EM TORNO DE UMA “ANTROPOLOGIA INDÍGENA”: ELEMENTOS DE UMA CONTRA-ANTROPOLOGIA

LEIF GRÜNEWALD¹

UNIVERSIDADE DE TOULOUSE, FRANÇA

RESUMO: *Recentemente tem-se presenciado o aumento progressivo na entrada de estudantes indígenas em diferentes programas de pós-graduação em antropologia no Brasil. Tendo em vista esse acontecimento tal como efetuado numa área etnográfica – juntamente com outros que se somam a ele como, por exemplo, a multiplicação no número de trabalhos acadêmicos produzidos por eles, esse texto estabelece-se como um exercício com algum trabalho conceitual buscando cartografar imagens de pensamento sobre a antropologia que, mesmo que referidas homonimamente, são capazes de promover encontros heterogêneos entre mundos inventados por máquinas fabulativas vinculadas a modos de existência distintos. Nossa ambição é estender a noção de antropologia a novos objetos, hipóteses, conceitos e modelos no contexto de descrições dos regimes sociocósmicos ameríndios. Nesse sentido, esse texto tem por objetivo não apenas oferecer um intercessor à fecundidade heurística de uma ideia de antropologia diante da experiência com novos acontecimentos histórico e politicamente importantes, mas igualmente reflexionar sobre determinadas noções que tem hoje papel estruturante nesse campo disciplinar. Logo, o que se intencionará igualmente a partir desse ensaio é a realização de uma intervenção conceitual sobre algumas problemáticas, tais como, ‘identidade’, ‘mudança’, etc., a partir de outras ideias pressupostas nas práticas ameríndias de sentido, tais como ‘transformação’ e ‘alteração’.*

PALAVRAS-CHAVE: *Teoria Antropológica, Pensamento Ameríndio, Regimes Sociocósmicos Ameríndios*

ABSTRACT: *Recently, there has been a progressive increase in the number of indigenous students entering different postgraduate programs in anthropology in Brazil. In view of this event as carried out in an ethnographic area - together with others that add to it, such as the multiplication in the number of academic works produced by them, this paper is established as an exercise with some conceptual work seeking to map images of thought about anthropology that, even if referred to homonymously, are capable of promoting heterogeneous encounters between worlds invented by different modes of existence. Our ambition is to extend the notion of anthropology to new objects, hypotheses, concepts and models in the context of descriptions of Amerindian socio-economic regimes. In this sense, this text aims to not only offer an intercessor to the heuristic fertility of an anthropological idea in the face of experience with new historical and politically important events, but also to reflect on certain notions that today have a structuring role in this disciplinary field. Therefore, what will also be intended from this essay is to carry out a conceptual intervention on some issues, such as, 'identity', 'change', etc., based on other ideas presupposed in Amerindian practices of meaning, such as 'transformation' and 'change'.*

KEYWORDS: *Anthropological Theory, Amerindian thought, Amerindian Sociocosmological Regimes*

¹ Pesquisador Associado junto ao LESP/ERRAPHIS da Université Toulouse II Jean Jaurès. E-mail: leifgrunewald@gmail.com

1. Introdução

Há alguns anos temos presenciado o aumento progressivo na entrada de estudantes indígenas em diferentes programas de pós-graduação em antropologia no Brasil. Tendo em vista esse feliz acontecimento – juntamente com outros que se somam a ele como, por exemplo, a multiplicação no número de trabalhos acadêmicos produzidos por eles –, essa proposta de investigação constitui-se a partir do seguinte par de questões, sobre o qual também pretende desenvolver: que espécie de alterações a entrada desses estudantes, ao mobilizarem uma certa ideia de ‘antropologia’, provoca num certo campo disciplinar convencional da antropologia? Como os conceitos gerados no interstício de um sistema sociocosmológico ameríndio e de um campo disciplinar Euro-americano podem operar outras relações constitutivas da antropologia?

Formulando o problema que alicerça essa intervenção com outra linguagem, o conjunto de questões sobre o qual pretendo me debruçar aqui compreende, portanto, o que devem ser o sujeito indígena e o mundo que ele habita, que estatuto eles possuem, a que cada um está submetido e sob que condições eles podem produzir um saber sobre um mundo e sobre uma disciplina apresentando-se para si mesmo e para outrem como ‘antropólogo’.

