

Povos Indígenas e suas Múltiplas Traduções: Diálogo intercultural no Brasil¹

Aline Maira Batistella (Antropóloga Independente)

Este paper procura articular reflexões teóricas formuladas pela antropologia a partir de etnografias e outros trabalhos que fazem pensar sobre a maneira de conceber o conhecimento entre os povos ameríndios e a urgência de se estabelecer um efetivo diálogo intercultural com estes povos nas discussões de propostas de políticas culturais e políticas de proteção do conhecimento. Nesse sentido, é preciso problematizar a relação que povos indígenas possuem de conhecer e traduzir o mundo em contraponto ao embate que ocorre quando projetos em áreas como cultura e proteção do conhecimento são propostas sem diálogo e consulta prévia aos povos envolvidos e as realidades locais.

As diversas políticas públicas em áreas como saúde, educação, cultura entre outros temas acabam muitas vezes definindo programas e planos nacionais com viés universalista e multiculturalista, numa lógica que acaba deslindando para uma ação de caráter homogeneizante de mundos indígenas múltiplos para os quais a diferença é constitutiva e não a identidade nacional nas suas formas de transmissão de conhecimento.

Sendo assim, a antropologia contribui com noções que fazem repensar o contexto dos encontros entre o pensamento ocidental centrado no conhecimento e as formas de conhecer dos povos ameríndios centradas nos conhecedores.

Em ressonância com reflexões e propostas já pensadas, por exemplo, nas dificuldades de comunicação dos povos indígenas com o Estado e considerando documentos como a Declaração de Princípios sobre a Tolerância, 1995². Aqui compreendida nos termos discutidos, entre outros, por Roberto Cardoso de Oliveira como justiça e não caridade “[...] que é imperioso separar da noção de tolerância qualquer sentido que a vincule a um certo

¹ VI Enadir. GT.4 – Consulta prévia e informada e protocolos próprios de consulta: experiências de autonomia política e diálogo intercultural no Brasil.

² Para mais informações ver a obra “Povos Indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade”, resultado do Seminário Internacional “Ciência, Cientistas e a Tolerância” USP – UNESCO.

sentimento da caridade diante do Outro, tratado como um subalterno; pois tolerância deve ser compreendida como respeito, sem o qual a dignidade moral é atingida. ” (GRUPIONI e col. 2001:252).

Para tanto, Conceitos como “Cosmopolítica” de STENGERS (2010) e “equivocidade tradutória” de VIVEIROS DE CASTRO (2004) são fundamentais para construir um olhar interpretativo que considere outras maneiras de estar no mundo, outras cosmologias.

O horizonte teórico tem como base a etnologia indígena contemporânea dedicada ao estudo das perspectivas ameríndias, seus conceitos, modos de relação e modos de viver. O foco em etnografias contribui para a análise aqui proposta em relação ao exercício constante da antropologia como mediadora para colocar em evidência como os povos envolvidos se pensam e como organizam seus conhecimentos e pontos de vista em suas múltiplas formas e não para os indígenas de forma assimétrica.

Tradução e equivocidade

A abordagem da mediação antropológica contribui para pensar a realidade dos povos indígenas no contexto do diálogo intercultural que precisam estabelecer com o Estado em situações específicas e relativas aos projetos que envolvem povos distintos, assim com a necessidade de traduzirem e serem traduzidos pela sociedade ocidental. Dessa forma, é preciso partir do princípio de que cada povo indígena possui conceitos de perspectivas, natureza, relações entre humanos e não humanos, relações entre pessoas e artefatos, corpo e pessoa, que circunscrevem cosmologias próprias.

Contudo, muitas vezes os programas governamentais e políticas públicas são formuladas a partir de generalizações e comparações entre sociedades numa tentativa de impor interesses diversos nem sempre os dos povos indígenas envolvidos e dos Direitos garantidos em diversos instrumentos, decretos, tratados existentes e na própria Constituição Federal de 1988; com ênfase aqui no direito à consulta prévia, livre e informada de que trata a Convenção OIT 169³. É preciso salientar que existe Legislação sobre os direitos indígenas, todavia esses mesmos direitos são reiteradamente desconsiderados.

