

**PERCEBENDO COM LINHOS E DRAGÕES: CONSIDERAÇÕES SOBRE OS  
(IN)VISÍVEIS FÍSICOS E METAFÍSICOS**

**PERCEIVING WITH LINEN AND DRAGONS: CONSIDERATIONS ON THE  
PHYSICAL AND METAPHYSICAL (IN)VISIBLE**

**João Dantas dos Anjos Neto**

Universidade Federal de Goiás, Brasil  
joaodantas@ufg.br

**Gustavo Guedes Brigante**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil  
gustavo.guedes.brigante@gmail.com

**Resumo**

O presente artigo visa refletir a percepção do ambiente a partir de observações acerca do que aqui se propõe ser duas classes de “(in)visíveis”: física e metafísica. Abordando dois exemplos antropológicos centrais (embora não estritamente únicos), cada qual ilustrativo de uma classe, o texto aponta as inconsistências de explicações representacionistas. Advogando por uma concepção atencional da percepção, conclui-se que, longe de ser o fruto do teatro da consciência culturalmente alimentado, os (in)visíveis tornam-se apreensíveis ao longo de um processo permanente de prática participativa e afinação da atenção - que pode ser habilidosamente guiada para a física dos materiais (como no primeiro exemplo, envolvendo tecelagem) ou cosmologicamente guiada para a metafisicamente do ambiente.

**Palavras-chave:** percepção; habilidade; ambiente; imaginação.

**Abstract**

This article aims to reflect on the perception of the environment based on observations about what are proposed here as two classes of “(in)visible”: physical and metaphysical. Addressing two central anthropological examples (although not strictly unique), each illustrative of a class, the text points out the inconsistencies of representationalist explanations. Advocating an attentional conception of perception, it concludes that, far from being the fruit of a culturally nurtured theater of consciousness, the (in)visible become apprehensible through a permanent process of participatory practice and fine-tuning of attention - which can be skillfully guided towards the physics of materials (as in the first example, involving weaving) or cosmologically guided towards the metaphysics of the environment.

**Keywords:** perception; skill; environment; imagination.

## INTRODUÇÃO

Para Tim Ingold (2000, p. 157), a percepção do ambiente é a “questão que, possivelmente mais do que qualquer outra, motiva a pesquisa antropológica”. Como e por que pessoas de diferentes histórias e contextos percebem diferentemente um mesmo ambiente? Ao situar a problemática na abertura de sua *Antropologia dos Sentidos* (2016 [2006], p. 12), David Le Breton se endereça à floresta: “Percorrendo a mesma floresta, indivíduos diferentes não são sensíveis aos mesmos dados. Existe a floresta do coletor de *champignons*, do passeante, do fugitivo; a floresta do índio, do caçador, do guarda-florestal ou do caçador ilegal [...] Mil florestas na mesma [...]”. Introduzindo ainda na mesma página a fundamental pertinência temática para a disciplina, o autor estabelece que “O antropólogo é um explorador destas diferentes camadas de realidade que se entrelaçam”, visando “compreender esta multiforme folhada de reais”.

Como explicar a condição relacional das (in)visibilidades ao redor? “Em grande parte da história da disciplina”, escreve Ingold (2022, p. 1) sobre as formulações antropológicas relativas à percepção do ambiente, “as respostas giraram em torno do conceito de cultura”. Entretanto, a despeito da irredutível multiplicidade que marca o conceito<sup>1</sup>, pode-se dizer que as explicações antropológicas da percepção, também em grande parte da história da disciplina e apesar de seus contrastes argumentativos internos, compartilharam a concepção de que “cultura” denota “um sistema internalizado de regras e significados” (Ingold, 2000, p. 159) que, uma vez supostamente introjetado na mente, organiza e especifica a experiência sensível.

Crucialmente, neste sentido, a cultura não se confunde com a “concretude” da cognição, funcionando mais como um conjunto de *softwares* que, processados por um *hardware* humano “anatomicamente moderno”<sup>2</sup>, presidem seus modos de ser, sentir, pensar e agir. Tal concepção transparece cristalina em um influente artigo de Clifford Geertz (1973 [1966], p. 44), no qual ressalta que aquilo que a antropologia chama - ou deveria chamar - de cultura “é melhor visto não como complexos de padrões concretos de com-

---

1 É verdade que trata-se, como sugere Edgar Morin (2002), de um “conceito-armadilha”; isto é, um conceito que abarca diversos agenciamentos - impossibilitando, deste modo, a indicação de uma definição totalizante. Basta averiguar, por exemplo, as centenas de definições de “cultura” que, auxiliados por uma equipe, Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn (1952) identificaram na literatura antropológica inglesa publicada entre 1871 a 1950/1.

2 Presumidamente surgido há aproximadamente cinquenta mil anos, o humano anatomicamente moderno refere-se a um suposto estágio da filogênese humana marcado pela aquisição de disposições anatômicas e cognitivas suficientes e necessárias para “fazer a bola cultural rolar” (Ingold, 1998, p. 32).

portamento - costumes, usos, tradições, grupos de hábitos - [...] mas como um conjunto de mecanismos de controle - planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam de “programas”) - para governar o comportamento”.

