

ROUSSEAU ATACA NOVAMENTE: “ÍNDIOS”, ANTROPÓLOGOS E OS LIMITES DA DECOLONIALIDADE

THIAGO PINHO¹

SENAI CIMATEC, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-4147-6331>

RESUMO: *Seguindo um rumo interdisciplinar, o objetivo desse ensaio é compreender alguns desdobramentos do pós-estruturalismo no campo antropológico, observando seus efeitos e contradições. Quais as vantagens e, principalmente, os riscos dessa linha filosófica nas mãos do antropólogo contemporâneo? Existe, talvez, algum tipo de vício ocidentalizante sendo reproduzido nas entrelinhas do seu campo de atuação? Se a resposta é positiva, como é possível contornar o problema, acolhendo uma postura realmente decolonial? Através de análises de textos etnográficos, desde a Virada Ontológica até Antropologias Vitalistas e Fenomenológicas, essa e outras perguntas devem ser respondidas, pelo menos como um aperitivo ou, talvez, um convite a futuras investigações.*

PALAVRAS-CHAVE: *Decolonialidade; Pós-estruturalismo; Antropologia Decolonial; Rousseau.*

ABSTRACT: *Following an interdisciplinary path, the aim of this essay is to understand some of the developments of post-structuralism in the anthropological field, observing its effects and contradictions. What are the advantages and, above all, the risks of this philosophical line in the hands of the contemporary anthropologist? Is there perhaps some kind of Westernizing vice being reproduced between the lines of their field of work? If the answer is yes, how can the problem be circumvented by embracing a truly decolonial stance? By analyzing ethnographic texts, from the Ontological Turn to Vitalist and Phenomenological Anthropologies, this and other questions should be answered, at least as an appetizer, an invitation to future investigations.*

KEYWORDS: *Decoloniality; Post-structuralism; Decolonial Anthropology; Rousseau.*

¹ Thiago Pinho tem pós-doutorado em filosofia na Universidade de Innsbruck, Áustria, e também em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). É doutor em Ciências Sociais pela UFBA (Bahia, Brasil) e pela Sci-Arc (Los Angeles, EUA - Sanduíche), com estágio doutoral na UFPE (Pernambuco, Brasil). Foi professor substituto da própria UFBA nos anos de 2017, 2021 e 2022. Atualmente é professor do Centro Universitário Senai Cimatec e tutor na SPIRES (British Tutoring).

Introdução

“Nenhuma ilusão resiste ao contato prático e íntimo”
(MANN, 2010, p. 51)

Você já leu um texto etnográfico tão lindo, tão poético, tão incrível que parecia não ser real? Você já foi apresentado a um povo indígena que “coincidentalmente” preencheu suas demandas políticas, científicas ou até mesmo emocionais, como se todos ali fossem uma extensão de um sonho aconchegante? Eu não sei você, mas quando se trata de etnografias, eu sempre desconfio das mais bonitas. Afinal, conheço muito bem a flexibilidade do meu campo de estudo, de todo um malabarismo retórico de áreas não-paradigmáticas, como as ciências humanas e sociais. Em outras palavras, eu não sou um biólogo, um químico, muito menos um físico. Meu laboratório não tem pipetas, condensadores e tubos de ensaio, mas palavras, conceitos e narrativas. Não me leve a mal, eu amo o que faço, nunca pensaria em mim em outro espaço de jogo, mas sempre mantenho meus dois olhos bem abertos, já que quando o assunto são as humanidades o céu é o limite. Um engenheiro pode facilmente ser criticado por suas interpretações, talvez por conta de um erro matemático específico, ou pelo mal uso de alguma viga aleatória, mas quando o assunto é o nosso território, o trajeto é um pouco incomum, pantanoso. Nós somos criaturas performáticas, criativas, o que significa um repertório infinito de ferramentas retóricas, um desfile incansável de justificativas, comparações, contrastes, hipérboles e outros detalhes estéticos.

De uma forma bem dostoievskiana, nós construímos verdadeiros palácios de cristal no mundo lá fora, sendo seus tijolos feitos de significantes, a argamassa preparada com metáforas e as vigas produzidas por certos transcendentais que asseguram a firmeza de todo o edifício. Ou seja, quando o assunto é o campo das humanidades, “prudência” não é só uma palavra solta jogada em algum dicionário antigo, mas uma meta, um horizonte, talvez até uma virtude.