Nesse sentido, a ambição que move esse texto refere-se à possibilidade de acoplamento entre o estudo de um tema etnográfico e a suposição de que o surgimento de um conceito ocorre, conforme Deleuze e Guattari (1991) fizeram notar, em meio a divergência entre campos de sentido, fazendo operar conexões entre eles. Assim sendo, o que intenciono por meio dessa intervenção é me exercitar com algum trabalho conceitual cartografando imagens de pensamento sobre a antropologia que, mesmo que referidas homonimamente, são capazes de promover encontros heterogêneos entre mundos inventados por máquinas fabulativas vinculadas a modos de existência distintos.

Ademais, essa intervenção também almeja, certamente com e por meio de outras intensidades, outra coisa. Ela busca uma ou outra indagação e alguma reflexão sobre as condições às quais a antropologia deve se submeter a fim de operar outro tipo de aproximação ao pensamento indígena que não o movimento convencional da disciplina, de construção arbitrária e da fabricação artificial de uma imagem do pensamento de Outrem sobre um determinado “mundo vivido” (Gow 2001) e de estabelecimento de uma relação de equivalência entre essa imagem e uma imagem própria do pensamento da antropologia sobre si própria.

Longe de mim, porém, sequer pretender propor qualquer espécie de ‘refundação’ da antropologia. Ou, e muito mais desonestamente, alguma atualização da disciplina num ‘modo indígena’ ou a reformulação de um exercício mais ou menos banal de pensamento sobre o mundo vivido de Outrem. O texto que me ocupa trata antes de um acontecimento. Um que se constitui, segundo o entendo, a partir da

aparência de uma espécie de “figura discursiva desconhecida” (Karsenti 2013, p.27), cuja irrupção me parece ser apreensível naquilo de ‘indígena’ que transborda e encompassa no âmbito de uma experiência de pensamento *sobre* e *com* a antropologia.

2. Alguma ‘antropologia indígena’

Tendo tecido e ainda estando de posse de algumas dessas considerações preliminares, vou trazer para vocês um ‘causo’, como se diz em minha terra. Um que me ocupa e me norteia, e remonta a visita de um ex-aluno Kaiowá à minha casa, durante um estágio de pós-doutoramento que realizei no Mato Grosso do Sul, e seu pedido para que lesse o projeto de pesquisa que tinha elaborado à guisa de requisito para participar da seleção do programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados.

Quero contar para vocês que se tratava de um plano de investigação sobre o ‘trabalho’ (kaiowá: *rembiapó*) daqueles que são nomeados pelos Kaiowá de *mba´e kuaa vussu* e de *nhande ru vussu* e sobre as implicações do trabalho dessas formas de alteridade na composição de uma topologia do cosmos das pessoas desse povo e em que espécies de saberes os Kaiowá poderiam ter sobre ele. O que lhe motivava? Dizia-me que o fato de ter aprendido recentemente que aquilo que ouvia nomearem de ‘antropologia’ não se restringia à participação em processos de identificação de terra. Mais que isso, o que nomeavam de antropologia possibilitava que se pensasse e se estudasse sobre a ‘ciência da vida social’, donde despertara seu interesse em realizar uma descrição do cosmos Kaiowá e dos conhecimentos das pessoas desse povo sobre ele, o que envolvia a capacidade agentiva e os conhecimentos daqueles que eram nomeados por ele de ‘donos’ e ‘guardiões’ (kaiowá: *jara*). E examinar isso lhe parecia importante porque a correlação entre um ‘dono’ (kaiowá: *jara*), seu conhecimento e diferentes *topoi* que compunham o cosmos Kaiowá ressoava tanto no modo de existência dos xamãs quanto nas atividades que as pessoas desse povo realizam dentro e fora da aldeia.

Então, na pergunta por que uma investigação sobre tais centros de agência – que, segundo ele, eram invisíveis e, sobretudo, *incorporais* (a palavra é dele) – a respeito do saber que se pode ter sobre o mundo vivido Kaiowá era importante, o emprego do termo *importante* não tratava propriamente de uma justificativa convencional (pelo menos para o que se espera normalmente, segundo uma imagem de nosso pensamento, de uma *justificativa* para a realização de um projeto)... Tratava de um conjunto de relações entre relações cosmopolíticas com o qual ele deveria se entreter e do manejo de um gradiente de alteridade em que se movia desde um círculo menor de parentes consanguíneos e afins imediatos co-residentes até outro muito mais amplo, caracterizado pela presença de formas potentes de alteridade como seres não-humanos, xamãs de outras aldeias, e não-indígenas residentes nos espaços exteriores ao de sua comunidade.

