

Antropologias que atravessam: um diálogo entre práticas antropológicas com e sem disciplina¹

Anthropology that crosses through: a dialogue between anthropological practices within and outside discipline

Amiel Ernenek Mejía Lara²

Doutorando em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, Universidade Estadual de
Campinas – UNICAMP

E-mail: ernenek13@gmail.com

¹ Este ensaio é o resultado do debate em três espaços de discussão: no Brasil, a Mesa Redonda “Etnologias da Amazônia e região Nordeste/Leste: diálogos, convergências e intersecções” realizada durante a 29ª Reunião Brasileira de Antropologia (2014), onde apresentei uma primeira versão deste ensaio; e no México, nos espaços de debate da linha de pesquisa “Antropología Jurídica y Derechos Humanos” do Centro de Investigaciones y Estudios em Antropología Social, onde foram debatidas reflexões que foram integradas ao texto, e no simpósio “Antropología en transformación: reflexiones epistemológicas, metodológicas y cosmopolíticas de una nueva generación” do III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (2014), qual apresentei uma segunda versão deste ensaio.

² Pesquisa de doutorado: Produzindo o Índio: Uma etnografia da categoria indígena a partir dos pontos de vista Nahua e Tupinambá.

Principais publicações: MEJÍA LARA, Ernenek; PETRONI, Mariana. 2013. “Miradas compartidas. La experiencia antropológica de una exposición fotográfica”. *Memoria y Sociedad*, 17:69-79.

MEJÍA LARA, Ernenek. 2013. Autenticidades, indianidades y antropología: horizontes entre México y Brasil. *Cultura y Representaciones Sociales*, 15:97-123.

BAEZ, Lourdes; MEJÍA LARA, Ernenek; GARRETT, Gabriela; GUERRERO, Alonso; HERNANDEZ, Gabriel; PEREZ, David. 2014. “Los ropajes del cuerpo saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del estado de Hidalgo”. In: A. Barabas & M. Bartolomé (orgs.), *Chamanismo y nahualismo en el México Actual*. 1. ed. México: INAH. pp. 63-147.

BAEZ, Lourdes; MEJÍA LARA, Ernenek; GARRETT, Gabriela; GUERRERO, Alonso; HERNANDEZ, Gabriel; PEREZ, David. “El juego del develamiento. Carnavales otomíes de Hidalgo.” Prelo. In: C. Good & M. Alonso (orgs.), *Cosmovisión y mitologías indígenas*. 1. ed. México: INAH. pp. 13-345.

Resumo

Este artigo tem o objetivo de realizar um diálogo simétrico entre as práticas categorizadas na “palavra” e no “silêncio” dos zapatistas, com as quais esses indígenas privilegiam a produção de suas relações, e alguns dos esforços no interior das ciências sociais e da antropologia que refletem sobre o lugar privilegiado do seu saber na sua produção, pelas relações com os interlocutores de suas pesquisas. As consequências desse diálogo são aqui apresentadas numa reflexão final sobre a categoria de “estar na cultura” dos Tupinambá de Olivença, com a qual eles replicam o lugar conferido como “menos índios e aculturados” no contexto atual do Brasil. O objetivo é imaginar alguns deslocamentos conceituais, epistemológicos e políticos da prática antropológica.

Palavras-chave: Tupinambá de Olivença; zapatistas; antropologias críticas; práticas antropológicas.

Abstract

This article aims to raise a symmetrical dialogue between two phenomena: the practices of the Zapatista’s “speech” and “silence”, through which these indigenous peoples generate relations within their movement; and the efforts made within social sciences and anthropology to reflect about the privilege they enjoy due to their knowledge by the relations they establish with the people they talk to during their researches. Finally, the results of this dialogue will be presented in a final reflection regarding the category of “being in the culture” of the Tupinambá peoples from Olivença through which they characterize those that are “less Indians and acculturated”, which is given to them in the current Brazil. The objective is to imagine some conceptual, epistemological and political displacements in anthropology.

Keywords: Tupinambá de Olivença; zapatistas; critical anthropologies; anthropological practices.

O espelho entre antropologias com e sem disciplina

“Contam, os mais antigos avôs, que ganharam de presente a palavra e o silêncio para se mostrar e para tocar o coração do outro. Falando e escutando aprendem a caminhar os homens e mulheres verdadeiros. A palavra é a forma de caminhar para dentro. A palavra é a ponte para atravessar o outro. [...] O poderoso usa a palavra para impor seu império de silêncio. Nós usamos a palavra para nos fazer novos. O poderoso usa o silêncio para esconder seus crimes. Nós usamos o silêncio para nos escutar, para nos tocar, para nos saber” (Comitê Clandestino Revolucionário Indígena 1995).

O fragmento acima, que faz parte de um comunicado do Exército Zapatista de Libertação Nacional³ (EZLN), tem, neste texto, um propósito epistemológico e político para a antropologia que será explicado ao longo do escrito. O trecho do comunicado dirigido “ao povo do México” e aos “moradores originários destas terras”, no dia 12 de outubro⁴ de 1995, sintetiza um conjunto de princípios que me permitem refletir criticamente sobre a prática da antropologia como disciplina.

Neste fragmento os zapatistas distinguem a “palavra” e o “silêncio” como uma prática de relação⁵ aberta e de transformação, com a qual questionam o adverso, o qual sob as mesmas categorias⁶, porém por meio do poder, produz o contrário de suas práticas impondo o silêncio. Nessa compreensão zapatista das relações com a alteridade, ou nessa antropologia zapatista, mostra-se uma simetria entre saber e praticar, ou seja, uma correspondência entre conceitualizar, praticar e produzir mundos. Essa correspondência permite o paralelo com algumas reflexões críticas na disciplina antropológica, preocupadas que ao viabilizar sua produção seja feita uma objetivação de práticas e relações.