Seguindo um rumo interdisciplinar, o objetivo deste ensaio é compreender alguns desdobramentos do pós-estruturalismo² no campo antropológico, observando seus efeitos e contradições. Quais as vantagens e, principalmente, os riscos dessa linha filosófica nas mãos do antropólogo contemporâneo? Existe, talvez, algum tipo de vício ocidentalizante sendo reproduzido nas entrelinhas do seu campo de atuação? Se a resposta é positiva, como é possível contornar o problema, acolhendo uma postura realmente decolonial? Através de análises de textos etnográficos, desde a Virada Ontológica até Antropologias Vitalistas e Fenomenológicas, essa e outras perguntas devem ser respondidas nessas páginas, pelo menos como um aperitivo ou, talvez, um convite a futuras investigações.

² Pós-estruturalismo é entendido, aqui, basicamente como qualquer suspeita direcionada ao que Derrida chamou de *logocentrismo*, assim como seus desdobramentos epistêmicos e ontológicos (essências, universais e identidades fixas). Embora seus próprios representantes nunca tenham se identificado com esse rótulo, da mesma forma que carregam diferenças importantes entre eles, ainda assim é possível extrair alguns pontos em comum, pelo menos dentro dos limites metodológicos desse ensaio.

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: “índios”, antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

O Antropólogo e seu progressismo reacionário

No universo “Ocidental”³, com suas democracias liberais, acompanhadas de um pacotinho de valores muito específico, povos indígenas acabam presos em um jogo bem intimidador. Quando menos esperam, quando se sentem mais vulneráveis, eles se transformam em peças em nosso tabuleiro político, seja na direita (os “índios” primitivos, preguiçosos e incapazes de produzir riqueza em seus territórios, uma ameaça ao agronegócio) ou na própria esquerda (os “índios” como corpos puros, seres místicos, exóticos, ou seja, criaturas nobres opostas a nós, ocidentais pecadores manchados pelas marcas da colonização). De qualquer forma, muitos debates decoloniais trazem sociedades indígenas em seus artigos, aulas e congressos apenas como um pretexto de crítica a tudo aquilo que os incomoda, um elemento que reforça valores democráticos, liberais e até pós-estruturantes. Nesse jogo de conveniências, “índio” não tem pele, não tem sangue, não tem vida, sendo apenas um sintoma produzido por um corpo ocidental delirante, um tipo de neurose espontânea, naturalizada. Essa “é a hora em que a ilusão reina despoticamente” (BALZAC, 2012, p. 389).

Na verdade, não importa o predicado em jogo. Não importa nem mesmo se o adjetivo na mesa seja bom ou ruim, agradável ou desagradável, o “indígena” continua sendo O OUTRO em meu tabuleiro de jogo, em meus congressos com ar-condicionado ou em um barzinho com “Itaipavas” espalhadas pelo chão. Nesses espaços assépticos, digamos assim, centenas de nomes de povos tradicionais fluem das nossas bocas, assim como suas práticas, corpos, linguagens, comida, vestimenta, numa espécie de bricolagem retórica. Sou eu, criatura esclarecida, o sujeito emancipado que fugiu da caverna platônica, o único capaz de determinar quem, como e quando esse OUTRO deve ser, tudo isso na exata medida da minha expectativa. O OUTRO jamais transborda, desafia, frustra, já que nunca foi real, muito menos palpável, mas uma reconstrução conveniente em arranjos ocidentalizados. Essa criatura desencarnada é uma poderosa arma em nossos campos de guerra epistêmicos, como se fossem explosivos ou bazucas nas mãos de sociólogos e filósofos.

Embora seja apaixonado pelo antropólogo britânico Tim Ingold, e quem me conhece sabe disso logo de cara, algumas de suas análises são um pouco questionáveis, suspeitas. Sua inclinação espontânea a debates filosóficos, assim como suas “especulações” políticas de um progressismo quase pós-estrutural, levanta algumas dúvidas pelo caminho, ao menos com o leitor mais experiente. Ao longo de toda sua carreira, Ingold atravessou três grandes momentos. O primeiro, o marxista, onde o conceito principal era “produção”; o segundo, o heideggeriano, e seu “habitar” enquanto verbo encharcado de fenomenologia e, mais recentemente, numa espécie de virada vitalista, temos a terceira fase deleuziana e seu conceito de “linhas”. O mais interessante é que a cada nova fase Ingold encontrava “por coincidência” povos conectados com seu posicionamento teórico e político, ou seja, povos

³ Segundo Edward Said, “Ocidental” significa um conjunto específico de valores e narrativas e não simplesmente uma área geográfica do globo.