Nesse sentido, a nota escrita por VIVEIROS DE CASTRO no Prefácio de KOPENAWA (2015: 20) diz

³ DECRETO Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004, que promulga a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

Há quem entenda ou defenda – estou entre eles – que o estatuto próprio dos índios seria bem mais que o de uma categoria sociocultural especial de cidadão. Ele definiria uma multiplicidade política diferenciada, inserida por autoconsentimento em um Estado com vocação ‘plurinacional’. E, se formos aos finalmentes, como se diz, suspeito que a visão oficial antiga (ainda viva na cabeça de tanta gente), pré-Constituição de 1988, sobre os índios no Brasil - segundo a qual **a condição indígena era transitória, voltada inexoravelmente à assimilação pela “comunhão nacional”, ao passo que está última era subentendida ser permanente, em outras palavras, eterna – poderá ser objetivamente virada de ponta-cabeça em um futuro não muito remoto.** Pois não é impossível que os povos indígenas, com sua “máquina territorial primitiva” que antecede milênios ao “aparelho de captura” dos Estados nacionais implantados nas Américas, perdurem após o colapso de muitos, senão de todos, nossos orgulhosos Entes Soberanos, em um mundo que promete ser materialmente muito diferente daquele em que vivemos hoje – o qual, como se sabe, foi construído graças à invasão, ao saque e à limpeza étnica das Américas.

O “colapso” já foi vivido por muitos povos indígenas, muitos desses povos aprenderam a sobreviver nos limites e fronteiras impostas pelo “aparelho de captura” sempre sedento de mais destruição e apropriação de mundos outros. Nesse sentido, como falar em diálogo intercultural em relações assimetricamente genocidas e avessas a tudo que esteja no caminho da abertura de “novos” lugares a serem explorados, dizimados, até que sejamos, nós os outros dos nossos outros devorados, muito antes do imaginado em nossa criativa imaginação distópica, pelo mundo que tentamos descontroladamente dominar.

Os povos indígenas têm tentado nos alertar há tempos, mas somos surdos as vozes que não dizem o mesmo que nossa tribo, afinal como disse LÉVI-STRAUSS (2013: 363) “A humanidade cessa nas fronteiras da tribo ou grupo linguístico, às vezes até da aldeia. ” O texto encomendado pela UNESCO, 1952 é parte de um processo de construção de um olhar humanitário que após a segunda guerra mundial passou a ter em organismos específicos o pensamento voltado a superação de teorias racistas.

No tocante aos movimentos indígenas, já na Década de 1970 CARNEIRO DA CUNHA (2017: 320-321) traça um breve histórico que interessa aqui no sentido de frisar que o papel das Nações Unidas no apoio as reivindicações dos diversos povos, pois “com raras exceções, os movimentos indígenas não contam com o apoio dos governos de seus países [...]”. Nesse sentido, a ONU foi responsável pela Década dos Povos Indígenas, 1994 até a Declaração dos Povos Indígenas em 2007. Esse processo é importante para mostrar que os atores e organizações indígenas foram se “fazendo ouvir” nesses contextos internacionais, de alguma maneira colaborando para que se possa discutir sobre um diálogo intercultural.

A partir do que CARNEIRO DA CUNHA (2017: 320) denomina como “interessante virada” depois do marco constituído pela Declaração dos Direitos Humanos de 1948

alicerçado na não discriminação, o foco já no final do século XX passa a se concentrar nos direitos das minorias, aqui culminando no termo “cultura” como teorizado pela antropóloga, isto é, “cultura” como propriedade de cada povo indígena. ” (2017: 320). Considerando as mudanças que foram localizando os povos indígenas diante de seus direitos e reivindicações é necessário seguir e construir caminhos possíveis para fazer mais do que forjar equivalências entre povos que acabam por construir armadilhas e distanciamentos maiores. Nesse sentido, CARNEIRO DA CUNHA e CESARINO (2014) trazem o exemplo de que a utilização da Língua Portuguesa como “língua franca”, que conduz ao perigo de uma falsa proximidade de significados e sentidos entre sociedades.

Diante de proximidades e interpretações forçadas as questões muitas vezes incomparáveis são postas em uma falsa equivalência que vai diluindo as diferenças entre o pensamento ameríndio e o pensamento ocidental, ou seja, ao se pensar as sociedades indígenas no Brasil, as necessidades destes são apagadas em detrimento de um processo de integração velada, não tão velada assim, e de diversas maneiras de invisibilização, seja por meio de programas generalistas, seja por não haver a devida consulta em parâmetros e cosmologias distintas dos povos envolvidos, seja por se acreditar na integração dos Povos Indígenas a dita comunidade nacional, projeto este em curso.