Essa maneira em que a guerrilha mexicana⁷, comandada por tojolabales, choles, mames, tzeltales, zoques e tzotziles, se relaciona com sua alteridade é transformada aqui num referente especular que permite imaginar possibilidades para a disciplina antropológica. Neste sentido a “palavra” e o “silêncio”, além de categorias de reflexão crítica, podem ser um caminho para imaginar a transformação das práticas na disciplina ao aprender, como os zapatistas propõem,

³ Em janeiro de 1994, depois de 10 anos na clandestinidade, o Exército Zapatista de Libertação Nacional se tornou público ao declarar guerra ao governo mexicano, no dia em que entrou em vigência o Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN). A sociedade nacional ficou surpresa com o levante armado porque o grupo comandado por indígenas desmontava a imagem de um país que entrava na modernidade ao assinar sua relação econômica com os Estados Unidos e o Canadá. A partir desse momento e até agora, os zapatistas vêm mostrando a possibilidade de um mundo onde caibam todos os mundos, questionando as formas dominantes de fazer política e entender o poder. Como eles mesmos afirmam, o EZLN não luta unicamente pelos indígenas, mas para conseguir “para todos tudo”; a guerrilha também não propõe tomar o poder do governo, mas a luta contra o sistema capitalista e pela dignidade humana, desde sua forma de entender o poder, que é na prática do “mandar obedecendo”.

⁴ O dia 12 de outubro de 1492 é reivindicado no movimento indígena nacional do México como o início de sua subordinação.

⁵ Entendo relação ou relações – categoria que estará presente repetidamente ao longo do ensaio – como um operador para objetificar o que é posto em jogo na diferença; relação é então a objetificação da objetividade relativa em relação a outras objetividades, as quais ao conciliar o encontro o fazem “através do universo de seus próprios significados”. Na relação é onde se produzem e objetificam, as categorias provenientes desses mundos diversos que definem o sentido da experiência com a qual se produz o encontro; mas só se podem fazer relação ao se tornar visíveis os operadores do universo desses significados que inventam, coproduzem, as categorias que expandem seus sentidos para os mundos em que se encontram (Wagner 2010: 27-31).

⁶ Uso a palavra categoria e não conceito como uma forma de simetrizar a produção de sentidos acompanhando a estratégia de Carneiro da Cunha (2009) ao redor das “categorias de ida e volta” e, ainda quando discordo da necessidade de colocar aspas para separar categorias “analíticas” de “nativas” porque acho que isso cria mais uma fronteira entre nós/eles, compartilho a compreensão de categoria como a objetivação de sentidos interiorizados.

⁷ Os povos indígenas, que são a base de apoio do EZLN, se reivindicam como mexicanos e não consideram sua especificidade um motivo para se diferenciar da nação, nas suas palavras “Nosotros no queremos independizarnos de México. Queremos ser parte de él, pero sin dejar de ser lo que somos: indios. Así que, puesto que nosotros luchamos por México, por los pueblos indios de México, y por todos los hombres y mujeres mexicanos, sin importar si son indios o no lo son, el final debería decir: ¡Viva México con sus Indígenas!” (Comité Clandestino Revolucionario Indígena, 2003).

a nos “fazer novos” ao “atravessar”⁸ e ser atravessado pelos sentidos dos coletivos com os quais cada antropólogo se relaciona quando faz seu trabalho.

Dessa maneira, este artigo busca imaginar deslocamentos conceituais, epistemológicos e políticos através das fronteiras que separam saberes preocupados com problemas equivalentes. Neste percurso apresentarei algumas reflexões que questionam as categorias e práticas que, como caracteriza o filósofo Enrique Dussel (1992), vêm encobrendo o outro. Ao mesmo tempo pretendo mostrar algumas pontes possíveis entre discussões críticas que dificilmente dialogam devido às suas distintas tradições de produção e referências.

Por outro lado, procuro também conectar os debates disciplinares com questões não disciplinares, assumindo um exercício simétrico no qual entendo como equivalentes teóricos e práticos a produção dos “sujeitos de estudo” da antropologia e dos debates antropológicos. Esclareço, então, que por esse motivo não há aqui um esforço para desenvolver com detalhe etnográfico as categorias zapatistas e Tupinambá, como também não faço um esforço etnográfico para englobar a produção das ciências sociais aqui abordada. O objetivo é relacionar simetricamente as categorias, como consequência de práticas diferentes, para imaginar seus desdobramentos no interior da antropologia como disciplina.

Para mostrar os dilemas dessa antropologia aberta nos termos aqui definidos, apresento no final do texto uma reflexão que segue o percurso do artigo, levando-o ao questionamento que os Tupinambá de Olivença fazem da ideia de autenticidade e de cultura com o movimento pela demarcação de sua Terra Indígena.

Aproximando as questões

Para aproximar as questões que busco apresentar coloco uma pergunta inicial: O que se pratica, se aproxima e se atravessa com a antropologia como disciplina?

Numa das compreensões acadêmicas, os limites – ou fronteiras – que as ciências sociais atravessam são dos conceitos, metodologias ou ideologias, três campos relacionados de maneira íntima que ninguém questiona como os limites internos das disciplinas. Sobre este argumento ainda é repetido que as ciências sociais não são um ente isolado que produz dentro de um sistema abstrato de regras chamado “ciência” (Castro-Gomez 2005), mas parte do contexto em que vive, onde se relaciona e onde produz seu saber, atravessando os limites através da experiência.