A *justificativa* continuava: a mesma descrição de um terreno marcado pelas conformações de diferentes posições de alteridade e de detalhes concretos de experiências individuais desse homem, tais como lembradas e descritas por ele (que evocava em minha memória a lembrança do trabalho de Suzanne Oakdale (2007) com os Kayabi, no alto Xingu), abrigava um retrato do homem como um sujeito que se encontrava simultaneamente dentro e fora de comunidades heterogêneas em virtude da sua participação em diferentes tipos de atividade. Das aulas na escola às atividades de reza. Da participação no movimento político e no curso de Licenciatura Intercultural Indígena à produção de remédios, etc.

Na prática, havia ainda mais. Este modo de *justificar* formulava ainda uma experiência congênere! E isso porque a investigação sobre um regime de produção de conhecimento já pré-vislumbrava também a necessidade de se elaborar tanto uma narrativa textual em que se descrevesse as conexões entre diferentes temas – aquilo que ele nomeava de ‘conhecimento’ e formas de alteridade dissimilares –, quanto a composição de uma pequena lista com os nomes de alguns donos determinados como *jara kwery*, a fim de ‘facilitar’ que aqueles que por ventura ‘não conhecessem seus nomes’ pudessem entender, segundo me explicava, um certo tipo de processo de ‘incorporação’ (quero preservar o próprio termo que ele empregara naquela ocasião).

Ora, e talvez vocês estejam a se perguntar o mesmo que eu há algumas semanas. Incorporação de que? O verbo que escolhera para me explicar em português tratava do acontecimento de como o *mba´e kua´a vussu*, descrito por ele naquela tarde como o ‘pai-dono-guardião’ de um conhecimento que só seria atualizável mediante os cantos, as rezas e as conversas dos Kaiowá sobre ele, criou relações e deu os traços de uma espécie de regime prototípico de transmissão de conhecimento com *nhande ru vussu* e com os *jara kwery*.

Agora pode-se ver também que a própria previsão de criação de uma narrativa textual e de elaboração de uma lista de nomes de ‘donos’ determinados como *jara kwery* remetia, de certa forma, àquela atmosfera relacional da *justificativa*. Pois se ela tratava, como vimos lá, de um conjunto de relações cosmopolíticas e da movimentação e conformação num gradiente de diferentes posições de alteridade, cabe dizer também que a conversão de um esquema relacional em *escrita* tanto punha-se no quanto “objetificava” (Strathern 1988) o mesmo arranjo de relações e o movimento de um círculo restrito de parentes consanguíneos e co-residentes à outro um pouco mais amplo em que se reuniam rezadores de diferentes localidades dotados de um tipo de acesso privilegiado a esse regime de conhecimento, à outro, mais ancho e dilatado, marcado principalmente pela presença de não-indígenas.

Isso não é, porém, o final. A descrição do manejo dessas relações com diferentes formas de alteridade e sua objetificação por meio da *escrita* que lhe serviam de *justificativa* também abrigava um *objetivo*. A objetificação desses conhecimentos sobre a topologia do cosmos Kaiowá visava prevenir ainda o desequilíbrio sociocosmológico que se irrompia, segundo esse meu ex-aluno me esclarecia, quando os saberes produzidos

sob esse regime e sua transmissão se extinguiriam por meio do esquecimento da língua, dos cantos e das rezas.

Falava-se sobre isso e falava-se, ao mesmo tempo, sobre como a objetificação dos conhecimentos com respeito aos diferentes *topoi* que compõem o mundo Kaiowá poderia permitir que outros pesquisadores tivessem acesso aos princípios que davam sustento a outros temas da vida social de algumas pessoas desse povo. Mas a formulação de que a objetificação de um certo regime de produção de conhecimentos sobre uma sociocosmologia por meio da *escrita*, realizada por meio da subordinação de um conjunto de relações entre relações a uma relação maior reificada na forma de um *texto* (que permite, claro, tanto acesso a outras relações quanto disponibiliza sua transferência a outras pessoas desse povo por meio da leitura), encerrava ainda uma saborosa surpresa. Uma que diz respeito exatamente ao ponto que gostaria, de verdade, de trazer aqui. O exercício textual de objetificação de um conjunto de relações era condição, segundo ele mesmo escreveu na versão do projeto que levou até mim naquela tarde, à criação de um novo campo de estudo. Um que nomeara naquela ocasião de uma *antropologia kaiowá*.