Assim o olhar antropológico permite estranhar o que se tenta fazer parecer familiar. Nesse sentido, as análises de STENGERS (2010) *The curse of tolerance*, VIVEIROS DE CASTRO (2015) *Metafísicas Canibais*, CARNEIRO DA CUNHA e CESARINO (2014) em *Políticas Culturais e Povos Indígenas*, dentre outros destacam em suas etnografias e análises os olhos de estranhamento ávidos pela novidade que mora nos “outros” e nas diversas maneiras de se fazer o mundo com outras perspectivas⁴ e concepções locais de conhecimento distintas do ocidental.

Em seguida, é preciso lançar um olhar menos homogeneizador ao falar em políticas públicas não para, mas sim dos povos indígenas do Brasil. Por isso, a necessidade de articular teorias reconhecidas na etnologia ameríndia que fazem perceber por meio da etnografia de cosmologias distintas que existem outros mundos possíveis com outros protagonismos além do “ocidental universalista” e da inversão simétrica existente entre valores que se fazem parecer e se impõem como universais.

⁴ Utilizado aqui no sentido atribuído por VIVEIROS DE CASTRO (2004), mas que não será aprofundado nesse texto.

Múltiplas formas de estar no mundo

Os conhecedores indígenas e as especificidades apontadas por cada realidade de outros mundos e compreensões possíveis precisa ser mediada, isto é, os povos indígenas devem ser vistos como participantes ativos na condição de formuladores de projetos e práticas a partir de suas cosmologias e de suas necessidades de interação com os não índios, sem que os primeiros abram mão de quem são ou da forma como conhecem. Portanto, há que se refletir considerando o pensamento do imaginário político hoje e das múltiplas formas de existir no mundo e das possibilidades de outros mundos possíveis, com outros olhares e o protagonismo indígena atuando e se posicionando em diálogo com a sociedade envolvente.

HALE (2002) faz uma contextualização importante sobre a mobilização de povos indígenas na América Latina na década de 1990 e por meio de uma etnografia sobre os discursos das elites das terras altas da Guatemala examina a relação entre as lutas e mobilizações indígenas e as ideologias neoliberais, desvendando e questionando os múltiplos níveis de implicações que a expressão “multiculturalismo neoliberal” comporta em termos de formulações de políticas públicas para os indígenas e nos deixa a seguinte pergunta - “O que ganham com as reformas pró-indígenas” (HALE, 2002, p. 07, tradução minha).

Diante da pergunta o autor constrói uma reflexão sobre as tentativas de nivelar as potencialidades de uma ética universalista em defesa de uma ordem capitalista neoliberal em que atores econômicos e políticos poderosos afirmam sua superioridade em torno de grupos diversos, mas também trata sobre as “brechas” e as ambiguidades que precisam ser observadas pelos coletivos ameaçados pela imagem de sujeitos políticos culturalmente integrados e homogêneos.

Resistências

Diversos grupos têm se organizado no sentido de entenderem que podem e devem falar por eles mesmos sobre quem são e do que necessitam nessa inter-relação entre mundos tão distintos que são os dos diversos povos indígenas e os não indígenas. Assim, as políticas desenvolvidas são significadas por um descentramento dos discursos dominantes, e a construção de reivindicações apontadas por eles em benefício de suas comunidades e realidades. Um grande exemplo se deu no “14º Acampamento Terra Livre” realizado em 2017

e protagonizado por representantes de mais de 200 povos indígenas em torno de causas comuns⁵.

Nesta abordagem a ideia de um multiculturalismo universal é fragilizada, pois os distintos e heterogêneos povos indígenas precisam mais do que ser representados se autorrepresentarem dentro de realidades históricas, culturais e dentro de transformações singulares ocorridas em suas comunidades e no contato com a sociedade envolvente. Em detrimento de uma visão generalista, há que se considerarem contextos e poderes constituídos e exercidos por ambos os lados e compreender em que medida configuram relações ora simétricas ora assimétricas, ou melhor, quais os agenciamentos estão em operação.

Os povos indígenas inseridos em contextos diversos de contato e relações contemporâneas passam por um processo de reivindicação de modelos e propostas de políticas públicas que possam entender a importância de suas vozes. Portanto, precisam de visibilidade para que seus valores, formas de conhecer e fazer políticas vivenciadas de outros modos sejam efetivamente ouvidos e respeitados em suas alteridades, ao mesmo tempo possuem o direito de poder mudar e alterar realidades que já não caibam em seus contextos.