Contudo, o que os zapatistas levantam com a prática da “palavra” e do “silêncio” ao pensar sua relação com a alteridade, não é apenas o de localizar as fronteiras da produção do saber, mas identificar e questionar as relações de poder nas práticas sobre a alteridade, incluindo as do saber. Este questionamento é levantado de maneira parecida na crítica que se faz às ciências sociais como máquinas de saber/poder, que no seu lugar privilegiado e legítimo de ciência é parte de um lugar com autoridade para produzir formas de praticar, ver e organizar o mundo (ver Rivera Cusicanqui 2010; Escobar 2010; Castro-Gomez 2005; Grosfoguel 2007).

⁸ Sem pretender tornar essa expressão uma definição ou categoria, penso atravessar e ser atravessado na antropologia como uma metáfora da frase dos zapatistas: “A palavra é a ponte para atravessar o outro”; imaginando-a como uma possibilidade para pensar a prática de se transformar ao se relacionar.

A posição anterior, abordada tanto pelos zapatistas como por estas ciências sociais críticas, se esclarece de alguma maneira na prática de uma parte da antropologia dedicada ao estudo dos povos, sociedades ou coletivos indígenas a qual, ao se relacionar com o outro, o organiza sob suas próprias categorias e fronteiras como as de Norte/Sul, Terras Altas/Terras Baixas, Estado/Contra Estado, Índios Isolados/Índios Misturados, Índios Autênticos/Índios Emergentes, entre outras fronteiras que operam no interior da disciplina.

Frente ao questionamento sobre a produção dessas fronteiras, a resposta habitual de quem as defende é que são categorias analíticas feitas para pensar dentro de um debate teórico – interno à disciplina. Mas o posicionamento tanto dos zapatistas como da produção crítica defende outro ponto de vista. Ao localizar o lugar privilegiado e as relações de poder do saber disciplinado, as categorias são descobertas e perdem sua suposta neutralidade e afastamento analítico, isto porque elas não são internas, mas relacionais. Os conceitos ou categorias assim definidas seriam uma forma de objetivar as próprias práticas de relação, neste caso as relações com a alteridade da antropologia como disciplina.

Esta posição coincide com a de Castro-Gómez (2005), que afirma que, nas ciências sociais, os dispositivos conceituais sobre os outros são parte de uma composição histórica, elaborada a partir de relações e de práticas de poder. E ainda, o objetivo é o de definir as fronteiras e os limites do que é ou não permitido a certos coletivos, para organizá-los dentro de categorias, o que constitui – seguindo ao autor – a violência epistêmica das ciências sociais.

Nesses termos, a “palavra” da antropologia, como os zapatistas a definem, operaria como uma imposição do mundo da disciplina aos mundos que estuda, tornando naturais seus conceitos, ao serem apresentados como auto evidentes nos dados etnográficos, dados sintetizados em taxonomias, geografias e tempos nos quais engloba a esses outros (ver Strathern 1987, 2006; Fabian 2013). Conceitos modelados prática e analiticamente “pelos mitos da universalidade e da superioridade cultural que desde o surgimento da modernidade [...] permitiu ao ocidente definir a identidade dos outros” (Escobar 2010: 21, tradução nossa).

Essa relação com a alteridade, ao contrário do que propõem os indígenas da guerrilha mexicana, pelos quais o “nós” e o “eles” é expresso para operar a comunicação entre os mundos e executar a transformação pela relação, no caso dessa antropologia disciplinada e disciplinar, compõe uma violência epistêmica, que imagina um “nós” e um “eles” assimétrico, no qual se produz e reproduz uma forma de alteridade com o objetivo de normatizar o outro, tornando-o diferente (Castro-Gomez 2005) e encobrindo-o sob as categorias da disciplina, silenciando, assim, a interlocução e o interlocutor.

Esta primeira aproximação ao problema me permite colocar no mesmo patamar as questões das antropologias preocupadas com suas práticas e a preocupação zapatista com suas relações e o poder. Também permite pensar na importância dos percursos das produções críticas na antropologia, nem sempre em diálogo, no entanto com caminhos paralelos e por alguns momentos entrecruzados, quando atravessam os limites de seus próprios conceitos, principalmente quando são atravessadas epistemológica e politicamente pelas práticas, perguntas, problemas e pelos questionamentos que os diferentes processos políticos e de relação desses povos, sociedades ou coletivos levantam à nossa prática.

A “palavra” para caminhar para dentro ou uma antropologia crítica e reflexiva

A identificação de práticas e relações com as quais se encobre o outro no interior do senso que idealiza a si mesmo como potência do “universal” e do “futuro” e para o qual certa antropologia vem contribuindo a questionar, não é um esforço crítico apenas da disciplina: é, também, consequência dos processos políticos e de relação dos coletivos, os quais por meio de seus movimentos, suas práticas e sua existência questionam esse *locus* autocentrado, desarmando importantes pressupostos ocidentais sobre a alteridade, operacionalizados repetidamente pelas ciências sociais e a antropologia.

Os zapatistas são um desses coletivos que de forma beligerante questionam o mundo que os desloca à subalternidade e os classifica de forma negativa como outros/indígenas. Como já dito, uma das suas réplicas é atuar com a “palavra” e o “silêncio”, uma prática que manifesta, por um lado, o desencobrimento das relações de poder e, por outro, a importância da transformação: “o poderoso usa a palavra para impor seu império de silêncio. Nós usamos a palavra para nos fazer novos. O poderoso usa o silêncio para esconder seus crimes. Nós usamos o silêncio para nos escutar, para nos tocar, para nos saber” (Comitê Clandestino Revolucionário 1995).

Desse modo, “palavra” e “silêncio” são a forma reflexiva “de caminhar para dentro”, onde os dois sentidos dessa prática se tornam um meio para o encontro com o outro, a autocrítica e a transformação. Sobre essa questão, a antropologia tem refletido de diferentes maneiras, uma delas é enfrentar o problema do colonial, uma questão paradigmática que marca grande parte das denúncias autocríticas das relações de poder das quais participa a antropologia como disciplina.