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: “índios”, antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

marxistas, depois heideggerianos e, por último, sociedades deleuzianas. Por exemplo, em sua etapa mais recente, Ingold afirma, em seu livro “Being Alive”, o quanto povos como os Koyukon, no Alaska, não carregam em suas línguas substantivos, mas sim verbos, ações. Em vez de falar “peixe”, eles dizem “o animal que nada”. Segundo Ingold, isso indicaria sociedades contrárias a conceitos como essência e substância, um mergulho em um mundo fluído e descentrado, “coincidentalmente” rizomático, “coincidentalmente” deleuziano. Sem dúvida, essa etnografia (na verdade, emprestada de outros antropólogos) é muito interessante, na fronteira do poético, mas eu tendo a desconfiar das conclusões ao longo do caminho, principalmente, porque a cada página os Koyukon aparecem como O OUTRO, o oposto das práticas “rígidas”, “desprezíveis” e “essencializantes” dos ocidentais⁴.

Muitos antropólogos, como Adolf Jensen, Iracema Dulley, Brian Morris também compartilham da minha suspeita. Segundo eles,

[...] a chamada Nova Etnografia Melanésia (Marilyn Strathern e Roy Wagner) apresenta semelhanças impressionantes com as ideias teóricas centrais associadas aos filósofos pós-estruturalistas, incluindo Derrida e Deleuze (tradução minha, HOLBRAAD and PEDERSEN, 2017, p. 182).

Essa matriz “rousseauiana”, temperada de pós-estruturalismo, sempre despertou em mim um certo grau de desconfiança, comprovando uma das teses mais importantes da Gramatologia do próprio Derrida: “Rousseau continua como uma sombra inescapável nas ciências humanas”⁵. Até o próprio Lévi-Strauss escorregava nesse território rousseauiano, ao dizer que “o principal papel da escrita, como meio de comunicação, é permitir que outros seres humanos sejam escravizados” (tradução minha; Lévi-Strauss apud Derrida, p. 130). Segundo ele, as tradições orais, interpretadas como reservatórios de criatividade e coletivismo, foram todas corrompidas por um novo padrão de significantes, agora personificados na escrita com sua estrutura de linguagem rígida, autoritária e fria. Segundo Lévi-Strauss, a linguagem oral é dinâmica, afetiva, enquanto a escrita carrega uma frieza e um distanciamento típicos da pretensão europeia. O “bom selvagem” parece nunca sair de moda, já que apenas ganha contornos diferentes dependendo do momento histórico e de outros recortes específicos. Em outras palavras, o sorvete é o mesmo, da mesma marca, embora os sabores tenham outros tons: estruturalistas, pós-estruturais, culturalistas, decoloniais, anarquistas, vitalistas.

⁴ “No Ocidente, estamos acostumados a pensar nos animais como ‘coisas vivas’, como se a vida fosse uma propriedade interna de uma classe de objetos considerados ‘animados’ e que os faz agir de maneiras específicas. Na ontologia Koyukon, **ao contrário**, cada animal é a instanciação de uma forma particular de estar vivo - uma concentração de potencial e um local de crescimento em todo aquele campo de relações que é a própria vida” (INGOLD, 2011, p. 170) “[...] Os nomes dos animais, portanto, não se referem a classes de objetos, pois no mundo Koyukon não há objetos propriamente ditos para classificar. Eles se referem, em vez disso, a modos de vida” (Tradução minha e destaque meu. INGOLD, 2011, p. 170).

⁵ É possível até falar de uma “era de Rousseau” (DERRIDA, 1976, p. 97).

Na verdade, antes mesmo do próprio Rousseau, Montaigne no século XVI já revelava os sintomas dessa nostalgia ocidentalizada, dessa forma mais sutil de colonização. É possível até enxergar traços de uma escrita etnográfica em seu “Ensaio”, assim como alguns deslizes ainda reproduzidos pelo antropólogo contemporâneo. Ao falar dos povos tradicionais, Montaigne não poupou palavras, muito menos elogios, descrevendo todos como criaturas superiores, privilegiadas em suas simplicidades, enquanto nós, ao contrário, estaríamos corrompidos pela ciência, tecnologia e política.

É uma nação [...] em que não há nenhuma espécie de comércio, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números, nenhum termo para magistrado nem para superior político, nenhuma prática de subordinação, de riqueza, ou de pobreza, nem contratos nem sucessões, nem partilhas, nem ocupações além do ócio, nenhum respeito ao parentesco exceto o respeito mútuo, nem vestimentas, nem agricultura, nem metal, nem uso de vinho ou de trigo. As próprias palavras que significam mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, difamação, perdão são desconhecidas [por eles] (MONTAIGNE, 2010, p. 222-223).