Para o senso comum, o conhecimento tradicional é um tesouro no sentido literal da palavra, um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e a que não vem ao caso acrescentar nada. Nada mais equivocado. Muito pelo contrário, o conhecimento tradicional reside tanto ou mais nos seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores. Processos. Modos de fazer. Outros protocolos. Essas semelhanças genéricas não podem nos cegar sobre profundas diferenças na sua definição e no seu regime. Há pelo menos tantos regimes de conhecimento tradicional quanto existem povos. Para melhor contrastá-lo ao conhecimento científico, que podemos usar no singular a expressão “conhecimento tradicional”. Pois enquanto existe, por hipótese, um regime único para o conhecimento científico, há uma legião de regimes de saberes tradicionais. Em cada sociedade, inclusive na nossa, contemporânea, o que vem a ser, só de início de conversa, “conhecimento” ou “saber”? Em que campo se enquadra? Quais são suas subespécies, seus ramos, suas especialidades? E como se produz? A quem é atribuído? Como é validado? Como circula? Como se transmite? Que direitos ou deveres gera? Todas essas dimensões separam já de saída o conhecimento tradicional e o conhecimento científico. Nada ou quase nada ocorre no conhecimento tradicional da mesma forma como ocorre no conhecimento científico. Não há dúvida, no entanto, de que o conhecimento científico é hegemônico. Essa hegemonia manifesta-se até na linguagem comum em que o termo “ciência” é não-marcado, como dizem os linguistas. Isto é: quando se diz simplesmente “ciência”, “ciência” *tout court*, está se falando de ciência ocidental; para falar de ciência tradicional, é necessário acrescentar o adjetivo. Se estamos de acordo em que saberes tradicionais e saber científico são diferentes, o passo seguinte é se perguntar sobre quais são as pontes entre eles. Há várias maneiras, novamente, de se colocar essa questão. Uma é

⁵ Conforme dados da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil APIB a mobilização Nacional Indígena realizada em 2017, com a participação de mais de quatro mil indígenas. Informações disponíveis no sítio eletrônico <<https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/2017/04/28/o-maior-acampamento-terra-livre-da-historia>>. Acesso em: 05 de jun. 2017.

perguntar se as operações lógicas que sustentam cada um deles são as mesmas ou não e, caso sejam, de onde provêm suas diferenças. (CARNEIRO DA CUNHA, 2007, p. 78-79).

Para falar de mediação antropológica e alteridade há que se buscar o respaldo do que se entende como diferença entre uma visão antipolítica e política da alteridade em que analisa aspectos da tradição antropológica crítica em relação à produção intelectual e ao imaginário político contemporâneo. Para tanto, as noções propostas por VIVEIROS DE CASTRO (2015) e a maneira como o antropólogo articula as ideias do contexto ameríndio em torno de um pensamento radical sobre a existência de outras perspectivas e maneiras de existir para pensar o imaginário político atual de forças que impõem as condições da globalização e vão construindo e reconstruindo de maneira poderosa as “verdades” impostas nas inter-relações colonizadoras e suas condições atuais.

Ao se pensar a partir de outras cosmologias e o enfoque tradutório que precisa ser considerado ao se propor o diálogo que considere suas dimensões e relações sobre as formulações das políticas públicas para e dos povos indígenas cabe a reflexão sobre os perigos que a tradução de palavras e significados que pareçam próximos podem comportar muitas vezes diferenças inconciliáveis e da necessidade de uma tradução que não desconsidere o equívoco no sentido das diferenças que residem entre os espaços, assim, não significa retirar e fazer parecer que não existe, pelo contrário dar ênfase ao que nomeia como “equivocidade tradutória” ou “equivocação controlada”

Equivocação não é o que impede a relação, mas o que a funda e impele: a diferença de perspectiva. Para traduzir é preciso presumir que uma equivocação sempre existe, e é isso que comunica as diferenças ao invés de silenciar o outro presumindo uma univocidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e nós estamos dizendo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004: 8, tradução minha).

Segundo CARNEIRO DA CUNHA E CESARINO (2014) a partir da proposta discutida em duas oportunidades distintas de encontros realizados em 2011 com representantes dos povos indígenas, antropólogos e outros envolvidos em um projeto que tinha como objetivo observar os impactos de políticas culturais específicas, realizadas com aos povos participantes do referido encontro. São postas em evidência questões relacionadas ao processo de “equivocidade tradutória” de VIVEIROS DE CASTRO (2004). Tendo como central a compreensão do conceito “equivocidade tradutória” e implica que, nesse caso, ao tratar sobre políticas culturais com ênfase nas relações constituintes junto aos povos indígenas do Brasil é preciso considerar os diversos níveis de compreensão de conhecimento que

atravessam tais relações. Assim, Cesarino nos apresenta três pontos a serem refletidos reproduzidos abaixo