Neste debate, o colonial se apresenta, regularmente, como uma forma de concentrar poder, saber e bens onde as relações com a alteridade se organiza de forma desigual em centros e periferias, metrópoles e colônias – nós e eles – impondo a imaginação própria sobre eles. Uma maneira de praticar relações fundadas na expansão europeia que deu vida de forma orgânica ao “sistema/mundo capitalista” e a “colonialidade/modernidade” (ver Wallerstein 1979; Wolf 1987; Lander 2005; Dussel 1992, 2005).

A disciplina se questiona sobre sua participação no colonialismo: impugna a origem dos financiamentos das suas pesquisas, a colaboração com os governos centrais e o capital, a indiferença contra a desaparecimento forçada dos coletivos que estuda ou sua omissão nos movimentos de emancipação dos “outros” e “subalternos”. O trabalho crítico de “caminhar para dentro” nesta reflexão é desmascarar a cumplicidade da antropologia com parte da empresa colonial e seu saber como uma prática orgânica desse poder. Já no mundo pós-colonial, de igual maneira, o objetivo é detectar a realocação da disciplina nas novas relações de poder e controle da diferença nos Estados nacionais.

A respeito desse debate a controvérsia se amplia ao afirmar que, inclusive quando os antropólogos e suas antropologias participam dos diferentes movimentos dos outros, o lugar do colonial permanece num espaço menos claro e evidente: a epistemologia. Ainda que preocupados com o plano político, a prática de saber da disciplina guardaria uma acomodação com a qual a antropologia se mantém no controle da produção de conhecimento, sendo os especialistas

os que detém o poder e a autoridade de nomear e demarcar aos outros sob suas categorias analíticas, suas taxonomias ou temporalidades nas que se englobam os outros.

Esses espaços de relações de poder na produção de saber que participa a disciplina sucedem porque, como defende a rede colonialidade/modernidade/decolonialidade: “a divisão internacional do trabalho em centros e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial das populações [...] não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados-Nação” (Castro-Gómez & Grosfoguel 2007: 13, tradução nossa).

Dessa maneira, as ciências sociais, e a antropologia em particular, ainda que produzindo nas periferias do saber, em contextos pós-coloniais, engajada na política com os coletivos com os quais pesquisa ou produzindo conhecimentos junto aos outros não gera, necessariamente, uma “ruptura epistemológica” com o pensamento colonial e, portanto, não gera uma ruptura prática e política. O que é chamado por Edgardo Lander (2005) como “colonialidade do saber” e por Aníbal Quijano (2005) como “colonialidade do poder”.

Porém, o espelho da “palavra” dos zapatistas na reflexão da prática antropológica não mostra apenas a importância das relações de poder como produtoras de alteridades, isto é, parafraseando os zapatistas, a “palavra” das ciências sociais e da antropologia não é apenas o questionamento de si mesmo como uma máquina, prática, de impor “silêncio”, ao encobrir o outro sobre suas suposições; a “palavra” é também o caminho para se comunicar e transformar, um lugar que precisa da relação para fazer a “ponte para atravessar o outro”.

Essa outra parte das práticas e reflexões zapatistas têm seu paralelo na disciplina com a chamada antropologia reflexiva (Strathern 1987), um debate que permite completar a caminhada para dentro. A questão mostra outra maneira de se refletir sobre a relação ao colocar em evidência o problema da antropologia ao construir seu conhecimento, reiterando que por meio de sua epistemologia, suas perguntas teóricas ou etnográficas os antropólogos “endossam uma visão de sociedade que está vinculada com o próprio impulso para o estudo antropológico [...] impulso [que] deriva de maneiras ocidentais de criar o mundo” (Strathern 2006: 28).

Essa outra cara da moeda reflete sobre o papel da disciplina a partir de ter a

[...] consciência da forma assumida por nossos próprios pensamentos, pois precisamos ser conscientes de nossos próprios interesses na questão (nesse caso, os interesses dos antropólogos ocidentais na análise de outras sociedades) (Strathern 2006: 45).

“Caminhar para dentro” nesse percurso da antropologia visibiliza criticamente a relação com a qual a disciplina pratica seu saber. Fabian o resume de uma forma acertada na conclusão do seu livro *O tempo e outro* (2013) ao replicar a produção da antropologia que aloca o outro sob regimes longínquos de tempo que o afastam, negando sua coetaneidade para atribuir ao presente um nós exclusivo do mundo moderno e ocidental. Desse modo, Fabian objeta o lugar da disciplina e desmascara mais um dispositivo que encobre e produz um tempo para esse outro, fazendo um chamado à antropologia para ser capaz “de demonstrar que nossas teorias sobre as sociedades alheias são a *nossa práxis* – o modo como produzimos e reproduzimos o conhecimento do Outro para as nossas sociedades –” (Fabian 2013: 179).

Ao pensar a antropologia com essas possibilidades críticas e auto reflexivas, pode-se fazer uma primeira conclusão ou imaginar uma prática antropológica na qual sua “palavra” não imponha o “silêncio” no outro. Para isso é preciso caminhar para dentro na própria produção e reconhecer que a antropologia é parte de uma técnica que geralmente se relaciona com o outro para criar conhecimento nos seus próprios termos; que muitos na sua tradição inventam um outro como se fosse, de fato, como o percebemos nas nossas sociedades, criando para ele fronteiras que os demarcam e os temporalizam; que a disciplina precisa se pensar dentro de relações históricas que a situa como uma máquina de fazer alteridades e administrar o outro; e que essa condição não terminou nem com a descolonização dos territórios nem com a distância dos centros de produção de conhecimento, continuando a repor fronteiras que rearmam um mundo que exclui esses outros como agentes e parte criativa dos mundos que compartilhamos (ver Strathern 1987; Wagner 2010; Fabian 2013).