“Mas, Thiago, como saber se uma certa etnografia tem um grau razoável de confiabilidade?”, pergunta o leitor curioso na esperança de alguma resposta. Existe um teste, caso você queira aplicar na sua casa: toda vez que na página 20 um antropólogo fala de um povo tradicional com toda uma empolgação revolucionária e na página 21 usa frases como “mas no ocidente é o contrário ou o oposto”, desconfie rápido, não continue a leitura de forma descuidada. Por exemplo: Em seu livro “Being Alive”, Ingold usa termos relacionados ao mundo Ocidental, como “Ocidente” e “moderno”, em torno de 150 vezes, quase uma palavra por página. Seriam os povos tradicionais em seus capítulos apenas pretextos que reforçam seus medos, frustrações e queixas enquanto criatura ocidentalizada? Existe algum traço de culpa pelo passado colonial que justifique essa autodepreciação? Algum prazer embutido acompanha esse processo de autoflagelamento retórico, um mais-gozar laciano, talvez? Nós temos aqui diante dos nossos olhos um novo tipo de colonizador, diria Žižek, diferente daquele clássico, opressivo, sufocante, ou seja, o superego tradicional. Contemplem agora “o colonizador culpado”, uma nova espécie no horizonte das democracias liberais e seus circuitos identitários, uma mistura curiosa entre ciência, política e desejo. Como forma de combater o superego tradicional, aquele repressivo com seus predicados inferiorizantes, o novo colonizador inverte a estrutura de predicação, como se esse movimento fosse uma implosão revolucionária.

Por mais agradáveis que sejam os adjetivos dos antropólogos quando se referem aos povos tradicionais, esse OUTRO continua sendo um outro para mim, o ocidental, dentro das minhas demandas. No fundo, o gesto colonizador não está no predicado em jogo, mas na própria estrutura de predicação, sufocando corpos concretos dentro de expectativas convenientes, sejam elas boas ou ruins, democráticas ou autoritárias, egoístas ou coletivas.

Por etnocêntrico, não me refiro a uma rejeição arrogante da outra cultura como inferior [...] mas - de uma forma que é ao mesmo tempo mais complexa e mais perturbadora - como os sentimentos positivos, respeitosos e de admiração pelo "outro" podem estar enraizados em perspectivas irrefletidas e culturalmente codificadas (Tradução minha, CHOW, 1991, p. 4).

O OUTRO se torna um prolongamento de mim mesmo, quase um sintoma da minha própria experiência em um mundo bastante ocidentalizado. Não importa se o adjetivo é "bonito" ou "feio", "estúpido" ou "inteligente", "preguiçoso" ou "nobre", nem mesmo importa as intenções nos seus bastidores, já que todos fazem parte de um único sistema de expectativas, um único pretexto. Na esperança de superar dualismos ocidentais, como "natureza e cultura", "humano" e "animal", "físico" e "místico", ironicamente novos dualismos são criados no processo, produzindo dois mundos irreconciliáveis, duas ontologias intransponíveis: "materialismo ocidental" x "perspectivismo ameríndio", "substancialismo ocidental" x "devir ameríndio", "antropocentrismo ocidental" x "ambientalismo ameríndio", "egoísmo ocidental x coletivismo ameríndio", além de milhares de outros que brotam de conversas acadêmicas. Se fossem usadas de forma metodológica, como apenas recursos provisórios em uma pesquisa específica, nada mais do que instrumentos flexíveis e pouco pretensiosos, os dualismos não carregariam nenhum tipo de problema. O obstáculo começa quando levam a sério, completamente reificados por filósofos e antropólogos.

Rey Chow, filósofa pós-colonial e estudiosa da cultura chinesa, menciona vários pensadores no ocidente que romantizaram a China em seus escritos, tornando ela uma espécie de contraponto aos "pecados" ocidentais, como aconteceu com o próprio Derrida, Sartre, Kristeva⁶ e todo um tipo de flerte com o maoísmo ao longo das décadas de 60 e 70. Existe um jogo retórico envolvido, uma tentativa bem contorcionista de justificar a presença desse OUTRO como pretexto de crítica. Ou seja, a China aparece, principalmente sua linguagem ideográfica, como o oposto do logocentrismo dos povos ocidentais, o que significa uma abertura maior ao feminino e até a práticas progressistas. Esse tipo de interpretação, segundo Rey Chow, retira a complexidade e até contradições do objeto estudado, ao mesmo tempo que gera um tipo de espantinho conveniente, na exata medida da minha demanda. É quase como um indivíduo de cidade grande imaginando o campo ou uma fazenda depois de um longo dia de trabalho em meio a um trânsito absurdo. Essa experiência meio nostálgica quase sempre retira do outro lado qualquer grau de dissonância, ao se concentrar em características convenientes no momento, como o som dos pássaros, o ritmo dos rios e a serenidade dos animais, enquanto mosquitos, lama, cobras e toda uma série

⁶ "O livro de Kristeva sobre as mulheres chinesas nos mostra como a tática sedutora de 'feminilizar' outra cultura na tentativa de criticar o discurso ocidental na verdade repete os mecanismos desse discurso e, portanto, não pode ser uma alternativa a ele" (Tradução Minha. CHOW, 1991, p. 32).