As desarticulações entre distintos níveis de produção de conhecimento: aquele dos antropólogos e sua produção de discursos; aqueles dos indígenas envolvidos na circulação de sua cultura e, por fim aquele dos especialistas rituais conhecidos como xamãs ou pajés. (CARNEIRO DA CUNHA e CESARINO, 2014: 287)

Outro ponto relevante a ser discutido versa sobre o Léxico metropolitano e o léxico local, tais como entendem CARNEIRO DA CUNHA E CESARINO (2014) são distintos e muitas vezes mesmo com “mediações tradutórias” não são suficientes para abarcar e acomodar diferenças de pensamento e de noções dispares entre sociedades indígenas e não indígenas. Logo, como pensar projetos considerando o equilíbrio e interesses compreendidos entre as diversas interlocuções e percepções envolvidas, entendidas e sentidas de maneiras múltiplas. Sendo assim, como considerar diferentes perspectivas no jogo de “entrecruzamento entre conjuntos de pressupostos distintos e suas consequentes calibragens conceituais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004 *apud* CARNEIRO DA CUNHA E CESARINO, 2014: 288) sem que isso crie ou amplie uma assimetria que já se impõe entre sociedades com distintos contextos apresentados por cosmologias que guardam relações outras? VIVEIROS DE CASTRO fala sobre a noção de uma “alter-antropologia indígena”

Perspectivismo interespecífico, multinaturalismo ontológico e alteridade canibal formam assim os três vértices de uma alter-antropologia indígena que é uma transformação simétrica e inversa da antropologia ocidental – simétrica também no sentido de Latour, e inversa também no sentido da *reverse anthropology* de Wagner. É traçando esse triângulo que poderemos começar a nos aproximar de uma daquelas filosofias dos “povos exóticos” que Lévi-Strauss contrapôs à “nossa” [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 34).

Pensar em outras formas e possibilidades de agir sobre o mundo, considerando para além das propostas pré-estabelecidas pelos atores com maior poder de decisão em relações estabelecidas com base na desigualdade leva até o importante texto de STENGERS (2010) nele podemos vislumbrar um pouco da proposta da autora de uma reflexão alternativa e filosófica contemporânea ao pensar sobre a urgência em se propor práticas outras de ações políticas. Ela defende o que pode ser traduzido como uma “ecologia das práticas” nas ciências sociais e colabora em diversos pontos a ideia anteriormente apresentada em relação ao olhar da ciência para a reflexão de outras possibilidades, outras existências.

STENGERS (2010:357, tradução minha) apresenta a proposta de uma “cosmopolítica” conceito que extrapola o sentido do que se conhece e considera como política na conceitualização ocidental, pois segundo a autora “cosmopolítica não é um programa, mas

uma possibilidade de outros mundos possíveis”. Dessa maneira, muito além de possuir diferenças, comporta outros mundos que não cabem dentro dos “grandes divisores⁶” universalizantes. Ela ainda nos fala de um outro tempo que se apresenta em múltiplas realidades, conflitos e lógicas.

Outrossim, defende a ideia de que a ciência contemporânea deva existir ao lado e não de forma superior com outras maneiras de se conceber o conhecimento, ou seja, que as “verdades” científicas ditas “universais” sejam vistas não de maneira hegemônica, mas revistas a partir de outras óticas locais, outras alteridades possíveis, outras múltiplas maneiras de entender e estar no mundo.

Um grande desafio que se impõe no diálogo entre povos com cosmologias tão diversas é considerar as múltiplas formas de existir sem apagá-las ou submetê-las as já ditas “verdades universais”. Enfim, as políticas precisam comportar uma visão menos hegemônica e que não dividam de maneira simplista as interações entre indígenas e não indígenas em posições que colocam as crenças dos ocidentais, que se acreditam tão iguais mesmo não sendo, em relação de superioridade entre o que seja, supostamente, objetivo, científico como contrário e hierarquicamente superior às possibilidades de se relacionar com outros mundos constituídos além do conhecimento em separado dos corpos e de seus conhecedores.