Além de governar o comportamento, esses “programas”, ainda conforme esta perspectiva, são a própria condição para garantir a inteligibilidade do mundo à percepção humana. Sem isso, supõe-se, humanos sequer poderiam se orientar no ambiente. A premissa remonta pelo menos à teoria da percepção que Émile Durkheim desenvolveu em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1995 [1912]). Resumidamente, a teoria estabelece que os estímulos sensíveis - visuais, sonoros, olfativos etc. - que incidem na cognição individual por meio dos incessantes fluxos geofísicos do ambiente são extremamente efêmeros e, portanto, caóticos. Se animais conseguem se orientar nesse caos do sensível, pressupunha-se, é porque agem meramente de acordo com mecanismos inatos de resposta, “instintos” geneticamente especificados sob seleção natural. Os humanos, por outro lado, tendo alegadamente transcendido os grilhões da “natureza instintual” (curiosamente, através de desenvolvimentos filogenéticos), operam de maneira extra-biológica. Dependem de um domínio cultural, “superorgânico” (Kroeber, 1914), que “cristaliza [as sensações] em ideias que podem ser comunicadas” (Durkheim, 1995, p. 445). Em Durkheim, como indica Gelkhe (1915, p. 53), a mente é um “sistema de representações” e é através da impressão dessas representações, desses *blueprints* culturais, sobre a amorfa materialidade do ambiente que, para o pai da sociologia (e a maior parte dos que vieram depois), o mundo ganhava uma particular forma inteligível, uma certa (in)visibilidade. “Sem a orientação de padrões culturais - sistemas organizados de símbolos significativos - o comportamento do homem”, categoricamente escreve Geertz (1973, p. 46), “seria praticamente ingovernável, um mero caos de atos sem sentido e emoções explosivas, sua experiência praticamente informe [*formless*]”<sup>3</sup>.

Três aspectos particularmente problemáticos desse modelo explicativo, entretanto, saltam aos olhos. Em primeiro lugar, como indica Ingold (2011, p. 35), implica-se paradoxalmente que “a descendência do homem na natureza foi também sua ascendência para fora dela”. Sendo supostamente uma criatura dividida, natureza da cintura para baixo (pés e sexo) e cultura da cintura para cima (mãos e mente), o homem é retratado

---

3 Quase um século após Durkheim e meio século após Geertz, Roger Bartra propõe uma antropologia do cérebro com premissas e consequências idênticas, calcada na concepção de que “a incapacidade e disfuncionalidade do circuito somático são compensadas por funcionalidades e capacidades de índole cultural” (Bartra, 2010 [2006], p. 23). Assim, o antropólogo mexicano argumenta que o cérebro humano só funciona apropriadamente em simbiose com um “exocérebro” cultural, uma vez que “os circuitos exocerebrais substituiriam as funções simbólicas que o sistema nervoso não pode realizar” (Bartra, 2010, p. 63).

como um ser paradoxal que só pode realizar sua essência na condição de transcendê-la. Em segundo lugar, a percepção do ambiente se reduz a um fenômeno mental, produzido pelo teatro culturalmente mobiliado da consciência. Em terceiro lugar, ainda segundo indica Ingold (2011), essa abordagem de matriz representacionista encontra sua base primeira no hilemorfismo de Aristóteles. O modelo hilemórfico (*hyle* = matéria; *morphé* = forma) apregoa que a criação - ou, no caso, percepção - é fruto da junção de uma matéria amorfa e uma forma desmaterializada, um *design* virtual; como expliquei noutra lugar, “sustenta que a forma das coisas, como vasos de barro, machados de pedra e até mesmo catedrais, é o resultado de representações estabelecidas na mente do fabricante antes de essas coisas serem feitas” (Brigante & Woods, 2024, p. 7). O problema central é que, ao instaurar a precedência do *design* - mental, cultural, simbólico... - em relação ao processo efetivo de produção-percepção, o modelo hilemórfico opera através do que Ingold (2011, p. 68) chamou “lógica de inversão”:

Por meio dessa lógica, o campo de envolvimento no mundo, de uma coisa ou pessoa, é convertido em um esquema interior do qual sua aparência e comportamento manifestos são apenas expressões externas. Assim, o organismo, movendo-se e crescendo ao longo de linhas que o atam à teia da vida, é reconfigurado como a expressão externa de um *design* interno.

Neste sentido, o extático processo perceptivo fossiliza-se de antemão como mera expressão concreta de uma imagem estática pré-especificada: a percepção, em outras palavras, encontra-se aprisionada nos limites de um simulacro imagético. Para desfazer essa lógica profundamente sedimentada no pensamento ocidental, é necessário liberar a percepção das contenções das representações e devolvê-la ao ambiente, aos fluxos geofísicos “fluidos-sólidos” (Clark et al., 2021) que integram as turbulências mundanas. Repensar o modelo explicativo de modo que ele não recaia na falácia, apontada por Susan Oyama (1985) a propósito do paradigma darwinista e identificada por Ingold no cerne dos estudos da percepção, de que a forma precede teleologicamente seu processo formativo.

Se, como aponta Ingold (2021, p. 7), “é uma condição da vida que tudo vaza e nada é trancado”, precisamos de uma compreensão que reconheça a processualidade generativa da percepção no cerne da matriz de relações ecológicas na qual o organismo não é senão um vórtex atencional e um *locus* indivisível de crescimento e nutrição incessantemente atravessado pelos materiais do ambiente e a presença de seus habitantes. “Banhado em luz, submerso em som e arrebatado em sentimento”, declara magneticamente Ingold (2011, p. 12), “o corpo senciente, ao mesmo tempo perceptor e produtor, traça os caminhos do devir do mundo no próprio curso de sua contribuição para sua renovação contínua”. A partir dos casos antropológicos que se seguem, portanto, visamos indicar um mundo que “não aparece mais pré-definido, em coisas

deste ou daquele tipo, ao longo das linhas de uma classificação” (Ingold, 2021, p. 7) e reintegrar os (in)visíveis do ambiente à imanência da experiência vivida, à hecceidade do instante, mostrando que as formas perceptivas são geradas ao longo da experiência prática ao invés de anteceder-la.