O silêncio para escutar ao outro ou da antropologia reversa e descolonizadora

As reflexões e conexões das questões previas podem ser pensadas como as de uma antropologia que caminha para dentro, autocrítica e reflexiva. Esse percurso problematiza o lugar situado da disciplina como uma prática particular que produz alteridades, assim como seu poder e privilégio para, através do seu saber, invisibilizar e visibilizar, dividir e reunir ou, como dizem os zapatistas, as reflexões acima são as que questionam a “palavra” da antropologia como mais uma forma de impor “silêncio”.

No entanto, os questionamentos que caminham para dentro da disciplina deixam de fora um aspecto de igual importância que continua a esconder a forma de fazer relação na antropologia, isto é sua prática. Nela é regular o encobrimento do outro como parte da relação, ainda que o autor descreva detalhadamente aos sujeitos entre os que estuda, cite suas falas ou coloque seus interlocutores como coautores, principalmente pelo *locus* autocentrado da disciplina que subalterniza aos coletivos, povos ou sociedades com as que trabalham, ao torná-los visíveis unicamente como objetos de seu saber ou ainda como vítimas do mundo ao qual o antropólogo pertence.

O que permanece fora, no caminho crítico para dentro, é a agência que os coletivos e as pessoas com as quais os antropólogos trabalham têm quando se relacionam com eles desde seus mundos, suas geografias e seus tempos. Um argumento chamado pelos deslocamentos do estudo da história dos índios para os índios na história – os indígenas fazendo história e participando dela a seu modo – e que também é marcado pela etnologia que busca no ponto de vista desses outros o estatuto para a descrição das relações – levar a sério o que o outro diz (Viveiros de Castro 1999; Monteiro 2001).

Nessa perspectiva, a socióloga e historiadora Silvia Rivera Cusicanqui (2010) instrumenta bem essa posição e explica que ao negar os sujeitos coletivos que podem atuar em seus próprios termos e com seus próprios objetivos pode-se levar as críticas em princípio descolonizadoras a se neutralizar por elas mesmas, ao não levar em conta a experiência desse outro para imaginá-lo, correndo o risco, como diz Viveiros de Castro (2010: 15, tradução nossa) em outro campo de debates, de “fazer de certo pós-colonialismo teórico o estudo último do etnocentrismo”.

A prática zapatista que retomamos como espelho para pensar as práticas na antropologia, pensa o mesmo ao chamar a fazer “silêncio” “para escutar, para nos tocar, para nos saber”. Um “silêncio”

que nos termos desse movimento político não busca a ausência da relação – o isolamento – pelo contrário, busca colocar a relação em novos termos, aqueles que se relacionam e se transformam pela “palavra”, isto é reconhecer na relação com o outro o ato de transformação prática.

A condição desse silêncio para “escutar” e não tornar a “palavra” o instrumento de uma nova imposição é eloquente na prática zapatista, que ao convocar a outros movimentos e pessoas não os chamam para se unir a eles em uma entidade homogênea e única comandada pelos seus princípios, ao contrário, convocam à multiplicidade propondo que atuem “cada um segundo seu modo, seu calendário, sua geografia” – não existe um único modo de luta, nem um único lugar, nem um único tempo – pois a luta é para fazer um “mundo onde caibam muitos mundos” – os mundos são múltiplos, mas se relacionam e transformam quando as alteridades se comunicam simetricamente.

Pensar assim as relações nos leva, novamente, ao debate epistemológico da disciplina, que é também um debate ético e político. Este caminho crítico é feito pela antropologia chamada de reversa a qual imagina as perguntas da disciplina desde os questionamentos desses outros mundos e não dos seus. Criando uma analogia com o trabalho de Wagner (2010) – que defende uma antropologia que é coproduzida junto a seus interlocutores – podemos entender o “silêncio” zapatista como a escolha de um dos caminhos na disjuntiva que para essa antropologia se apresenta entre “uma experiência aberta e de criatividade mútua [...] e uma imposição das nossas próprias preconceções a outros povos” (Wagner 2010: 46).

Essa encruzilhada não pode existir numa relação onde o outro é constituído como sujeito coletivo por ser o objeto de nosso saber, manter uma sofisticação igual à do mundo ocidental ou ser vítima de nosso mundo e nesse lugar subalterno cria sua potência; a encruzilhada aparece só se reconhece na relação à agência do outro, um lugar e um *locus* em que todos os envolvidos participam de algum modo.

Reelaborando novamente junto ao argumento de Wagner (2010): se consideramos que o estudo da cultura, ou da sociedade, ou da cosmovisão, ou do parentesco, ou das relações, ou dos movimentos políticos entre outras possíveis invenções de campos de debate disciplinar (nos termos de Wagner) é a objetivação das formas de nossas relações, criadas em nossos termos, que, sob nossos conceitos e práticas elabora significados para nosso esforço criativo que chamamos de antropologia; e que como fim último a antropologia busca reconhecer nesse outro sua criatividade ao praticar, estar, fazer ou refletir sob suas categorias e práticas de seu mundo e suas relações com outros mundos então, temos que admitir uma simetria entre essas criatividades. Isto é, a antropologia como disciplina é uma forma de fazer, saber e se relacionar que encontra seu objetivo em relação a outras formas de fazer, saber e se relacionar não disciplinadas.

Aceitar na antropologia essa continuidade na produção de sentido ao relacionar mundos desloca na disciplina seu *locus* e prática de um lugar autocentrado ao da relação para desde ela produzir um lugar para todos os que formam parte do que se produz, ou melhor dito coproduz, como antropologia com objetivos, propostas, propósitos, condições, contradições e sentidos que atravessam, ou deveriam atravessar, a própria relação ao construir ou inventar as categorias de comunicação e tradução, e assim, como diz Wagner (2010), não usurpar o direito de criar do outro e tornar seu modo de vida subordinado ao nosso.