Diante da realidade homogeneizante que as sociedades não índias muitas vezes impõem aos povos indígenas as contribuições presentes na etnografia de CLASTRES (2004: 57) continuam atuais e fecundas para se pensar sobre o papel que exerceram os missionários na América do Sul junto aos diversos povos indígenas com quem tiveram contato, já que foram grandes colaboradores no objetivo proposto de dar aos índios um lugar no mundo ocidental mais “evoluído” em troca do apagamento do que eram por uma alma cristã. Nesse ponto, (KRENAK In: GRUPIONI e col. 2001:73) contribui mais uma vez com uma reflexão simetricamente inversa

Então, eu penso se não foi a visão dos padres, a visão dos missionários, de toda a pregação religiosa dos espanhóis, dos portugueses, dos ocidentais que vieram para cá, um elemento muito forte para corroborar também a visão reflexiva das sociedades indígenas, de que esses brancos também não têm alma.

A questão fundamental da inversão simétrica é abordada para se refletir sobre estes outros mundos em que ao contrário do ocidental em que se fazem almas, os corpos é que

⁶ Ver o artigo “Como se Faz um Grande Divisor” de Márcio Goldman e Tânia Stolze Lima. In: *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

são feitos e VIVEIROS DE CASTRO a partir de das investigações sobre a cosmopolítica amazônica e uma parábola de LÉVI-STRAUSS no texto *Raça e história* associa e redimensiona o olhar interpretativo e percebe no contexto o etnocentrismo presente de forma inversa e simétrica com que ambos os índios e não índios vivenciaram uma aparente mesma situação “Em poucas palavras, a práxis europeia consiste em ‘fazer almas’ (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza); a práxis indígena, em ‘fazer corpos’ (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado ‘desde sempre’ – no mito, precisamente, como veremos”. (2015:38). Não se pode ignorar que a cosmopolítica dos povos ameríndios possui um todo um aparato de relações entre mundos e coisas que precisam constantemente de negociação e diplomacia diferentes em sua constituição e diálogo entre mundos.

Diante das diferenças entre mundos, percepções e tentativas constantes de homogeneizar pensamentos em renovado diálogo LIMA (2011) relaciona o perspectivismo ameríndio à crônica etnográfica de CLASTRES sobre os índios Guayaki no sentido de se pensar “potências das cosmopolíticas ameríndias e seus regimes de diferenças”. A autora retoma noções e mostra as paixões que acompanham as releituras feitas sobre a crônica em tela atualizando a discussão sobre cosmopolíticas numa visão que aproxima Clastres de Nietzsche na constituição de sociedade descrita na crônica sobre os Guayaki. Nela o chefe é destacado como um manipulador do grande instrumento não coercitivo: a linguagem em oposição à violência.

Como se pode observar são percepções e interesses diferentes que movem as relações entre pessoas e “desacoplam” conhecimentos, entretanto apresenta um grande dilema porque há que se pensar a partir da ótica “nativa” que não separa o conhecimento do corpo que o carrega e em toda uma concepção dupla de que o saber e a ação não podem ser dissociados da pessoa que os detém.

[...] A originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades. (VIVEIROS DE CASTRO, 1979: 3).

Além disso, é preciso considerar agências e pontos de vista outros, aqui mais uma vez recorro a VIVEIROS DE CASTRO (2015) que traz a proposta inovadora do antropólogo americanista sobre um rever a posição da antropologia considerando uma outra relação com e

não como uma antropologia ameríndia. Parte de filosofias e mundos outros para pensar não mais acima, mas na tentativa de pôr em equivalência de validade, contudo sem desconsiderar que a tradução não pode retirar a diferença e as múltiplas expressões e valores outros.

Sendo assim, é preciso partir do princípio de que cada povo indígena possui conceitos de perspectivas, natureza, as relações entre humanos e não humanos, relações entre pessoas e artefatos, corpo e pessoa, que circunscrevem cosmologias próprias e que precisam estar em relação com a antropologia e lança assim a necessidade da “descolonização do Pensamento”, pois “a antropologia está pronta para assumir sua verdadeira missão, a de ser a teoria prática da descolonização permanente do pensamento”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015:20)

Dentro dessa concepção o pensamento nativo deve ser tratado em outros termos que não os coloquem dentro dos rótulos e explicações presas ao convencionalizado nas ciências ocidentais, assim, é preciso considerar os conhecimentos indígenas em seus próprios termos e em sua singularidade e contribuição e lidar com o denomina de *equivocidade*, noção esta primordial de ser respeitada pelos limites apresentados e vivenciados entre mundos e cosmologias distintas.