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: "índios", antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

de obstáculos e frustrações é simplesmente jogada debaixo do tapete, evitando o que Festinger (1957) chamou de “dissonância cognitiva”.

Essa forma rousseauiana de pensar, o que muitas vezes chamo de “colonialismo light”, retira do outro um potencial autônomo, inclusive autonomia como frustração, resistência. Grupos tradicionais são interpretados como crianças inocentes, incapazes de qualquer tipo de dano, a não ser que criaturas e forças externas participem. Esse gesto, ao invés de ser algo positivo e nobre, como muitos querem acreditar, ganha um tom de extrema arrogância, retirando do outro a chance de uma responsabilidade moral. “Eles são a natureza pacífica, nobre e inocente, enquanto nós somos a perversão tecnológica, científica e civilizatória, apenas criaturas amaldiçoadas expulsas do paraíso, dessa mãe natureza”. Esse gesto de autodepreciação nada tem de ingênuo, muito menos gentil, já que coloca em nós o peso da liberdade e, por consequência, o erro, a falha e o pecado. Ao não reconhecer as crises e problemas internos de sociedades originárias, representando todas como grupos purificados, extraímos deles a própria esfera da autonomia⁷. Segundo Žižek, o maior gesto decolonizador hoje é permitir ao outro a possibilidade de ser mau, de errar por conta própria, ao mesmo tempo que desafia minhas expectativas, sejam elas teóricas ou práticas.

A democracia ontológica, o pós-humanismo e os liberais

Graças a uma abertura pós-humanista instalada nas últimas décadas, um campo de complexidade brota da superfície acadêmica, incluindo novas agências, corpos, histórias, algo muito além do sufocante modelo humanoide e seus traços colonizadores. Até aqui tudo parece maravilhoso, não é? Libertos da gaiola humanista, com seu humano como transcendental inevitável, finalmente alcançamos um tipo de pluralismo tão esperado, com consequências políticas, epistêmicas e ontológicas interessantes. Essas novas ontologias liberais que aparecem nos últimos tempos na antropologia, concentradas na agência dos indivíduos em seus múltiplos circuitos, sejam eles humanos ou não-humanos, parecem celebrar uma vitória. Fukuyama nunca imaginou que o avanço das democracias liberais seria tão eficiente, tão difundido, tão implícito. Princípios como *pluralismo* e *diversidade*, além da própria fuga de modelos verticalizados, sólidos e universalizantes, deixaram de ser ramos da árvore política, simples pacotes em um certo registro histórico e cultural, e se transformaram em princípios ontológicos, uma espécie de substrato nas profundezas da própria realidade⁸. Esse pós-humanismo é uma consequência, de certa forma, do que chamei de ontologias liberais, sendo duas faces de uma mesma moeda. Mesmo com todas as diferenças entre as várias tradições de pensamento, e até mesmo os constantes conflitos entre suas premissas, elas tendem a

⁷ “elevar o outro exótico a uma posição de uma divindade indiferente é estritamente igual a tratá-lo como merda” (Tradução minha; ŽIŽEK, 2010, p. 25).

⁸ “podemos nos beneficiar de um pluralismo ontológico que nos permite povoar o cosmos de uma forma um pouco mais rica e, assim, iniciar a comparação de mundos, pesá-los, de uma maneira mais equitativa” (Tradução minha. LATOUR, 2013, p. 21).

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: “índios”, antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

1) conceber um mundo aberto a qualquer entidade 2) conceber que não existem graus de diferença entre as entidades, que todas elas são igualmente o que são. Esse projeto ontológico acolheria todas as entidades sem discriminá-las. Poderíamos, portanto, qualificá-la como "liberal" (Tradução minha; GARCIA, 2014, p. 2).

Sem dúvida, é interessante os avanços desse tipo de democracia ontológica instalada, desse liberalismo ontologizado, com consequências políticas muito importantes, mas observamos o mesmo ritmo de sempre nos bastidores, a clássica tentativa de compreender o outro como um simples prolongamento do nosso próprio território.