Mas de onde provinha a ideia sobre uma *antropologia kaiowá*?

Talvez, falando isto, ele estivesse formulando de maneira muito própria o que ouviu discutirmos muitas vezes por ocasião de uma disciplina que ofereci certa vez em parceria com meu amigo Levi Marques Pereira em que exploramos, a partir de uma coleção de teses e dissertações produzidas por alunos indígenas de diferentes programas de pós-graduação do Brasil, algumas possibilidades, efeitos e problematizações daquilo que chamávamos naquele momento de uma ‘antropologia indígena’. Lembro-me que naquela ocasião nosso intuito era marcar mesmo a distinção entre duas imagens de pensamento distintas, enfatizando que era inadmissível que continuássemos a pensar que apenas nós, antropólogos e não-indígenas, por alguma espécie de milagre filosófico que nos reservou o “pedaço epistemológico do bolo”, possuíssemos exclusivamente conceitos, teorias, tivéssemos problemas fundamentais e princípios que buscavam solucioná-los, e que os ameríndios, por sorte ou por desgraça, não.

O que advogávamos a favor, através da leitura desse conjunto de trabalhos, é que se tratava de investigar, parafraseando um trecho daquela conversa de Eduardo Viveiros de Castro com Peter Skafish (2016, p.400) que nomeou-se depois de *The Metaphysics Of Extra-Moderns: On the Decolonization of Thought*, como os ameríndios “pensavam sobre pensar”. Em outras palavras, não que quiséssemos imaginar que um ou outro autor ameríndio fosse uma espécie de sujeito auto-etnográfico (cf. Skafish 2016), dono de um tipo de ontologia implícita que se encontraria disposição de ser desvendada por aquele que o lesse. Muito mais que isso, nossa vontade de crença naquela ocasião era a de que as produções desses autores eram planos conceituais em que podíamos acompanhar a marcha de um certo pensamento, cuja imagem passaria (e isso nos pareceu especialmente importante) ao largo de questões de classificação, ordenamento, representação, simbolização e organização de um mundo. Um pensamento cuja imagem ‘selvagem’ (cf. Lévi-Strauss, 1962) se

aproximaria da especulação metafísica sobre as relações que conectam diferentes termos que as precedem (mas nem por isso deixam de ser ‘feixes’ de relações...) e conformam um mundo.

Essa era apenas uma possibilidade. Outra era que talvez a formulação sobre uma *antropologia kaiowá* fosse inseparável de um dos trabalhos que é, para mim e como já mencionei em outra oportunidade (Benites & Grunewald 2017), um dos mais espetaculares já escritos nos últimos tempos: o trabalho de João Paulo Lima Barreto, um estudante Tukano que desenvolveu, sob a supervisão do meu colega Gilton Mendes, uma dissertação de mestrado intitulada *Wai Mahsã: um ensaio de antropologia indígena* (2013). E imagino que aqueles que já tiveram a grata oportunidade de folhear o trabalho de João Paulo se lembrarão, claro, de seu esforço em mostrar (1) que ‘peixe é peixe’ e (2) que ‘peixe não é gente’.

Mas talvez não apenas dele. Penso que se recordarão também de algumas passagens em que o autor eleva à outra potência a recusa de certas descrições antropológicas que ainda estão em curso no campo disciplinar da antropologia e nas descrições etnográficas sobre os coletivos que habitam a região do alto rio Negro. Dentre minhas passagens prediletas, eis um par que me parece realmente digno de nota. A primeira delas:

Descola (1997) utiliza o conceito de animismo para falar das qualidades humanas e sociais dos animais, afirmando, por exemplo, que ‘os animais são com certeza diferentes de nós em sua morfologia e em seu comportamento; contudo, a existência social que eles têm à nossa revelia é idêntica à nossa’ (p.28). Para a concepção Tukano, esse modelo de interpretação não parece ter muito rendimento ou fazer muito sentido... (Barreto 2013, p.29)