Por isso, ao se pensar a partir de outras cosmologias e o enfoque tradutório que precisa ser considerado ao se propor o diálogo que considere suas dimensões e relações VIVEIROS DE CASTRO (2004; 2015) alerta sobre os perigos que a tradução de palavras e significados que pareçam próximos podem comportar muitas vezes diferenças inconciliáveis e da necessidade de uma tradução que não desconsidere o equívoco no sentido das diferenças que residem entre os espaços, assim, não significa retirar e fazer parecer que não existe, mas pelo contrário dar ênfase ao que nomeia como “equivocidade tradutória” ou “equivocação controlada” nas palavras dele “[...] Traduzir é pressupor que o equívoco sempre existe; é comunicar pela diferença, ao invés de silenciar o Outro ao presumir uma ambiguidade – a semelhança essencial – entre o que o Outro e o Nós está dizendo” (2004:10, tradução minha).

Pensar em outras formas e possibilidades de agir sobre o mundo, considerando para além das propostas pré-estabelecidas pelos atores com maior poder de decisão, já que no perspectivismo não existem visões de mundo, pois o que existem são múltiplos mundos, onde seres distintos e com visões diversas em que deve existir toda uma diplomacia e negociações entre mundos.

Explicação fundamental sobre o perspectivismo é dada por VIVEIROS DE CASTRO (2015: 44) ao lembrar que semelhança não significa que se tenham relações entre mundos e almas de maneira homogênea e aqui os xamas entram como interlocutores ativos

que atravessam fronteiras corporais e que conseguem traduzir, até o ponto de vista que se consiga fazê-lo de modo a administrar relações no chamado “diálogo transespecífico” e retornar com todo o cuidado e precaução que se exige nesse jogo diplomático. Há que se descobrir o que é o ponto de vista para o nativo, ou melhor, que o ponto de vista do antropólogo e do nativo existam em relação e reflexão, assim, o perspectivismo é uma “estrutura intelectual” que deve ser vista como uma outra antropologia. Em suma, é o ponto de vista que cria o sujeito e não o contrário.

Sob essa perspectiva, VIVEIROS DE CASTRO aponta que DELEUZE e GUATTARI como poucos retiraram do estruturalismo intuições filosóficas sobre relação, diferença e outras dualidades (2015: 124) e seguiram na construção de noções como a de *rizoma*, *devires* e desdobramentos que ainda se vislumbram a partir deles. Defende ainda o trabalho dos filósofos como pós-estruturalistas que construíram uma linguagem analítica apropriada para se pensar em outras possibilidades, reversibilidades e mundos outros que possibilitem o desenho de uma também outra antropologia *anti-narcísica* com todos os devires, multiplicidades e desterritorializações que seguem sendo referência para construção, ou seria melhor, a desconstrução de percepções centradas somente nas verdades e teorias ocidentais. “O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança” DELEUZE e GUATTARI (2012:19).

Na concepção do Devir a uma constituição da noção de multiplicidade que ultrapassa a oposição do uno e do múltiplo e dos dualismos relacionados, para eles conceitos são circunstâncias em constante mutação e experiências rizomáticas

Em suma, não é só uma questão de transmissão, mas de continuidade que fica como sugestão de olhar apresentado de termos presentes em políticas e diretrizes que só podem ser pensadas na aproximação com a compreensão do povo envolvido, o que estes entendem, como se pensam a si mesmos e ao mundo e quais os efeitos e relações são percebidas pelo povo como ação contextual que se constrói por meio das narrativas e políticas outras, muitas vezes, inseparáveis dos seus conhecedores, inseparáveis de sua corporalidade.

Considerações

Talvez a provisoriedade destas considerações traga para esta proposta a percepção de que as alteridades e diferenças na busca de “um novo fazer etnográfico”, nos termos do diálogo que MALUF (2010) faz considerando a antropologia reversa em relação e alteridade, seja apresentado como possibilidades outras abertas para interpretações que abram janelas da

experiência da diferença e da dimensão do feito sem a invenção de homogeneidades forjadas em diálogos interculturais que possuem a diferença como componente indissociável.

Mas, acima de tudo, fica a tentativa de observar outros mundos possíveis e o reconhecimento de que estamos constantemente nos reinventando, inventando nossos “outros” e sendo inventados por eles. Não temos mapas prontos que ordenem as sensações e percepções que vamos construindo ao caminhar sem esconder nossos “grandes dragões ocidentalizados e racionais”. Nesse sentido, a visão parcial alcançada aqui aponta para a tentativa de desconstruir diferenças rígidas e impositivas de um olhar ocidentalizante sobre os outros, sobre a tentativa de relações e diálogo que fundamentalmente possa se constituir no respeito as equivocidades entre povos.