## TECER A PERCEPÇÃO: ATENÇÃO E HABILIDADE ENTRE AS KAZAKH

Segundo Peter Dormer (1994), todo e qualquer conhecimento de criação (*craft knowledge*) enriquece a percepção do praticante no sentido de que suas sensibilidades tornam-se aguçadas e canalizadas de maneira a captar sutilezas inacessíveis aos leigos. Assim, por exemplo, um dentista “não pode deixar de observar o formato da boca e das bochechas das pessoas e fazer inferências sobre o estado e o número de seus dentes” (Dormer, 1994, p. 68). Só alguém com considerável experiência prática em odontologia poderia captar, de um relance, as condições maxilares de outrem. Temos, assim, um (in)visível modulado pela prática.

Com efeito, a assertiva é reforçada pelas tecelãs Kazakh, habitantes do oeste da Mongólia, com as quais a antropóloga Anna Portisch conviveu por um ano. Isso porque integram uma pujantemente comunidade de prática cuja atividade ascética principal consiste na tecelagem de tapeçarias diversas: “tapetes, enfeites de parede e outros têxteis”, que “são usados em casa como mobília macia e são trocados em casamentos entre clãs” (Portisch, 2010, p. 60). Introduzidas desde muito cedo à prática da tecelagem, as Kazakh desenvolvem uma sensibilidade extremamente aguda em relação aos materiais utilizados e peças confeccionadas. A antropóloga conta como, com um breve olhar analítico, tecelãs experientes podem identificar, por exemplo, tanto a origem do linho empregado quanto a artesã por trás de certas manufaturas. Também conta como uma artesã Kazakh da cidade de Ölgii podia, a partir de um breve toque, julgar a má qualidade de um tapete aparentemente bom. Para provar seu ponto ante a perplexa incredulidade de Portisch, para a qual não havia “nada de errado com o padrão, as cores ou a costura”, a artesã guiou as mãos da antropóloga pela parte avessa do tapete em questão para mostrar-lhe que “Os pontos eram grandes fios de lã, e alguns estavam desgastados e quebrados. ‘Está vendo?’ Ela me olhou detidamente” (Portisch, 2010, pp. 67 - 68).

Essas sensibilidades, entretanto, não provém da imposição de padrões simbólicos sobre a materialidade do tapete, mas de uma história de desenvolvimento, de aprendizagem prática, processual, ao longo da qual a atenção da tecelã foi sendo educada para perceber certas sutilezas dos materiais. Trata-se do que o dito pai da psicologia ecológica, James Gibson (1979), chamou de “educação da atenção”, um desenvolvimento

do “sistema perceptual” - entendido como a inteireza sensorial, somática, de um organismo extático - emergido através de suas exposições exploratórias pelo ambiente. Através da repetição de “caminhos de observação” ao redor de “objetos ambientais”, conforme aventou o pai da psicologia ecológica, o ser senciente vai apreendendo processualmente, na prática, através do jogo de luzes e sombras em seu raio óptico, suas características “invariantes” e ponderando/experimentando o que estas podem lhe “proporcionar” (*afford*) em termos de uso. Em outras palavras, desenvolve uma “afinação perceptual” (*perceptual attunement*) direcionada às condições e potenciais de oportunos “objetos ambientais”. Crucialmente, para Gibson (1979), essa afinação perceptual não se dá por intermédio de representações mentais; ela flui através do engajamento direto, prático, do organismo – humano ou não – com as coisas, seres e características do entorno. “Tanto humanos quanto não humanos”, analogamente escreve Ingold (2011, p. 11), “se comportam habilmente em seus ambientes e por meio deles, empregando capacidades de atenção e resposta que foram incorporadas ao desenvolvimento por meio da prática e da experiência”.

Essa educação da atenção, sem embargo, como aponta Portisch a propósito das tecelãs, é desenvolvida simultaneamente através da história pessoal dos envolvimento das praticantes com os materiais trazidos ao uso e com as demais praticantes. Tuteladas por suas familiares mais velhas, as meninas Kazakh são integradas processualmente à arte da tecelagem, passando por todas as etapas: iniciando com a extração dos materiais, passando à produção dos linhos, e culminando na efetiva tessitura e estilização das peças. O processo produtivo é feito coletivamente, implicando distintas gerações em mesmas etapas, o que favorece a prática pedagógica<sup>4</sup>. O método básico de aprendizagem, portanto, consiste em uma observação participante na qual a instrução das mais experientes servem sobretudo como direcionamentos atencionais - “‘Não se incline aqui’, ‘Arregace as mangas’ e coisas do gênero” (Portisch, 2010, p. 64) -, ao invés de grades intencionais.

Ao ressaltar a primazia da prática no contexto da aprendizagem de forrageamento de cogumelos, Anna Tsing (2019, p. 27) observa o mesmo: “Enquanto eles [forrageadores] podem ser eloquentes sobre explicar seus movimentos, as pessoas se tornam especialistas em forrageamento de cogumelos, não através de conversas, mas usando seus corpos”. O corpo - em suas disposições musculares, anatômicas, perceptuais etc. - literalmente cresce de acordo com as habilidades que crescem em seus tecidos

---

4 Entretanto, novamente, essa aprendizagem não se dá tanto pela acumulação de designs mentais culturalmente transmitidos, mas por ajustes cinéticos, rítmicos, atencionalmente desenvolvidos. “As participantes menos experientes”, escreve Portisch (2010, p. 63), “aprendem a ajustar o ritmo de seus movimentos aos dos outros, de modo que não parem, desacelerem ou acelerem a tarefa em andamento, nem cometam erros que atrapalhem o fluxo de trabalho”.