Muitos antropólogos consideram o *animismo* de certas sociedades indígenas como um suposto testemunho de uma democracia ontológica, um espaço sem distinções entre humanos, animais, espíritos e objetos, um tipo de indiferenciação quase pós-estruturante. Embora popular nos últimos anos, como na filosofia antropológica inglesa e francesa, essa interpretação carrega algumas falhas ao longo da sua superfície bem intencionada. Nesse sentido, ela não avalia os contornos empíricos de grupos concretos, despencando em modelos genéricos e praticamente inúteis, a não ser como armas políticas de reivindicação de direitos. Por exemplo, na sociedade Cuna, de acordo com Lévi-Strauss, tudo contém *purba*, uma espécie de alma, ou melhor, uma energia vital que percorre cada centímetro da realidade. Sem dúvida, o humano é descentrado nesse modelo cosmológico, como é muito comum em arranjos animistas, mas isso não significa que todos os entes compartilham de uma equivalência ontológica. Por algum motivo, muitos filósofos, ao menos quando se aventuram em águas antropológicas, tendem a fazer essa leitura "liberal" de grupos tradicionais, como acontece com Donna Haraway, Brian Massumi e Boaventura de Sousa Santos. Segundo Viveiros de Castro⁹, "devemos lembrar, acima de tudo, que se existe uma noção ameríndia virtualmente universal, é a de um estado originário de indiferenciação entre humanos e animais, descrito na mitologia" (tradução minha; CASTRO, 1988, p. 471). Aparentemente corpos ocidentalizados reproduzem dualismos e hierarquias em seus circuitos ontológicos, além de conflitos constantes e esquemas de dominação, enquanto outros povos acolhem uma esfera pós-humanista, horizontalizada e cooperativa.

Quando mergulhamos em detalhes etnográficos, dentro das fronteiras da sociedade Cuna, esse cenário horizontalizado parece se dissolver aos poucos diante dos olhos do filósofo. Nesse sentido, a *purba* de uma planta não tem o mesmo nível de importância que a *purba* de um jaguar, assim como humanos não são equivalentes a espíritos ou deuses, o que significa uma hierarquia ontológica muito clara, além de uma matriz causal muito bem estabelecida, ao invés de algum modelo descentrado de múltiplas

⁹ Embora algumas vezes compartilhe do que chamei de "ontologias liberais", "encontrando a verdade deleuziana em universos indígenas" (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 182), Viveiros de Castro não nega a existência de sistemas ontológicos diferenciados, e até hierárquicos, nessas sociedades. O perspectivismo ameríndio contextualiza certos dualismos, desequilíbrios e tensões, ao invés de eliminar completamente seus traços.

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: "índios", antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

causalidades. Na batalha cósmica que atravessa as circunstâncias, *Muu*, a deusa da fertilidade, e o *xamã*, com seus poderes mágicos, não carregam em si qualquer traço de contingência, muito menos alguma abertura pós-estruturante. O tabuleiro de forças é muito claro, da mesma forma que a legitimidade das peças em jogo. O descentramento do humano, em um registro animista específico, não implica em algum tipo de democracia dos objetos, muito menos em alguma espécie de cenário rizomático de infinitos vetores causais.

Povos originários são progressistas?

Da mesma forma que outras minorias, os povos indígenas fazem parte do repertório do progressismo, figuras indispensáveis em conversas, propagandas, aulas e livros, mas eles próprios são progressistas em suas práticas cotidianas? Sem dúvida, mulheres cis, negros, trans e muitos outros grupos militantes nas nossas democracias liberais compartilham de um certo pacote de valores, seja a ideia do indivíduo como instituição soberana, passando por um entendimento de um mundo contingente e aberto a debates, inspeções e remodelagens, até premissas mais técnicas, como a separação entre o campo político e a esfera religiosa. Por outro lado, grupos indígenas não compram esse pacote de expectativas, a não ser quando se aproximam de circuitos ocidentalizantes, como universidades e partidos políticos. No universo antropológico decolonial, populações indígenas não são apenas protegidas pelo discurso progressista, o que é completamente necessário diante dos seus massacres constantes, mas elas próprias são interpretadas nesses termos, o que gera em antropólogos e filósofos todo um malabarismo retórico na tentativa desse encaixe, desse rótulo.