Em suma, é preciso se abrir e comportar relações de compreensão de mundos outros que não cabem dentro dos “grandes divisores” universalizantes, mais que isso há que se pensar em outros tempos que se apresentam em múltiplas realidades, conflitos e lógicas.

Portanto, retomo a ideia de que a ciência contemporânea deva existir ao lado e não de forma superior com outras maneiras de se conceber o conhecimento, ou seja, que as “verdades” científicas ditas “universais” sejam vistas não de maneira hegemônica, mas revistas a partir de outras óticas locais, outras alteridades possíveis, outras múltiplas maneiras de entender e estar no mundo.

Ao se pensar em propostas para e dos povos indígenas o grande desafio que se impõe é considerar as múltiplas formas de existir sem apagá-las ou enquadrá-las a partir de interesses colonizadores. Desse modo, traduções e relações precisam se constituir no respeito às diversidades e mais que isso deve compreender que muitas das diferenças são mantidas como fundamentais do que são os outros mundos possíveis e desconhecidos pelas sociedades que os tentam traduzir sem o devido respeito às representações políticas e protocolos diferenciados.

Vale considerar o quanto se perde ao aniquilar diferenças, e quantos interesses desconsideram verdades e vozes únicas, muitas vezes intraduzíveis e repletas de significados outros existentes nas múltiplas formas de ser humano, por isso ainda, as tentativas de tradução que não possuem o cuidado da mediação e consideração de outros mundos possíveis diante de comparações que desconsiderem, mesmo com intenções que pareçam “politicamente corretas”, os diferentes modos de conceber e conhecer outras perspectivas torna difícil à condição de transcender mundos sem atropelá-los.

Por fim, um diálogo comparativo entre a teoria acumulada na antropologia e as observações e interpretações abertas às possibilidades diversas do campo devem levar ao

distanciamento e a abertura para ver a diferença e as multiplicidades de maneiras em que o humano se apresenta e que ao se deixar traduzir com seus profícuos equívocos não seja tornado invisível aos olhos dos outros que somos os “nativos” ocidentais sedentos em diminuir e tornar igual o incomparável. Sigamos tentando, quem sabe sem imposições, quem sabe com mais disposição para o diálogo, quem sabe dispostos a outros tipos de relações menos assimétricas. Quem sabe aprendendo a ouvir a partir de outras perspectivas e soluções que fazem sentido em mundos tão desconhecidos aos nossos ouvidos, tão conhecidos dos conhecedores indígenas.

Se diante de tantos apagamentos e violência ainda existir tempo para o diálogo intercultural, há que reverberar a questão deixada por VIVEIROS DE CASTRO (2015: 227) “o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério? O que é pensar o pensamento nativo? ”. Fiquemos com a tentativa aberta de pensar com eles sem a pretensão de ver com olhos deles: não veremos.

Referências

CLASTRES, Pierre. “Cap. 2. Troca e poder: filosofia da chefia indígena”; “Cap. 11. A sociedade contra o Estado” In: *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. “Do Etnocídio”; “A questão do poder nas sociedades primitivas”; “Liberdade, Mau encontro, Inominável”; Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” In: *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *REVISTA USP*, São Paulo, n.75, p. 76-84, setembro/novembro 2007. P 78-79. Conferência realizada na Reunião da SBPC em Belém, Pará, em 12/7/2007.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro & CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.) *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2014.

DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Ha mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012 (2º Edição)

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. VIDAL, Lux Boelitz. FISCHMANN, Roseli (organizadores). *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HALE, Charles. *Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala*. *Journal of Latin American Studies*, 34: 485-524, 2002.

INGOLD, Tim. *Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem*. In: *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. Carlos Alberto Steil, Isabel Cristina de Moura Carvalho (orgs.). São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e História”. In: *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LIMA, Tânia Stolze. *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*. *Revista de Antropologia da USP, SÃO PAULO, USP*, 2011, V. 54 N° 2.

MALUF, Sônia W. *A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença*. *Ilha - Revista de Antropologia*, 12 (1,2) Florianópolis: UFSC, 2010.

STENGERS, Isabelle. “Book VII. The Curse of Tolerance”. In: *Cosmopolitics II*. University Minnesota Press; Minneapolis; London, 2010, pp. 303-416.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu nacional*, 32: 2-19, 1979.

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

_____. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, Tipiti: *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 2: Iss. 1, Article 1*. (2004) Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1/>> Acesso em: 21 jun. 2019.