e ao longo de uma vida de prática socialmente vivida. Crucialmente, “social”, aqui, não denota, como queriam as antropologias dominantes no século XX, um domínio “superorgânico” (Kroeber, 1914), simbólico, permeado por uma “teia de significações” (Geertz, 1973) culturalmente tecida e mentalmente introjetada. É social porque é desenvolvido *na* e *pela* presença de outros (incluindo não-humanos<sup>5</sup>), na imanência dos encontros ao longo das idas e vindas de companheiros de viagem (Ingold, 1998). Em suma, para falar com Bourdieu (1990), *hexis* e *habitus* se desenvolvem em perpétua dialogia: ao tecer socialmente sua malha, a tecelã simultaneamente tece sua própria percepção. Longe de imprimir a supostamente inerte e amorfa matéria do mundo, seu dito substrato natural, com decalques intencionais pré-estabelecidos, sua própria percepção flui com os materiais reunidos em seu ato criativo. Referindo-se à simbiose *concrecente* (Whitehead, 1979) implicada na *correspondência* do artesão com seus materiais, Ingold (2013, p. 21) escreve:

Quero pensar no fazer [...] como um processo de *crescimento*. Isso significa colocar o criador, desde o início, como um participante em um mundo de materiais ativos. Esses materiais são o que ele tem para trabalhar *com* e, no processo de criação, ele “une forças” com eles, juntando-os ou separando-os, sintetizando e destilando, *em antecipação ao que pode emergir*.

Emergidas processualmente no fluxo do envolvimento prático, somático, da percepção socialmente treinada e os materiais ao redor, as formas do visível - seja no que se refere à criação de alguma obra ou à percepção do ambiente - não podem ser mero subproduto de uma impressão cognitiva de *designs* mentais apriorísticos. Isso não significa que inexistem *designs* ou planos reflexivos permeados na percepção e na criação, mas que estes delineamentos intencionais emergem ao longo do engajamento prático, ao invés de precedê-lo. Atingindo um princípio profundamente sedimentado na teoria da prática, que separa cirurgicamente intencionalidade e atencionalidade, Portisch observa na tecelagem Kazakh uma intencionalidade imanente à atencionalidade - ou, o que O'Connor (2005) chamou de “intencionalidade corporal”. Ao descrever a produção de um *oyu*<sup>6</sup> em um pedaço de pano para um tapete, Portisch (2010, p. 66) ressalta que sua experiente interlocutora, Apiza, após ter finalizado o esboço, “avaliou o contorno do padrão, refletiu sobre toda a peça, ajustou e alterou suas ações e, finalmente, chegou a um padrão que julgou adequado”. Correções de mesmo tipo também foram realizadas durante o delineamento do esboço: as formas de sua intencionalidade, em suma, foram se desenvolvendo responsivamente ao longo do engajamento com os materiais. Assim, longe de figurar uma antítese ao engajamento motor-cinético implicado na confecção de tapetes, a “avaliação [*assessment*] é um

5 A convivência multiespécie, como mostrei em outro lugar, também educa a atenção através da mútua afinação perceptual (ver Brigante, França & Clístines, 2024).

6 Intrincado padrão gráfico que, calcado em simetrias opostas, ornamenta as peças têxteis.

aspecto deste engajamento” (Portisch, 2010, p. 69).

Para fins analíticos, poderíamos dizer que o exemplo etnográfico proporcionado por Portisch nos brinda com observações valiosas<sup>7</sup> a respeito do que poderíamos provisoriamente chamar de “(in)visíveis físicos”; isto é, invisíveis que tornam-se facilmente visíveis, mesmo à sensibilidade leiga, a partir do momento em que alguma praticante experiente *mostre* as sutilezas até então inacessíveis aos comuns<sup>8</sup>. A percepção, entretanto, abarca mais do que a concretude palpável das coisas. É a esta outra faceta, que aqui qualificamos provisoriamente como “(in)visíveis metafísicos”, à qual nos encaminhamos agora.

### TINHA UM DRAGÃO NO MEIO DO CAMINHO: A FORMA DO MEDO NO MOSTEIRO MEDIEVAL

Ao ter sua mão guiada pelo avesso do tapete, Portisch prontamente viu aquilo que a experiente tecelã Kazakh queria mostrá-la. Entretanto, e se, por exemplo, ao invés de pontos irregulares e linhas quebradiças, sua interlocutora quisesse lhe mostrar um dragão? Não um dragão metafórico, nem uma escultura ou pintura de dragão, mas um dragão efetivo. Justamente aquele tipo de dragão que a imaginação moderna se tranquiliza em atribuir ao fantasioso reino do faz-de-conta. Um dragão, ademais, com um único chifre e o coração de ouro. Um dragão reputado de guardar imensas riquezas e que reside em um local não muito distante. Mais: e se, além de querer lhe mostrar o dragão, a interlocutora lhe desafiasse a matá-lo?

Foi precisamente o que ocorreu com Dan Sperber durante sua estadia no sul da Etiópia, entre os Dorze: “Lá eu estava, um antropólogo treinado, em sua primeira real viagem de campo, e um nativo veio e me pediu para matar um dragão” (Sperber, 1985, p. 62). O nativo era Filate, um ancião da região que, ao longo de sua juventude, caçou e lutou contra diversas criaturas que prontamente a sensibilidade ocidental classifi-

---

7 Alguns corolários dessas observações são de especial importância para o presente texto. I) A percepção é uma produção no sentido de ser fruto do treinamento atencional, não de transmissão intencional, socialmente direcionado. II) “Social” não denota um domínio transcendente que serve como depósito de símbolos transmissíveis, mas o próprio campo relacional imanente aos encontros práticos com materiais e presenças significativas. III) As (in)visibilidades dependem dos modos pelos quais a atenção corporalmente integrada está afinada para corresponder certas sutilezas do ambiente. IV) As formas não são impostas sobre um substrato inerte, mas emergem com ativos materiais no fluxo da experiência vivida, de maneira simultaneamente atencional e intencional.