Considerando isso relevante podemos chegar a uma segunda conclusão: praticar o “silêncio” na antropologia, isto é “escutar” é um caminho que pode levar a descolonizar a “palavra”. O anterior

acontece porque o “silêncio” na antropologia, nos termos zapatistas, é uma condição prática, epistemológica e política, que busca desencobrir as relações de poder permanentemente encobertas nos dispositivos conceituais e nas narrativas da disciplina; mais ainda, ao desencobrir as relações de poder, com o “silêncio” como forma de relação e transformação, escolhemos a simetria aceitando, nos termos de Viveiros de Castro (2010: 15, tradução nossa) que “as sociedades e as culturas que constituem o objeto da pesquisa antropológica influem, ou para falar claramente coproduzem, as teorias sobre a sociedade e a cultura a partir dessa pesquisa”.

Assim, reconhecer a relação e levar até suas últimas consequências ser atravessado pelos sentidos que se encontram e se transformam quando se faz essa antropologia nos permite cruzar fronteiras e deixar cruzá-las. Praticar tal antropologia pode levá-la a ser uma “teoria-prática” que colabore em anular a “violência epistêmica” e crie um saber e uma prática para a “descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro 2010: 14; Castro-Gómez 2009).

A palavra para atravessar o outro e o silêncio para nos escutar ou do questionamento da antropologia como disciplina

Os caminhos anteriores que buscamos relacionar, cada um a seu modo, na sua geografia e em seu tempo, com perguntas e interlocutores diferentes, pode levar a antropologia a repensar suas práticas, suas categorias, suas metodologias e acredito também suas posições políticas, para produzir o que os zapatistas propõem: “um mundo onde caibam todos os mundos”, um mundo multiplicado em tempos, geografias ou como se diz ultimamente na antropologia: multiplicado em ontologias.

No entanto, o que se pode categorizar com atravessar e ser atravessado na relação não é uma prática simples que se resolve escolhendo um novo marco teórico nem é uma fórmula feita, já que depende da prática e como aponta certamente Rivera Cusicanqui (2010: 70-71, tradução nossa), depende da “descolonização de nossos gestos, de nossos atos, e da língua com que nomeamos ao mundo”. Um esforço que significa não unicamente a transformação das perguntas, mas o modo de produzi-las, isto é, o modo de fazer relações.

Para entrar com algum detalhe à encruzilhada que aponta esse caminho simultâneo entre “caminhar para dentro” e o “silêncio” para escutar ao outro e nos transformar, podemos “escutar” e nos deixar atravessar por algumas das questões dos Tupinambá de Olivença. Eles são sempre outros, com fronteiras atribuídas e questionadas, chamados em diferentes momentos pela sociedade “envolvente” de “Tupinikin”, “Kamakã”, “Tabajara”, “Tupis”, “Tupinaguês”, “Índios”, “Caboclos”; nas suas palavras: “Índios de Olivença” e agora “Tupinambá”⁹.

O contexto em que os Tupinambá de Olivença se tornaram de interesse para a antropologia foi quando, num lugar considerado pelos mesmos antropólogos sem indígenas, eles demandaram seu direito a uma Terra Indígena, adentrando-se ao mundo do reconhecimento dos direitos das populações tradicionais no Brasil. Um espaço em que a disciplina antropológica tem um papel importante e através do qual pode mostrar algumas das disjuntivas antes apontadas.

⁹ O último etnônimo é a objetivação de seu longo processo político frente ao lugar conferido a eles como coletivo subalternizado no contexto da formação nacional e do Brasil atual (Mejía 2012).

Neste mundo dos reconhecimentos, o lugar de saber/poder da disciplina é notório. Através do conhecimento empoderado da história e da antropologia na legalidade do Brasil, as disciplinas detentoras do saber do tempo e do diferente mantêm a posição jurídica de produzir os “laudos antropológicos e históricos” com os quais se visibiliza ou invisibiliza aos indígenas, e em casos como os dos Tupinambá de Olivença, chamados de emergências indígenas ou etnogêneses, têm ainda o poder de torná-los autênticos ou usurpadores da “verdadeira” diferença.

Nesse lugar de poder, a antropologia produz as alteridades permitidas para o Estado nação Brasileiro e antes que as práticas ou saberes dos sujeitos coletivos aos que se garante o direito de existência como diferentes, é o saber disciplinado e legítimo da antropologia o que demarca e caracteriza em laudos as fronteiras e os limites para a existência dessas coletividades, sociedades ou povos.

Dentro desse contexto os antropólogos se imaginam como os agentes que podem manejar melhor a mediação desses mundos, uma condição e escolha que os torna parte de um jogo no qual seu saber/poder se encaixa nas regras do Estado em que a alteridade se imagina estável e dentro do binômio autêntico/inautêntico. Os antropólogos que enxergam essa contradição concluem que seu dever ético é usar seu poder, jurídico e legítimo, para derivá-lo em condições de existência objetiva e subjetiva para aqueles com os quais se relaciona ao pesquisar, trazendo direitos a esses coletivos, povos ou sociedades.

Mas, é justo neste lugar de poder que começam as dificuldades de se deixar atravessar, de “escutar” ou do esforço por descolonizar nossos gestos, nossos atos e a linguagem com que nomeamos ao mundo. O problema surge na defesa dos outros nos termos desse jogo particular das alteridades, no qual a disciplina e suas práticas – políticas – reproduzem em seu saber categorias metodológicas e ideológicas – isto são formas de produzir e organizar o mundo – com as quais os indígenas com que pesquisa devem ser mostrados o mais autêntico possível para garantir direitos dentro dessas mesmas normas.

