sentido ao mundo, à vida, às relações, aos outros e a si mesmo. Ao passo que o pensamento tukano, apresentado aqui através da gênese tukano do mundo e dos humanos, é uma outra possibilidade e maneira, tão legítima quanto, de também interpretar, perceber e atribuir sentidos.

Assim como a teoria biológica e filosófica ocidentais da evolução humana espelhadas na evolução animal são um produto da sociedade ocidental moderna, a necropolítica também é produto da modernidade europeia ocidental e da colonização que exerceu sobre os outros povos ao redor do mundo. O pensamento tukano, povo que esteve sujeito a esta colonização, assim como as críticas decoloniais e pós-coloniais de

pensadores/as negros/as, são contrapartidas e devolução do olhar às interpelações, preconceitos e discriminações da episteme moderna ocidental. Não sem razão, as ideias de empatia e de necropolítica passaram do domínio acadêmico para a discussão pública em geral neste momento atual em que vivemos, que repercute veementemente as consequências da necropolítica e da (falta de) empatia.

Além do mais, só percebi após meu trabalho estar finalizado que, de certa forma, a minha questão “se os estudos sobre o comportamento dos animais mudavam a percepção que temos de nós enquanto humanos” ainda estava presente.

Se tornou mais sobre a ligação de alguns estudos que versam sobre a evolução humana, e sua relação suposta com a agressividade, com um imaginário de uma natureza e essência humana egoísta e violenta.

Ademais, percebi no e com o meu próprio trabalho, que as minhas sensações e resistências tinham um fundamento – eram motivadas pela própria modernidade.

Empatia e moralidade não possuem um caráter falso e enganador, e nem são recentes do ponto de vista da evolução, formas mais simples destas existem em outros seres que não apenas os humanos. Ou seja, considerá-la não é tão ingênuo ou sonhador assim.

As próprias condições da necropolítica impossibilitam o desenvolvimento e ativação da empatia ao transformar o outro no meu inimigo mortal; o que me leva a crer que sua vida ameaça a minha e que, portanto, eu só posso ter segurança se o outro for eliminado e subjugado. O que vai de encontro à empatia, em que a percepção da existência do outro não o transforma em inimigo, portanto, não precisa ser morto e escravizado.

O outro é de fato diferente de mim, isto não é e nem deve ser um problema – e é, na verdade, o que o torna outro e não eu. Considero, então, que reconhecer as diferenças e até mesmo o desconforto que elas geram é importante.

No entanto, é inaceitável quando a forma de lidar com o outro se dá pelo extermínio ou pelo controle. Utilizar tais meios por não gostar do que se vê ou sente, e por não querer lidar com este outro é intolerável. Considero que é um não querer lidar porque muitos dos crimes da modernidade e da colonialidade foram motivados pelo desconforto ao se deparar com outros que eram complexos e diversos; em que a única forma de não-lidar com estes se daria por sua eliminação ou inferiorização, visto que se recusavam a lidar com as diferenças e as complexidades.

A consciência da existência do outro não precisa e não pode culminar em sua eliminação e subjugação sistemática, como acontece na necropolítica; nos genocídios,

etnocídios e epistemicídios em geral.

Conclui-se que o colapso da empatia se deve muito mais à própria constituição da modernidade e da colonialidade que de uma certa “impraticabilidade” empática. Portanto, compartilho com Patricia Hill Collins (2015) o pensamento de que a empatia é fator importante para a mudança social. É preciso se interessar pelos outros, ouvir o que eles têm a dizer, se sensibilizar com suas experiências. É preciso construir, estimular e exercer a empatia, e esses movimentos podem ser importantes instrumentos e estratégias diferentes de todos os “cídios”.

Ademais, há lógicas em que a empatia pode ser exercida e estimulada. Lógicas que existem e resistem há muito tempo, que nem mesmo a força destruidora da colonialidade foi capaz de destruir ou homogeneizar, e que possuem outras formas de se relacionar e de se comunicar; além de outras categorias de conhecimento, com outras formas de organizar e interpretar o mundo, outras perspectivas sobre as origens e o passado.

## Referências

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena.** 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CLASTRES, Pierre. **Do etnocídio.** São Paulo: Cosac Naify, 2011. 223p.

COLLINS, Patricia H. Em direção a uma nova visão: Raça, classe e gênero como categorias de análise e reflexão. In: MORENO, Renata (Org.). **Reflexões e práticas de transformação feminista.** São Paulo: Sempre Viva Organização Feminista, 2015. Pp. 13-42.

DE WAAL, Frans. **Eu, primata – por que somos como somos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 344p.

DE WAAL, Frans. **Primatas e filósofos – como a moralidade evoluiu.** São Paulo: Palas Athena, 2020. 254p.

DIAS, Luciana de O; CASTRO, Ana Luísa M. de. (2020). Mulheres negras nas universidades e saberes decoloniais: por uma teorização de um pensamento feminista negro. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, v. 9, n. 17, 535–561.

LIMA, Roberto. Mesoamérica-Sertão: um pouco de análise mítica. **Revista De Antropologia da UFSCar**, v. 7, n. 2, p. 57–71, 2015.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte&Ensaios**, v. 2, n.32, p. 122-151, 2016.

RAPCHAN, E. S. Primatologia e ciências sociais. **Ciência e Cultura**, v.71, n.2, p.40-45, 2019.

RAPCHAN, E. S.; NEVES, W. A. Ser ou não ser: poderia um chimpanzé fazer a pergunta de Hamlet?. **Horizontes Antropológicos**, v.23, n.48, p.303-333, 2017.

SÁ, Guilherme J. S. **No mesmo galho:** ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas. 2006. 247 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.