8 É o caso, por exemplo, da habilidosa tecelã que guiou a mão da antropóloga pelo avesso do tapete para que ela percebesse tatilmente a má qualidade de uma peça aparentemente boa: mesmo iniciante na prática, Portisch foi capaz de sentir com os dedos os problemas identificados por sua interlocutora. Também é o caso, por exemplo, dos experientes forrageadores de cogumelos, que podem indicar a qualquer pessoa os sutis sinais da presença fúngica.

caria como fantásticas. Assim como no caso dos “(in)visíveis físicos”, aqui a explicação antropológica ainda prevalente também recorreria a certa formulação baseada no modelo representacionista. Assim, por exemplo, apesar de Sperber descartar as interpretações relativistas da percepção - típicas do culturalismo - como teórica e empiricamente inconsistentes, ele baseia o coração de seu argumento no que chamou de “representações semi-proposicionais”. À diferença de seus adversários relativistas, para os quais as representações culturais são sempre de conteúdo proposicional fixado (motivo pelo qual buscaram reconstruir a suposta racionalidade subterrânea às crenças aparentemente irracionais na superfície do discurso), Sperber propõe a existência de “representações semi-proposicionais” - isto é, “sem um conteúdo proposicional totalmente fixo” (Sperber, 1985, p. 51)<sup>9</sup>.

A principal implicação da inclusão dessa outra classe de representações é o colapso do “*apartheid* cognitivo” inerente à máxima relativista segundo a qual “diferentes culturas vivem em diferentes mundos”: o que difere, em Sperber, não é mundo, mas as condições e potenciais das representações culturais. Não obstante sua crítica frontal, entretanto, o predicamento de Durkheim se mantém intacto: a percepção humana é organizada e especificada por transmissíveis e cognitivamente armazenáveis representações culturais, sem as quais o mundo seria mero caos. Se o mundo difere entre sensibilidades culturalmente distintas, Sperber argumenta, é porque cada qual é alicerçada por idiossincráticas crenças representacionais de conteúdo semi-proposicional racionalmente utilizadas. Assim, como deixa transparecer o antropólogo, o dragão de Filate consiste em uma conveniente representação inverificada, assentada em um predicamento inexistente, com possíveis retornos compensatórios para o ancião. Tentando reconstruir a lógica percorrida em sua requisição, Sperber (1985, p. 61) escreve: “Sim, Filate agora se lembrava, os *forenj*<sup>10</sup> caçavam animais de grande porte e tinham até equipamentos especiais. Se alguém pudesse matar um dragão, um *forenj* poderia. O *forenj* ficaria grato. Ele daria a Filate dinheiro e roupas”.

Entretanto, conforme enfatizou John Morton (1986, p. 74) ao comentar o caso, “Chamar uma convicção sentida no coração de ‘uma crença representacional de conteúdo semi-proposicional’, é claramente fazer alguma violência a esta convicção, em particular com suas qualidades afetivas”. Essa redução só é possível porque, ainda como

---

9 Trata-se de designs mentalmente armazenáveis cujo conteúdo é inverificável ou apenas parcialmente entendido, tornando seu delineamento aberto à reinterpretção em função dos vínculos que a mesma representação estabelece com duas ou mais proposições simultaneamente. Este, afirma o autor, é o segredo por trás de crenças/percepções aparentemente irracionais - tais quais a existência de/experiência com dragões.

10 Maneira pela qual aparentemente Filate vocalizava a expressão “french” (francês), referindo-se ao próprio Sperber.

observa Morton na mesma página, Sperber considera o peso emocional da crença um fator irrelevante para seu programa científico, que “parece seguir Lévi-Strauss em termos de lidar com o intelecto como uma estrutura abstrata de operações mentais”. Desincorporada, a mente abstrata representa intelectualmente o mundo, com hilemorfismos definidos (proposicionais) ou indefinidos (semi-proposicionais), sem *participar* afetivamente dele: a *forma* do conhecimento precede o *processo* do sentir. O dragão, neste sentido, deixa de ser a propriedade emergente, perceptualmente tangível, da correspondência entre afetos e crenças - ou, em uma palavra, *fé* - para se reduzir a uma hipótese que aguarda desmistificação. Para Morton (1985, p. 76), ao contrário, a visão de Filate consiste justamente na expressão manifesta - o dragão - de “seu estado emocional interior” e, deste modo, depende fundamentalmente da sua participação, do seu vívido engajamento corporal e performático.

Com efeito, vimos com as Kazakh que a percepção do ambiente consiste em uma educação atencional baseada na participação, na afinação social do sistema perceptual em sua totalidade motor-cinética, ao longo dos afazeres práticos que envolvem a tecelagem. Na medida em que seus regimes atencionais se refinam processualmente, elas aprendem a responder com maestria às qualidades dos materiais e peças. Mas e no caso do dragão, a que exatamente a atenção corresponde? Seria enganoso neste caso supor que houvesse, nas linhas de Gibson (1975), um “objeto ambiental” externo cujas “propriedades invariantes” fossem luminosamente especificadas no raio óptico de Filate, ao longo de seu “caminho de observação”, de tal modo que revelasse um dragão. Em outras palavras, seria enganoso supor que a visão do ancião tenha derivado de estímulos diretos do domínio físico. Como quero sugerir, trata-se de uma atenção que vagueia pelo domínio experiencial afetivo - o que não se reduz à representação (sobretudo “semi-proposicional”), nem a uma espécie de miragem imaginativa sobre a dura materialidade do mundo. Para desenvolver essa perspectiva, vejamos um caso análogo; dessa vez em um mosteiro.