Já a outra, que me parece ainda mais admirável que a primeira:

Vários autores já trataram desse tema e seus correlatos no Alto Rio Negro, no entanto, fizeram isso considerando seus interlocutores, os informantes e os detentores de nossos conhecimentos, como meros “contadores de mitos”, como informantes privilegiados, mas quase nunca como autores. Como consequência disso, as traduções antropológicas dessas narrativas míticas têm feito uma associação direta entre a origem dos peixes e a origem humana, uma vez que, de fato, elas encontram-se muito associadas. Tal associação, no entanto, foi motivo de uma confusão generalizada no Rio Negro, vejamos: o termo *wai-mahsã*, traduzido ao pé da letra é: *wai*: peixe; *mahsã*: gente, pessoas. Assim, *wai-mahsã* seria entendido como “peixe-gente”, associando o animal à condição humana, isto é, possuindo alma,

pensamento, intenção, vida social etc (Barreto *idem*, p.14)

No escopo de uma espécie de ensaio de ‘Tukanologia’ sobre a antropologia e sobre alguma certa topologia do mundo vivido Tukano, o mito parece figurar enquanto terreno da possibilidade. Em seu âmbito, o discurso sobre o mito se justapõe ao discurso sobre as possibilidades e a extensão de um regime de produção de conhecimento e dá os contornos a uma teoria indígena que não se ocupa de expor uma visão Tukano de mundo e da distinção entre a humanidade, os peixes e os seres míticos *wai mahsã*. Não se ocupa, pois se assenhora de especular sobre um conceito Tukano de mundo, afirmando-o em sua potência de uso filosófico e criando, com uma assinatura Tukano, um conceito de *antropologia*.

Assim, o que gostaria de pontuar é que na vigência desse caso de um ensaio de Tukanologia² sobre a *antropologia* produzido por um estudante indígena trata-se não apenas do reposicionamento de um sujeito, mas especialmente (e isso me parece muito importante) de um reposicionamento de um discurso³ sobre a *antropologia*, que perverte um *logos* Euro-Americano – que intercede em favor de sua própria coincidência com o real, como se uma imagem de um pensamento sobre o Outro e a descrição etnográfica que se produz a partir dela refletisse, como um sistema integrado, a ordem das coisas de um certo mundo vivido.

E talvez, assim, a leitora e o leitor ainda estejam a se perguntar: perverte-a como? Pois direi que traçando uma linha de fuga que rompe com a relação de representação (e, portanto, de condicionalidade) entre uma descrição etnográfica e o possível real de um certo mundo e um certo modo de existência, em favor de sua substituição pelo discurso organizado em torno da lógica interna do mito. Um que se ampara, se bem me recorde de uma formulação de Lévi-Strauss na abertura de *O Cru e o Cozido* (2004, p.79), que reproduzo aqui mais ou menos literalmente, sob a ideia de que um dispositivo mitológico de pensamento não estabelece relação de transcendência com o próprio acontecimento, reputado ter ocorrido, muitas vezes, no tempo em que inexistia a diferença entre humanos e animais. Nesse tipo de discurso mítico, as figuras que o povoam são, como Lévi-Strauss (*idem*) bem nos ensinava, termos que não tem estatuto de objeto, mas sim de instrumento de significação que não se ocupam de atribuir um sentido externo a elas. Ocupam-se, alternativamente, de significar a si próprias segundo influências externas e uma “razão lógica que desenvolve um jogo de mediações e substituições perfeitamente coerente, quanto de se exprimir um através do outro”.

² Como parece ser também o caso de possíveis ensaios de Kaiowáologia, de Guaraníologia, de Arawetéologia, de Wajãpiologia, de Yudjáologia, de Ayoreologia, de Wapishanologia, etc

³ Devo a inspiração sobre esse ponto a uma intervenção de Caetano Sordi (2013) sobre as conexões entre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e Quentin Meillassoux.

3. Ontometodologias

Mas voltemos ao caso de uma *antropologia kaiowá* (ou ainda, do termo que surgiu depois na boca desse mesmo estudante, um *kaiowáologia*...). Segundo acabei entendendo algum tempo depois do encontro com esse ex-estudante meu, ela parece dar os traços de um itinerário, de um norte. Um que coincide, em certa medida e sem que pudesse prever antecipadamente, com aquilo que se pode ler numa intervenção de 2014 de Tony Crook intitulada *Onto Methodology*: “toda descrição etnográfica é igualmente uma descrição da antropologia que a produz”.