Quando menos se espera, traços anarquistas, marxistas, vitalistas, pós-estruturais, fenomenológicos, pragmáticos e de qualquer outro progressismo do momento, são lançados sobre os originários, redefinindo suas práticas dentro desses moldes. Termos como *descentramento*, *pluralismo*, *diversidade*, *performance*, *corpo*, *contingência*, *fluidez*, *rizoma*, *devir*, *não-binarismo*, *transgeneridade* e milhares de outros termos progressistas parecem simples extensões de grupos como os lanomâmis em Roraima ou os Cuna no Panamá. Mas as coisas são simples assim? Sem dúvida, todas essas palavras e valores são importantes, ninguém diria o contrário, mas não é esse o meu ponto aqui. Eles podem mesmo ser encontrados em sociedades tradicionais ou carregam algum grau de interferência externa que merece um instante de reflexão? Faz sentido enquadrar povos originários dentro das nossas definições de política e mundo? Qual o papel da antropologia nesse campo tão complexo? Ela deve voltar às origens malinowskianas de uma etnografia quase positivista, um compromisso simplesmente descritivo e “neutro”? Devemos também esconder nossos diários etnográficos na esperança de preservar um senso de credibilidade no que é falado e escrito por nós? Em outras palavras, quando o

assunto é o papel político da antropologia, até onde podemos seguir ou interpretar? Até onde é o nosso “longe demais”?

O cientista, o político e o cuidado metodológico

Quando antropólogos reconhecem o recorte político e os contornos de pesquisa em seus trabalhos etnográficos, não existe, de fato, nenhum problema. Por exemplo, Viveiros de Castro decide focalizar suas energias no Xamã do povo Araweté, uma figura com poderes mágicos e, por isso, capaz de implodir certas fronteiras e dualismos, como natureza e cultura, homem e mulher, sagrado e profano. Como bem disse Lévi-Strauss em sua “Antropologia Estrutural”, a experiência do Xamã não representa sociedades como um todo, já que ele acessa uma zona meio inconsciente onde apenas esse “líder religioso” é capaz de circular. De qualquer forma, Viveiros de Castro deixa claro suas intenções como autor decolonial, fazendo um recorte que atende aos seus interesses, o que torna sua etnografia muito mais sincera. Sem dúvida, esse recorte não é uma construção psicológica do antropólogo, muito menos um delírio da sua cabeça progressista, mas um trabalho diplomático entre ele e o povo estudado. Resumindo... uma etnografia não é algo subjetivo nem objetivo, ela é uma mistura dos dois. Desde que reconheçam essas características, em uma trajetória política e metodológica muito específica, não existe nenhum problema no horizonte. Em sua própria análise, Viveiros de Castro é muito transparente sobre suas filiações teóricas e o impacto delas em seu próprio campo de estudos. Segundo ele, a sua ideia de “perspectivismo ameríndio”

[...] deve ser desenvolvida por meio de uma interpretação fenomenológica plausível das categorias cosmológicas ameríndias, que determinam as condições constitutivas dos contextos relacionais que podemos chamar de 'natureza' e 'cultura' (tradução minha. CASTRO, 1988, p. 470).

Claro que essa atitude de prudência metodológica é rara, principalmente porque a maioria dos antropólogos decoloniais ainda acredita revelar essências sufocadas pelo Ocidente. Nesse esquema rousseauiano, o compromisso da antropologia é apenas trazer à tona a verdade desses povos opostos a nós, os ocidentais manchados pelo pecado. Enquanto eles acessam o mundo de forma direta, imediata, ou seja, como de fato é, nós estaríamos presos em construções teóricas, epistêmicas e práticas ocidentalizadas. Mas e se as coisas não forem tão simples assim? E se, da mesma forma que nós, os povos originários também são atravessados por contradições, crises, incoerências e falhas? E se essa for a característica de todas as sociedades humanas neste planeta e não apenas um desvio de pecadores ocidentalizantes?

Para ser franco, embora a Virada Ontológica me incentivasse a privilegiar o fato de que nunca entenderei completamente

as concepções melanésia e a agir como se essas concepções fossem simplesmente determinantes da realidade, decidi privilegiar o fato de que meus interlocutores melanésios deixavam claro que também não entendiam a realidade; que ninguém nunca vai conseguir entender o mundo completamente e que isso nos dá algo para conversar. Isso também oferece a nós a oportunidade de desestabilizar as ideias uns dos outros de uma forma genuinamente dialógica (tradução minha. GRAEBER, 2015, p. 28).

Rituais são instituições poderosas em cosmologias originárias, ferramentas indispensáveis na vida cotidiana, garantindo ao máximo um senso de previsibilidade e coerência. Apesar disso, o mundo permanece cercado de perigos em cada brecha, em cada esquina. “Rituais reconhecem o potencial da desordem” (DOUGLAS, 1966, p. 95), sem dúvida, embora constantemente ameaçados por um mundo que não apenas implode as expectativas dos ocidentais com seu materialismo cético e bifurcado, mas também dos próprios nativos. Mesmo com um investimento de energia astronômico, distribuído em 24 horas de intensa dedicação, ainda assim conflitos, crises e contradições fazem parte da superfície de qualquer arranjo ontológico, não importa sua origem. Reconhecer essa complexidade é a maior meta quando o assunto são debates éticos, não apenas dentro das fortalezas acadêmicas. Embora Rousseau ofereça ferramentas políticas eficientes, na medida em que romantiza seu objeto de proteção e confere a ele uma aura impenetrável, a longo prazo esses esforços revelam uma forma mais suave de colonialismo, apenas uma mudança de predicados, mas nunca uma recusa da própria estrutura predicativa.