Em *The Life of Saint Benedict*<sup>11</sup>, encontra-se uma passagem que narra o encontro de um monge com um dragão. Segundo conta-se, o monge em questão estava obstinadamente decidido a deixar a congregação e o confinamento da vida monástica. Incontáveis foram suas súplicas para que São Benedito lhe deixasse partir; incontáveis foram as reprovações e advertências do patriarca ante tais pedidos. Entretanto, o monge seguiu implacável em sua insistência até que “o venerável Padre, vencido por sua importunação, com raiva o mandou embora” (Magno, 2012 [594], p. 58). Ávido

---

11 Compilação de relatos reunidos e analisados por São Gregório Magno (540 - 604), em 594, sobre a vida de São Benedito de Núrsia (480 - 547), patriarca dos monges ocidentais e fundador da grande Ordem dos Beneditinos.

para explorar o mundo externo, entretanto, ele não foi longe: “mal havia saído do mosteiro quando encontrou no caminho um dragão que, com a boca aberta, foi em sua direção” (Magno, 2012, p. 58). Convicto de que seria prontamente devorado, imediatamente estremeceu e, imobilizado pelo terror, só conseguiu chorar e gritar por ajuda. Ouvindo os desesperados chamados, seus irmãos de fé correram para socorrê-lo, mas não viram qualquer dragão. Se depararam apenas com o abalado monge de rosto horrorizado e levaram-no de volta ao mosteiro. Desde então, o monge prometeu jamais pensar em deixar a vida monástica novamente. Conforme avalia São Gregório, em conclusão, foram as rezas de São Benedito que fizeram visível esse dragão “que antes ele [o monge] seguiu sem perceber” (Magno, 2012, p. 58).

Não obstante a carga moralista da conclusão - sair do caminho sagrado é entrar no caminho dos dragões -, o relato proporciona contundentes reflexões acerca da percepção do ambiente. Considerando que o dragão só se fez manifesto para o monge protagonista, Ingold (2022, p. 64) argumenta que o temível monstro não poderia corresponder a alguma criatura empírica que hoje a ciência poderia identificar como um réptil. Por outro lado, apesar de não verem qualquer dragão ao chegarem ao local, seus irmãos do mosteiro viram a concretude do horror estampado em sua face e, ao invés de dispensar o ocorrido como fruto fantasioso de uma mente alucinada, “eles imediatamente reconheceram, na visão do dragão a forma da agitação de outro modo inarticulável do monge e se empenharam em responder, de forma afetiva e eficaz, à sua angústia [...] O dragão não era a causa objetiva do medo; ele era a própria *forma do medo*” (Ingold, 2022, p. 64, ênfase adicionada).

Ao longo dos disciplinares exercícios edificantes - *antropotécnicos* (Sloterdijk, 2013 [2009]) - implicados na ascese monástica, dragões e outras criaturas “fantásticas” frequentemente se faziam presentes através de gravuras e histórias. Usados teotecnica, anjos, demônios e dragões eram, sobretudo, enações fenomenológicas das iluminações e assombros da alma imersa em uma extática atmosfera de emoções e sentimentos. Para perceber estas criaturas, portanto, é necessário se *envolver* e saber *responder* atencionalmente aos sinais do mundo. Em suma: educar a atenção e corresponder afetivamente às sutilezas atmosféricas<sup>12</sup> em um registro metafísico, cosmologicamente orientado. Deste modo, podemos afirmar que os (in)visíveis da percepção não derivam primeiramente de *representações cognitivas intencionais*, mas de *afetações ecológicas atencionais*. Em ambos os casos, “o dragão foi um *topos* no campo da participação, não uma proposição semi cozida no campo da representação” (Ingold, 2022, p. 77).

---

12 Isto é, simultaneamente cósmicas (do ambiente) e afetivas (do organismo) (Ingold, 2015).

Essa condição participativa e envelopamento afetivo gera uma sensibilidade “religiosa” no sentido que Cícero atribuiu à derivação da palavra “religião”: do latim, *re-legere* (reler) - sentido clássico/medieval de conceber a leitura como uma efetiva jornada ao longo da qual se toma conselhos de interlocutores textuais que falam com o leitor através das *vozes paginarum* (“vozes das páginas”) (Serres, 1995). Crucialmente, aqui, “religião” não se refere a mero conjunto de crenças teóricas cristalizadas em estáticas representações litúrgicas, mas a um conjunto extático de práticas ascéticas tradicionais (no sentido de *traditio*<sup>13</sup>) que afinam a atenção dos praticantes em registros simultaneamente físicos e metafísicos; em uma palavra, trata-se de um conjunto antropotécnico (Sloterdijk, 2013). É prestando atenção nas sutilezas cosmológicas ao redor - não representando-as - que podemos sensivelmente corresponder com elas e nos orientar em meio a um específico mosaico de (in)visíveis. “Correspondência”, conforme Ingold (2021, p. 9) , “diz respeito aos modos como as vidas, no seu perpétuo desenrolar ou devir, se unem e se diferenciam simultaneamente, umas das outras”. Não há como corresponder indiretamente: a película simbólica de vedação impede o contato direto, primordial para a correspondência. É esta classe de correspondências atencionais que baseia, por exemplo, a leitura do fogo entre os even (Martin, 2023); a escuta do pássaro trovão, *pinesí*, e o reconhecimento de pedras vivas entre os ojibwa (Hallowell, 1960); a interação dos yanomami com os *xapiri* (Albert & Kopenawa, 2010); a comunicação com as geleiras entre os tlingit (Cruikshank, 2005) e assim por diante. Em suma, são regimes atencionais e correspondências para *fazer o céu falar* (Sloterdijk, 2024 [2020]).