Nesse sentido, imagino que um norte como este delineia para nós ainda um caminho limpo para seguir. Um cujas balizas são constituídas pela tese de que as concepções indígenas transformadas em *conceitos* (cf. Viveiros de Castro, 2002) de uma outra antropologia figuram como um teste crítico para os regimes etnográficos de conhecimento e para a fidedignidade das descrições em seus escopos. Especialmente porque chacoalham, em certa medida, os pilares da distinção e da separação entre uma teoria antropológica e os dados produzidos etnograficamente – que dá sustento, como todos sabemos, a uma posição analítica que se encontra no exterior (tal como um ‘terceiro excluído’ que opera por um princípio de não-contradição⁴), do polarismo convencional que dá forma à relação entre o antropólogo e os esquemas relacionais que amparam a elaboração de outros mundos e estão contidos nos sujeitos usualmente tomados pelo antropólogo enquanto objetos.

Todavia, há algo mais que podemos aprender ao percorremos esse itinerário de uma *antropologia indígena* (apostando que o *kaiowá* de uma *kaiowáologia* não figura absolutamente como nenhum termo restritivo). Algo que parece se colocar para nós como um tipo de exigência: é preciso multiplicar antropologias. Ao limite mesmo da quantidade de descrições etnográficas distintas que se possa produzir. Mas penso que *propagar antropologias* não se trata realmente de multiplicar tipos de operações intelectuais sustentadas por uma só e mesma ‘teoria do conhecimento’. Carece-se (parafraseando o título de uma anotação de Nietzsche de 1887) de uma “reforma dos princípios”. Mas, para tanto, é preciso começar de um algum lugar. E que lugar melhor a partir de indagações⁵, tais como: reforma *de quais* princípios? Por que *não uma* teoria do conhecimento?

Um bom ponto de partida para responder essas questões me parece ser a recordação de que *conhecer* algo, desde há muito tempo e num lugar muito distante das terras baixas da América do Sul – a Grécia antiga –, implica promover um certo tipo de dupla-separação entre o

⁴ À guisa de observação, o que tenho em mente é a formulação de Aristóteles sobre o princípio lógico da não-contradição. Particularmente a observação do autor de que dadas duas proposições contraditórias, uma delas deve ser verdadeira e a outra falsa. Assim sendo, se, para Aristóteles, não há nada que esteja *entre* as duas proposições, e em qualquer caso é necessário afirmar ou negar uma delas, o que supomos é que a mesma relação é transponível para a antropologia convencional na forma de duas *posições* não-contraditórias – uma de sujeito/antropólogo e outra de objeto/nativo, que operam ao modo de duas polaridades entre as quais não haveria, segundo um certo modelo de pensamento, nada.

⁵ Que certamente não é original e cuja inspiração se encontra numa intervenção de Fogel (2002), que norteia, de certa forma, todo o resto desse texto.

homem e o mundo e um sujeito e um objeto. Essa lembrança, como Fogel (2002, p.90) bem nos ensinou, traz consigo ainda uma aporia: como pode o sujeito apreender o objeto? Se sujeito e objeto, separados um do outro, definem-se como substâncias que figuram como estratos autônomos, como é que o *dentro* capta o *fora* (dado, lembremos, o imagino bem conhecido do “problema da ponte”)?

A verdade é então que a ideia de *conhecimento* figura como uma terceira substância. Um poder do sujeito que estabelece a mediação entre um certo sujeito e um objeto. E, neste contexto, há algo então que não se separa de uma ideia de conhecimento. A saber, o conceito de *representação* – especialmente a que um sujeito tem de um objeto formalmente dado, à medida que retorna sobre si e, a partir desta volta, reapresenta o dado ao seu estrato e constitui, nesse movimento, o próprio objeto. E eis onde imagino que resida o grande xis da questão, aquele que engendra tudo mais: a suposição de uma compreensão integral de *toda* a realidade possível se faz a partir da grande divisão sujeito/objeto (Fogel *idem*, p.91).