Conclusão

Sociedades Arawetés, Cunas, Pueblos, Koyukons, Ianomâmis, Xavantes, e milhares de outras espalhadas pelo globo, não são simples peças dentro das nossas democracias liberais, muito menos pretextos que reforçam nossa cadeia argumentativa. Estamos falando aqui de corpos concretos, de pessoas de carne, osso e sangue, figuras com trajetórias próprias, incluindo atitudes que podem até frustrar a sensibilidade dos conservadores e progressistas do nosso mundo. O que fazer com esse OUTRO concreto, recalcitrante? Quando meu vizinho me incomoda com sua presença divergente, fora das minhas expectativas, rotina e horários, o que posso fazer? Não seria esse o grande desafio ético dos nossos tempos? Ou seja, não lidar com abstrações, o que é sempre fácil e confortável, mas com corpos reais que gritam, choram, mentem, riem, falam, oram, xingam, fofocam, temem.

Tanto mais amo a humanidade em geral, quanto menos amo as pessoas em particular, como indivíduos. Muitas vezes tenho sonhado apaixonadamente em servir à humanidade, e talvez tivesse verdadeiramente subido ao calvário por meus semelhantes, se tivesse sido preciso, muito embora não

possa viver com ninguém dois dias no mesmo quarto. Sei-o por experiência. Desde que alguém está junto de mim, sua personalidade oprime meu amor-próprio e constrange minha liberdade. Em 24 horas, posso mesmo antipatizar com as melhores pessoas, uma porque fica muito tempo na mesa, outra, porque está resfriada e só faz espirrar. Torno-me o inimigo dos homens, apenas se acham eles em contato comigo. Em compensação, invariavelmente, quanto mais detesto as pessoas em particular, tanto mais ardo de amor pela humanidade em geral (DOSTOIÉVSKI, 1970, p. 54).

Em termos mais específicos, quando eu descubro em minha jornada antropológica que certas sociedades lanomâmis ainda praticam o infanticídio, ou que o povo Cuna mantém um dualismo de gênero bem justificado em termos místicos, ou os Koyukon não funcionam na base de uma democracia, ou que os Araweté não defendem nosso construcionismo social e nossa hermenêutica da suspeita, ou que os Pueblo recusam acreditar na privatização da fé (eu tenho meu deus e você tem o seu), ou que os Maori não compram a ideia de uma verdade relativa e múltipla (ou seja, também privada), como eu devo seguir? Quando o OUTRO com sua materialidade transbordante aparece, o que eu devo fazer? Como disse antes, esse é o verdadeiro desafio ético e decolonial, quando o OUTRO é o OUTRO, e não apenas um EU disfarçado.

Referências bibliográficas

BALZAC, Honoré. **A comédia humana: estudos de costumes: cenas da vida privada.** São Paulo: Globo, 2012.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.** The Journal of the Royal Anthropological Institute 4, no. 3, p. 469-88, 1998.

CHOW, Rey. **Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East.** London: University of Minnesota Press, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology.** United States, The Johns Hopkins University Press, 1976.

DOUGLAS, Mary. **Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo.** London: Routledge, 1966.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamazov.** São Paulo: Editora abril cultural, 1970.

FESTINGER, Leon. **Teoria da dissonância cognitiva.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1957.

GARCIA, Tristan. **What is something? An Introduction through Modernity to the Ontology of Form and Object.** Scotland: Edinburgh University Press, 2014.

GRAEBER, David. **Radical alterity is just another way of saying “reality”: A reply to Eduardo Viveiros de Castro.** In: Hau: Journal of Ethnographic Theory, v. 5, n. 2, p. 1–41, 2015.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The Ontological Turn: An Anthropological Exposition.** Cambridge: University Printing House, 2017.

INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on movement, knowledge, and description.** Abingdon, Ed. Routledge, 2011.

LATOUR, Bruno. **An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns.** Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts London, England, 2013.

MANN, Thomas. **Travessia marítima com Dom Quixote.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Living in the End of Times.** London: Verso, 2010.

Recebido em: 04/04/2024* Aprovado em: 22/06/2024* Publicado em: 31/12/2024