Nas regras desse jogo, a antropologia ao fazer palavra – se voltamos às categorias zapatistas – impõe o silêncio ao outro ao não levar em conta a experiência desses coletivos para imaginá-los e representá-los. Nos laudos e pesquisas se esconde, repetidamente, aquilo que nos termos do mundo dos reconhecimentos ou nos termos dominantes do autenticamente indígena tira veracidade com quem pesquisa, termos dos quais regularmente discorda, mas que se exaltam para marcar o que os torna mais “reais” e por isso com mais direitos.

No caso dos Tupinambá de Olivença o jogo de Estado das alteridades autentica acontece mediante a categoria de cultura. A importância do uso da categoria para eles é porque com ela são questionados pela sociedade nacional e regional como um movimento com demandas espúrias por não ser “verdadeiramente” indígenas ou por serem aculturados e misturados, acusados de falsidade e do agenciamento da categoria de índio para garantir um bem entendido por esses críticos como econômico: a terra.

Cultura, como categoria de embate, é também importante porque os antropólogos a usam para mostrar aos indígenas como devem ser “verdadeiramente”. No caso dos Tupinambá, no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena dos Tupinambá de Olivença (Viegas & Paula 2009: 215), os autores escrevem que demonstram com sua pesquisa “sua longa tradição Tupi”, expondo com quadros de parentesco e a localização das famílias Tupinambá a

prova de sua “tradicionalidade”, um jogo que, se jogado nas regras do Estado brasileiro, só pode ser assim para garantir o direito deles a Terra Indígena.

Nesse jogo, os antropólogos, em seu lugar de administradores da diferença, mantêm um lugar de mediação buscando conciliar as regras desses mundos através das fissuras da legalidade, mas os Tupinambá não mantêm a mesma atitude e nisso são radicais, replicando os limites que dominam o reconhecimento dos direitos indígenas, contestando o muro ou a fronteira edificada entre o que é indígena e o que não é, entre o que é autêntico e emergente, dizendo que podem ser sim indígenas independentemente de ter ou não o que é esperado para nossa imaginação¹⁰ do “verdadeiramente” indígena.

Assim, com essa prática e elaborações do que para eles é cultura, os Tupinambá contradizem os argumentos da disciplina e as categorias de toda uma tradição do pensamento que impõe como problema a questão do original, da mudança e da transformação na cultura. As respostas se fundam na experiência do que para eles é indígena: pertencer, se relacionar, o outro, nas nossas palavras o que é cultura. Experiências que se encontram longe do que é cultura no senso das ciências sociais e da legalidade da maioria dos Estados Nação, incluído o brasileiro.

O contraste desses dois sentidos sobre o que é indígena e cultura se faz inteligível nos processos de recuperação do território delimitado para ser demarcado como sua Terra Indígena, assim como nas suas manifestações públicas pelos seus direitos como indígenas, onde os Tupinambá usam repetidamente a expressão de “estar na cultura” e “ir na cultura” para apelar à importância de se apresentar com os ornamentos que para eles os fazem “parentes”, indígenas.

Essa prática que se objetiva na categoria de cultura não está relacionada com “ser” ou “ter” cultura, a qual faria mais sentido em nossos termos. O que expressa cultura como “estar” faz sentido nas formas como se experenciam na região de Olivença as relações e a socialidade, por meio das quais “estar” os torna o que são. Ou seja, estar não é uma categoria definidora nem definitiva com a qual se estabelece quem é, por exemplo, filho, mãe, da rua, da mata, bravo, mas o processo em que se traduzem certas condições de socialidade que os definem sob essa categoria.

“Estar na cultura” é assim uma categoria com a qual se define o Tupinambá, um processo em que se traduz as relações que os anunciam como indígenas no mundo dos reconhecimento das populações tradicionais e indígenas. E é aqui onde ser atravessado, pelo que os Tupinambá marcam, nos coloca na encruzilhada de tornar a palavra uma nova imposição de silêncio ou o de tornar o silêncio uma relação para “escutar” e para nos transformar.

No momento em que os Tupinambá de Olivença chamam a “ir na cultura” num encontro ou num protesto: desenham o corpo com jenipapo, penduram colares de sementes e brincos de penas, colocam cocares na cabeça e portam tangas e lanças. Para uns, a prática Tupinambá sobre seus ornamentos permite questioná-los na sua autenticidade, isto porque cultura para

¹⁰ Ao dizer “nossa imaginação”, busco criar uma tensão entre pensar a cultura como uma definição canônica no debate da antropologia que em geral é apresentada como algo aprendido que se socializa, que cria identificações para significar ao mundo e dá sentido as relações, as coisas, aos objetos, que forma parte de uma trajetória pessoal e coletiva; e a cultura como invenção (Wagner 2010) ou fundada na relação e na coprodução, isto porque na medida que o especialista usa a categoria de cultura para as pessoas, as pessoas inventam uma categoria de cultura para ele.

eles é algo que se aprende, se socializa, cria identificações que significam o mundo e dá sentido as relações, as coisas, aos objetos que forma parte de uma trajetória pessoal e coletiva.

Assim, a perda dessas relações, e principalmente dessas formas e objetos, é perder os sentidos que os identificam. Uma lógica na qual a recuperação da cultura é um processo de re praticar, refazer e reagentiar as relações que voltam a identificá-los com as trajetórias pessoais e coletivas que os socializam e torna significativo o mundo vivido.

Partindo desse pressuposto, ou suposto dado da cultura, a ausência de uma cultura original, tradicional, verdadeira ou anterior, pode levar a duas possibilidades: a de uma gênese (social ou étnica) ou a da falsificação, essa última com mais duas vertentes, a da falsificação legítima para um fim maior – por exemplo o da emancipação do outro e o subalterno – ou a da ilegítima – a do engano para tirar proveito.