Este é o grande xis porque ele nos permite perceber que uma teoria do conhecimento ocupa-se mesmo de fazer a certeza como medida da realidade. Afinal, e ainda a partir da intervenção de Fogel (*idem*, p.92), antes de *conhecer* algo é preciso assegurar e controlar que o conteúdo do conhecimento corresponda ao modo de ser do objeto conhecido. Assim, ao esconder o real problema do conhecimento determinando-o como nexos que faz a síntese com um objeto supostamente separado do sujeito que conhece, a ideia de conhecimento aparece como um tipo de instrumento quase a serviço de uma ‘covardia’, de uma ‘desconfiança’, ou de um ‘auto-asseguramento’.

Agora, o que me parece formidável é que visto do ângulo de uma *antropologia indígena* (de uma Kaiowáologia, de uma Tukanologia...), o problema relativo aos mecanismos do conhecimento sobre um determinado mundo vivido parece ser colocado de outra maneira. Isso porque penso que ao invés de se configurar, tal qual uma variação de um regime Euro-americano de produção de conhecimento, como um processo de mediação estranho e externo tanto a um sujeito quanto a um objeto, uma *antropologia indígena* opera fazendo coincidir o conhecimento e um determinado modo de existência.

E assim, o que parece ser próprio de uma *antropologia indígena* é a associação entre a ideia de *conhecer* e um mecanismo de diferenciação desde si próprio (e que se define, portanto, como criação), à medida que o antropólogo indígena engaja-se num conjunto de relações e emprega aquilo que vem ao encontro do que lhe interessa *conhecer*. Nesse sentido, o que penso, portanto, é que uma *antropologia indígena* enxergue nos *conhecimentos indígenas* justamente o ato de conhecer um modo de existência possível e então necessário na estrutura de um certo mundo vivido. Um mundo cuja realização integral se faz possível exatamente por meio dessa espécie de jogo que vai da herança de um conjunto de narrativas à sua transmissão oral ou escrita.

Agora vejam que antes disse que uma *antropologia indígena* dava os traços dos contornos de um itinerário. E tendo em vista as

considerações que acabei de trazer, penso que por esta via podemos, enfim, chegar num dos pontos mais belos desse trajeto: a relação de uma *outra* antropologia com o conhecimento não se efetua por meio de domínio de um processo de universalização do acesso a toda e qualquer *verdade*, distribuído universalmente e objetivamente, de modo que a pura maestria de um conjunto de princípios e de aparatos metodológicos figuraria como suficiente para que um todo se revelasse integralmente para um investigador (cf. Fogel *idem*, p. 111). De maneira distinta, a dimensão do conhecimento posta por uma antropologia indígena exige um *outro* esforço. Um num engajamento real, similar ao que vimos antes, em um conjunto de relações de consanguinidade e afinidade real e potencial que subjaz o jogo que parte da herança de um conjunto de narrativas à sua transmissão por meio de diferentes suportes – e creio que seja esse interesse que caracterize o que se pode chamar de *conhecimento* no escopo de uma *antropologia indígena*.

4. *Finale*

Pois bem. Esse mesmo itinerário tem, ao fim, uma parada. Uma que não sei dizer se é breve ou não, mas que não imagino e nem desejo que seja uma parada final – melhor que ela seja apenas um ponto onde possamos parar um pouco e refletir sobre as próximas ‘curvas’ dos trechos que virão adiante. Essa parada diz respeito à constatação de que na vigência da experiência com uma *outra* antropologia, a alteração nesse campo disciplinar não deve absolutamente ser encarada (a exemplo do furor e dos rumores que tomaram conta da antropologia durante os anos de 1980) como um novo prenúncio de dissolução da disciplina. Melhor é apreendê-la como o fato que fornece algumas condições para ‘relançamentos’ da disciplina, condicionados ao gesto de seu próprio descentramento, que deve possibilitar sua abertura para outros problemas teóricos colocados a partir de outros esquemas conceituais.

Assim, penso que seja de se supor que uma *outra* antropologia – uma aberta ao pensamento ameríndio –, não procede mais por um velho tipo de kantismo ortodoxo. Ao falar de uma *antropologia indígena*, trata-se de discorrer tanto sobre um exercício de pensamento que procede pela interrogação sobre as condições de aparição daquilo que a antropologia entende ser seu objeto, quanto sobre a questão relativa à incidência deste aparecimento sobre a economia própria de um campo de reflexão.