Sob a perspectiva atencional, essas manifestações não atestam um mundo cindido em um multiverso de mundos fechados sobre si mesmos (como quer o relativismo) e alicerçados por percepções ilusórias derivadas de representações e classificações arbitrárias. Longe disso, promove um escopo conceitual apto para devolver o mundo, unificado, aos fluxos da vida. Isto é, proporciona uma promissora via exploratória daquilo que Deleuze e Guattari (1987) chamaram de “espaço liso” [*smooth space*]. Em oposição ao “espaço estriado”, domínio estratificado das grades classificatórias e cujo binômio axiomático consiste em “forma”/“conteúdo” (modelo hilemórfico), no espaço liso, domínio das multiplicidades em devir e cujo binômio axiomático opera em termos de “forças” e “materiais”, o vento sibila, o gelo quebra e a areia canta<sup>14</sup>. Fundamental-

---

13 Derivada do latim *tradere*, “entregar”, a palavra denota tradição não como uma máquina de replicar *designs* antigos, mas de levar adiante um conjunto de habilidades perceptuais e destrezas corporais que permitam o avanço na trilha do tempo. “A palavra”, como escreve Ingold (2022, p. 69), “era antes usada para significar uma atividade ou um desempenho, graças ao qual era possível - à moda do revezamento - *continuar* [*carry on*]”.

14 Apesar de suas diferentes naturezas (de estratificação e de fuga), os filósofos asseveram que “os dois espaços só existem, de fato, em mistura: o espaço liso está constantemente a ser traduzido,

mente extática, a topologia “lisa” é a instância dos permanentes fluxos e misturas de linhas afetivas e celestes. Aqui, as coisas do ambiente não são “objetos” da percepção, mas a própria hecceidade de “uma infusão [luminosa, sonora, auditiva, háptica] envolvente que impregna todo o seu ser. Não é tanto aquilo que se percebe como aquilo *em* que se percebe” (Ingold, 2015, p. 70). Enacta-se um (in)visível tecido por uma responsiva percepção inextricavelmente imaginativa, uma “zona de habitação - uma zona na qual experiência e imaginação fundem-se” (Ingold, 2022, p. 181). Longe, então, de ser a antítese da percepção, a imaginação é sua própria textura generativa: “a uma forma de entrar, a partir de dentro, nas correntes generativas do próprio mundo, equilibrando o próprio ser na cúspide da sua emergência” (Ingold, 2022, p. 4).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sempre que nos deparamos com tentativas de explicar a percepção do ambiente por meio de representações mentais culturalmente transmitidas, podemos nos recostar tranquilamente na certeza de que a explicação é falsa. Isso porque o ambiente, como vimos, não se abre à percepção através da imposição de designs mentais apriorísticos - sejam eles total ou parcialmente proposicionais -, mas pela exposição de um sistema perceptivo ao longo de seus caminhos pelo ambiente. Mostramos, com as Kazakh, que *designs* são gerados no próprio processo generativo prático da produção, ao invés de anteceder-lo. Já com os dragões, buscamos considerar essa outra classe de treinamento atencional, direcionada às sutilezas metafísicas do ambiente. Sob a ótica representacionista, visões de criaturas estranhas ao naturalismo ocidental denotam necessariamente quimeras “êmicas” (locais/mágicas) existentes apenas pela ignorância dos predicamentos do conhecimento “ético” (global/científico). Reconhecendo, entretanto, a experiência dos (in)visíveis metafísicos como uma outra classe de educação atencional, alimentamos dois coelhos com uma única cenoura: por um lado, reparamos as violências epistêmicas reproduzidas por autores como Sperber, sem recair nos erros do relativismo cultural; por outro, promovemos uma recongnição da própria ideia de imaginação. O treinamento metafísico da atenção, neste sentido, endossa a conclusão de que, longe de formar uma antítese, “a percepção é imaginativa [...] na medida em que está inscrita na geração de um mundo que está continuamente a nascer com e à volta do perceptor, nas e através das suas próprias práticas de movimento, gesto e inscrição” (Ingold, 2022, p. 36).

Essa recongnição ainda vem com a vantagem de restituir a unidade do mundo e o entrelaçamento cultural: pessoas de diferentes culturas podem *ensinar* umas às ou-

---

transposto para um espaço estriado; o espaço estriado está constantemente a ser invertido, devolvido a um espaço liso” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 474).

tras, através de ascéticas *exposições participativas*, a perceber novos visíveis. Se hoje vivemos uma crise - perspectiva, ecológica, epistêmica - é porque desaprendemos a corresponder (Ingold, 2021). Isto é, responder atencionalmente às sutilezas do ambiente – de modo que possamos melhor visualizar o dragão comum. Restituir a imanência da percepção, a primazia do processo sobre a forma, da sensibilidade atencional aberta sobre a rigidez de hierárquicos<sup>15</sup> *designs*/planos/representações *ready-made*, é levar os outros a sério. Levar os outros *realmente* a sério é não descartar como mera *representação* quimérica a percepção exógena. É afinar nosso arco atencional para *ver* o que o *outro* tem a nos *mostrar*. Se não o fazemos, tão logo viramos de costas ao habitante krenak que nos aconselha “Vamos escutar a vos dos rios, pois eles falam” (Krenak, 2022, p. 27), rimos daquilo que julgaríamos ser sua *alucinação*. Nos fechamos na impermeabilidade de nossas representações *científicas*, depuradas das elucubrações *míticas* de nosso interlocutor. Entretanto, como o próprio habitante krenak nos alerta, foi removendo a alma do rio, bem como as vozes das águas, que o branco pôde secá-lo até a última gota. É justamente desabitando o mundo, deixando de ouvir e ver atentamente as sutilezas – físicas e metafísicas - do ambiente, que transformamos o planeta em uma imensa commodity: o alvorecer do chamado antropoceno.