Sob esse sentido de cultura, o julgamento sobre os Tupinambá parte, primeiro, do suposto dado que eles perderam sua cultura por não usar diariamente ornamentos, vestimentas ou uma língua ameríndia, o que nesses termos os tornaria indiscutivelmente indígenas; e segundo, que eles estão ou recuperando-as ou usando-as para conseguir a terra. Essas também são as principais caracterizações e conceitualizações que a antropologia e a história oferecem a favor e contra a demarcação da Terra Tupinambá.

Mas os Tupinambá estão falando uma coisa diferente. Para eles a cultura está ali e não se perde sempre que existam os lugares onde a cultura se produz e se pratica, como é com a mata e as roças, na cultura se “está” ou não. É por isso que quando alguém mora na roça e se desloca à cidade, ao praticar uma vida da cidade a pessoa se torna o que chamam um “índio de rua”, mas ao voltar à roça pode ele se tornar ou “estar” novamente “índio de roça”, e nisso não existe nenhuma recuperação, só o “estar” ou manter práticas que ao praticá-las os torna.

Nessa forma de entender o que é cultura não existe a possibilidade de falsidade ao usar um cocar ou uma tanga. O objeto não se coisifica e é a objetivação da relação, aliás, é a própria relação, e nesse sentido é suficiente o uso do objeto para que algum Tupinambá entenda que o saber fazê-lo e usá-lo é o que os distingue como Tupinambá.

Retorno aqui ao problema da prática antropológica que coloquei como espelho da prática zapatista: o da encruzilhada de tornar a palavra – a relação – uma prática para impor silêncio ou fazer “silêncio” para “escutar” e nos transformar – nos fazer novos – e imaginar, com essa última opção, uma antropologia que atravessa e é atravessada, e que assim leva consigo as consequências epistemológicas, práticas e políticas de suas próprias transformações.

Como conclusão, e pensando metafóricamente desde os Tupinambá, a antropologia pode continuar a mostrar, numa espécie de arqueologia cultural do passado e do presente, que os indígenas são parte de uma antiga tradição, até milenar, e que concebem e praticam seu mundo de forma bastante sofisticada, abonando com essas representações aos diacríticos da diferença que garantem suas terras e com elas um espaço para sua existência objetiva e subjetiva – talvez esse seja o dever e fardo ético da antropologia que está no poder.

Mas também a antropologia pode renunciar a esse poder e questioná-lo ao assumir que as regras do jogo onde se reconhece aos Tupinambá como diferentes são violentas, usando o silêncio para escutar e nos deixar atravessar pelos mundos e as questões que os sujeitos coletivos

colocam ao que compartilhamos ao nos relacionar, como os Tupinambá fazem com a categoria antropológica de cultura e identidade. O segundo caminho – penso – permite rearmar práticas e categorias que desencobrem as relações deslocando o *locus* autocentrado da disciplina, também permite recolocar o sentido político da antropologia ao mostrar reflexiva e criticamente como o mundo ao que pertence inventa, captura e delimita as alteridades, assim como deixa que a imaginação desse outros se imagine, nos imagine e imagine o mundo que compartilhamos; isto – quem sabe – esteja na direção de uma prática descolonizadora que contribua para criar “um mundo onde caibam muitos mundos”, como os zapatistas propõem.

Referências

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2005. “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”. In: E. Lander (org.), *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. PP. 169-186.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. 2007. “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/ Siglo del Hombre Editores. pp. 9-23.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONÁRIO INDÍGENA. COMANDÂNCIA GERAL DO EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. 1995. 12 de outubro de 1995. México: Comité Clandestino Revolucionário Indígena. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/10/12/hoy-12-de-octubre-hace-503-anos-que-nuestra-palabra-y-nuestro-silencio-empezaron-a-resistir/>>. Acesso em: 30 nov. 2015a.

_____. 2003. *A la organización político-militar vasca Euskadi Ta Askatasuna (ETA)*. México: Comité Clandestino Revolucionário Indígena. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/01/09/respuesta-a-la-organizacion-politico-militar-vasca-euskadi-ta-askatasuna-eta/>>. Acesso em: 30 nov. 2015.

DUSSEL, Enrique. 1992. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*. Santa fe de Bogotá: Ediciones Antropos.

_____. 2005. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In: E. Lander (org.), *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 55-70.

ESCOBAR, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Envión Editores.

FABIAN, Johannes. 2013. *O Tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Vozes.

- GROSGOUEL, Ramón. 2007. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. In: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/Siglo del Hombre Editores. pp. 63-78
- LANDER, Edgardo (org.). 2009. *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- MEJÍA, Ernenek. 2012. “*Estar na cultura*”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no Sul da Bahia. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- MONTEIRO, John M. 2001. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese Livre-Docência, Universidade Estadual de Campinas.
- QUIJANO, Anibal. 2005. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: E. Lander (org.), *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 227-278
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- STRATHERN, Marilyn. 1987. “The limits of Auto-Anthropology”. In: A. Jackson, *Anthropology at home*. London: Tavistock Publications. pp. 16-37.
- _____. 2006. *O gênero da dádiva problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: UNICAMP.
- VIEGAS, Susana M.; PAULA, Jorge L. 2009. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Tupinambá de Olivença*. Ilhéus: FUNAI.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. “Etnologia brasileira”. In: S. Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira: 1970-1995*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS.
- _____. 2010. *Metafísicas caníbales líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- WALLERSTEIN, Immanuel M. 1979. *El Moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- WOLF, Eric. 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recebido em Abril 10, 2015
Aprovado em Janeiro 26, 2016