É de se notar então que o modo de conceber uma antropologia ‘alterada’ pelo pensamento ameríndio não é um que pareça se comover facilmente com indagações sobre o que, afinal, uma ‘antropologia indígena’ possa ser. Isso é colocar mal a questão, pois corresponde a trazê-la sustentada pela tese de que o ‘indígena’ é um dado objetivo exterior ao pensamento. A proposta de um experimento de pensamento nomeado de uma *antropologia indígena* se configura de outra maneira. Ao não supor que o *indígena* se refira e se restrinja ao conteúdo empírico de uma investigação (de maneira que a alteração de uma disciplina se efetua, pura e simplesmente, mediante o conteúdo empírico sobre o qual

ela se debruça), o que se tem em mente é que o *indígena* remete a seu próprio modo de existência – de maneira que a ideia a ser formulada é como as ideias da antropologia são incorporadas num regime de socialidade a formas de conhecimento, investigação e reflexão específicas (do qual elas não podem figurar, no pensamento ameríndio, desacopladas).

Assim sendo, a proposta de uma *antropologia indígena* trata de um exercício menos *sobre* o pensamento ameríndio que *com* a lógica do pensamento indígena, dando, assim, ao ‘ameríndio’ o justo *status* de sujeito verdadeiro de uma atividade de pensamento.

Isso, como espero que, no fim, tenham percebido, não é pouco. Pois, afinal, modifica completamente a maneira que se concebe e se pratica a política da disciplina. É diante disso que se supõem a possibilidade de começar a entender melhor o que *uma antropologia indígena* é e junto da qual a antropologia convencional deve contemporaneamente se recompor através da criação de dispositivos de pesquisa apropriados. Não que uma *antropologia indígena* busque legitimar um novo programa de pesquisa ou servir de escusa para o que já foi considerando antes na história da disciplina como crítico e problemático.

Se a conexão entre a antropologia e o pensamento ameríndio não pode ser reduzida a uma espécie de diálogo de surdos, então há algo para o qual me parece ser, afinal, imprescindível apontar. A proposta de uma *antropologia indígena*, tal como a quis conceber aqui lhes apresentando algum pensamento, não se contenta e nem se reduz à interpretação de um mundo indígena ou ao estabelecimento de equivalências entre ele e outro mundo Euro-Americano. Para além disso, e aqui me parece ser o ponto bonito do caminho para parar temporariamente, o esteio que a sustenta é um que supõe o acoplamento (e a transformação) de um esquema conceitual em outro, propiciado pela escuta daquilo que um regime tem mesmo a dizer sobre si próprio e sobre o outro.

Referências Bibliográficas

- BARRETO, João Paulo. **Wai-mahsã: peixes e humanos – um ensaio de antropologia indígena**. Manaus, 2013. (Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Amazonas).
- BENITES, Antonio Carlos & GRÜNEWALD, Leif. “Anti-Equivalências: Sobre 2 antropologias”. **Ñanduty** V.5 N.6, 2017.
- CROOK, Tony. “Onto-Methodology”. **Cultural Anthropology**, 13/01, 2014.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Minuit, 1991.
- FOGEL, Gilvan Luiz. 2002. “Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar”. **Cadernos Nietzsche** n.13. pp 89-117
- GOW, Peter. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- KARSENTI, Bruno. **D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes**. Paris: Gallimard, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. **La Pensée Sauvage**. Paris: Plon, 1962.
- _____. **O Cru e o Cozido: Mitológicas I**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Werke: Kritische Studienausgabe XII**, 1887.
- OAKDALE, Suzanne. Anchoring “The Symbolic Economy of Alterity” with Autobiography, **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: Vol. 5: Iss. 1, 2007.
- STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift**. Berkeley e Los Angeles. University of California Press, 1988.
- SKAFISH, Peter. “The Metaphysics Of Extra-Moderns On The Decolonization Of Thought—A Conversation With Eduardo Viveiros De Castro”. **Common Knowledge** v. 22, n 3, 2016.
- SORDI, Caetano. “(Pós-)Correlacionismo e Antropologia: um debate a partir dos escritos de Lévi-Strauss sobre o Japão”, 2013. (Texto Apresentado na Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS)
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O Nativo Relativo”. **Mana [online]**. 2002, vol.8, n.1, 2002.

Recebido em: 19/01/2020 * Aprovado em: 15/02/2019 * Publicado em: 11/09/2020