Mais do que nunca, como sugere Ingold (2019, p. 15), a antropologia – concebida como uma *filosofia com gente dentro* - é crucial para instaurar conversas e afinar atenções entre distintos modos de existência. É só através dessas trocas participativas que podemos dar vazão ao rejuvenescimento do mundo, entrelaçar atenções e, sobretudo, impulsionar-nos para o despertar do sonambulismo que, nos fechando impermeáveis bolhas fenomenológicas-representacionais, nos aparta durante nossa caminhada coletiva – como comunidade de destino – para o fim.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, B. & KOPENAWA, D. **A Queda do Céu**: Palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BARTRA, R. **Antropología del Cerebro**. México: FSC, 2010 [2006].

---

15 Hierarquias clássicas do tipo: ético > êmico; objetivo > subjetivo; global > local; proposicional > semi proposicional; racional > fetichista. Nessa sequência, conforme a ortodoxia, os primeiros termos equivalem entre si e são superiores aos segundos, que também se equivalem. Sob tal perspectiva, os primeiros são sobretudo identificados com a epistemologia moderna, de matriz ontológica naturalista, enquanto os segundos são sobretudo utilizados para caracterizar as epistemologias autóctones, de matrizes ontológicas animista, totemista e/ou analogista (ver Martin, 2023).

BOURDIEU, P. **The logic of practice**. Cambridge: Polity, 1990.

BRIGANTE, G.; CLÍSTINES, H. & FRANÇA, M. Vivências Multiespécie: comunicação e engajamento. In CARNEIRO, M. & GALENO, A. (Orgs.). **Animais Não Humanos: Poéticas e Devires**. São Paulo: Paruna, 2024, p. 33 - 49.

BRIGANTE, G. & WOODS, C. On Making One's Way Through Chess. **Sport, Education and Society**, p. 1 - 14, 2024. DOI: 10.1080/13573322.2024.2346141.

CLARK, N.; ENGELMANN, S.; GRUPPUSO, P.; INGOLD, T.; KRAUSE, F.; LUCAS, G.; MEULEMANN, G.; SIMONETTI, C.; Szerszynski, B.; Watts, L. Um Léxico de Fluidos Sólidos. **Ambivalências**, v. 9, n. 18, p. 345–362, 2022.

CRUIKSHANK, J. **Do Glaciers Listen?** Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination. Vancouver: UBC Press, 2005.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

DORMER, P. **The art of the maker**. London: Thames & Hudson, 1994.

DURKHEIM, Émile. **The Elementary Forms of Religious Life**. Nova York: The Free Press, 1995 [1912].

GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973 [1966].

GEHLKE, C. Émile Durkheim's Contributions to Sociological Theory. New York, Columbia University, 1915.

GIBSON, J. **The Ecological Approach to Visual Perception**. New York: Psychologic Press, 2015 [1979].

HALLOWELL, A. Ojibwa ontology, behavior and world view. In DIAMOND, S. (ed.), **Culture in history: essays in honor of Paul Radin**. Nova York: Columbia University Press, pp. 19– 52, 1960.

INGOLD, T. **Antropologia: para que serve?** Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

INGOLD, T. **Being Alive: essays on movement, knowledge and description**. Nova York Rout-

ledge, 2011.

INGOLD, T. **Correspondences**. Nova York & Londres: Polity Press, 2021.

INGOLD, T. From Complementarity to Obviation: on dissolving the boundaries between social and biological anthropology, archaeology, and psychology. **Zeitschrift für Ethnologie**, v. 123 n. 1, pp. 21-52, 1998.

INGOLD, T. **Imagining for Real**: essays on creation, attention and correspondence. Nova York: Routledge, 2022.

INGOLD, T. **Making**: anthropology, archaeology, art and architecture. Nova York: Routledge, 2013.

INGOLD, T. **Perception of the Environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. Nova York: Routledge, 2000.

INGOLD, T. **The Life of Lines**: a world without objects. Nova York: Routledge, 2015.

KRENAK, A. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KROEBER, A. The Superorganic. **American Anthropologist**, v. 19 n. 2, pp. 163 – 213, abr./ jun. 1917.

KROEBER, A. & Kluckhohn, C. **Culture**: a critical review of concepts and definitions. Cambridge: Mass, 1952.

LE BRETON, D. **Antropologia dos Sentidos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

MAGNO, São Gregório. **The Life of St. Benedict**. Carolina do Norte: TAN Books, 2012 [594].

MARTIN, N. **A Leste dos Sonhos**: respostas even às crises sistêmicas. São Paulo: Editora 34, 2023.

MORIN, E. Da Culturanálise à Política Cultural. **Margem**, [s. v.] n. 16, p. 183 – 221, 2002.

MORTON, J. Exit The Dragon: Dan Sperber on anthropological knowledge, **Canberra Anthropology**, v. 10 n. 2, p. 65-79, 1987.

O'CONNOR, E. 2005. Embodied knowledge: the experience of meaning and the struggle  
10.5281/ZENODO.15976781 375

towards proficiency in glassblowing. **Ethnography**, v. 6 n. 1, pp. 183-204, 2005.

PORTISCH, A. The Craft of skilful learning: Kazakh women's everyday craft practices in western Mongolia. In Marchad, Trevor (ed.), **Making Knowledge**. Reino Unido: Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland, 2010, p. 59-75.

SERRES, M. **The natural contract**. Michigan: University of Michigan Press, 1995.

SLOTERDIJK, P. **You Must Change Your Life: On Anthropotecnics**. Malden: Polity, 2013 [2009].

SLOTERDIJK, P. **Fazendo o Céu Falar: Sobre Teopoesia**. São Paulo: Espaço Liberdade, 2024 [2020].

SPERBER, D. **On Anthropological Knowledge: Three Essays**. Cambridge: Cambridge University, 1985.

TSING, A. **Viver nas Ruínas: paisagens multiespécie no antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

WHITEHEAD, A. **Process and Reality: An Essay in Cosmology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.