
UM HORIZONTE REAVISTADO

A outra margem do Ocidente — *vários autores (org. Adauto Novaes)*. São Paulo: Minc-Funarte/Companhia das Letras, 1999, 526 pp.

Renato Sztutman

Debates interdisciplinares sobre o ser e o devir das sociedades ameríndias são sempre bem-vindos, principalmente num momento como este, em que o Brasil prepara-se para uma festa em ocasião dos 500 anos de encontros e desencontros com elas. Tal é o caso desta coletânea dirigida ao público mais amplo, organizada por Adauto Novaes, que reúne

artigos de antropólogos, filósofos, historiadores, indigenistas e ativistas nativos — intelectuais no sentido largo da palavra, que vêm construindo com seriedade um conhecimento fundado na diferença, na idéia de que é possível compreender culturas distanciadas espacial e temporalmente. *A outra margem do Ocidente* teve origem no ciclo de conferências homônimo realizado no segundo semestre de 1998 e é também o segundo volume da série "Brasil 500 anos: experiência e destino", que já contou com *A descoberta do homem e do mundo*, lançado em agosto de 1998.

A coletânea nos reenvia a uma dúvida — quem são e o que pensam afinal essas populações? — e também a uma dívida — nosso sistema de

pensamento e nossa civilização devem muito àquela experiência de encontro desencadeada nos idos 1500 e que continua a se atualizar. O Ocidente (a coletânea rompe com as fronteiras brasileiras) alterou, subjugou e muitas vezes suprimiu as expressões sociais das populações encontradas, mas isso não quer dizer que sua filosofia, suas certezas e seus modos de vida não tenham sido radicalmente abalados nos confrontos e estranhamentos em relação a essa "gente toda nova", para usar uma expressão do filósofo seiscentista Etienne de La Boétie.

Como ler esse encontro, passado e presente, fatídico e fascinante, entre índios e ocidentais? Tal questão costura o debate que se faz notar pelo conjunto bastante heterogêneo de 28 artigos, debate sobretudo entre as diferentes disciplinas e autores apegados às suas lentes específicas. Interessante oportunidade para que a antropologia — que muitas vezes reivindicou para si o título de "ciência das sociedades primitivas" e se constituiu como lugar privilegiado para falar dessas sociedades — coloque-se em uma arena interdisciplinar e absorva para sua reflexão dados que escapam de sua competência. A filosofia, representada entre outros por Marilena Chaui e Sérgio Cardoso, oferece nesse sentido um mapeamento do impacto da idéia de "índio" para os sistemas de pensamento particulares ao Ocidente. A presença de historiadores, como Ronaldo Vainfas e Serge Gruzinski, e críticos literários, como Leyla Perrone-Moisés e Alcir Pécora, é uma grande contribuição, por meio da análise de documentos, para a compreensão dos meandros e desfechos dos contatos e negociações entre índios e europeus. Desse embate de lentes analíticas devemos concluir que o consenso sobre a situação das populações indígenas e o sentido dos encontros permanece por fazer. E se a dúvida persiste, é preciso extrair daí debates relevantes para o quadro atual das chamadas ciências do homem. Examinemos brevemente alguns deles.



Uma leitura recorrente com que nos deparamos é aquela que lê o encontro dos índios com a sociedade ocidental na chave do "mau encontro", ou seja, como algo que coloca em xeque o que há de mais primordial na vida pré-colombiana: a liberdade de viver sem subordinar-se a um poder único centra-

lizado. Na esteira do Pierre Clastres de *A sociedade contra o Estado*, esse ponto de convergência entre antropologia e filosofia, autores como Marilena Chaui ("Mau encontro"), Jean-Michel Rey ("O princípio da tirania") e Michel Abensour ("Hannah Arendt, o totalitarismo e a servidão voluntária") recuperam o pensamento de La Boétie para refletir sobre a liberdade originária dos povos indígenas, essa "gente toda nova" ainda não corrompida pelo Estado. Esse filósofo explica a subordinação dos homens ao Estado pela sua condição de "servidão voluntária", pelo processo de doação contínua do poder em favor do tirano, cessão que é ao mesmo tempo um gesto de abandono, ato de *esquecimento*. Os habitantes do Novo Mundo encarnam para La Boétie a figura dos homens livres por excelência, que se relacionam sob a forma da amizade (forma superior de viver, segundo Aristóteles) e resistem à emergência do poder que transcende a sociedade. Para La Boétie a liberdade se define pela pluralidade humana, o "todos-uns", irremediavelmente frágil e que portanto está sujeito a transformar-se em seu contrário, o "todos-Um". "Longe de declarar os homens subjugados por natureza, La Boétie, a exemplo dos trágicos gregos, chama a atenção para a fragilidade do bem — no caso, a liberdade", afirma Abensour (p. 498). Nesse sentido, a liberdade originária que conhecem os selvagens seria igualmente frágil e, uma vez subjugada, poderia se converter em seu reverso, a servidão. O fantasma que o Ocidente representa para os índios consistiria justamente nessa possibilidade de reversão e desnaturação.

Para Marilena Chaui, o mau encontro reside no momento em que a submissão dada pela contingência é feita necessidade pela Fortuna. A servidão voluntária torna-se assim expressão da necessidade natural, da justiça cósmica, da vontade de Deus e da condição legítima de conquistados. Segundo a autora, essa "gente toda nova" revela-se incapaz de se subjugar à servidão voluntária — não pode viver senão sob a forma da liberdade. Sua supressão pelo Estado etnocidário representa o desaparecimento da humanidade racional e livre e aponta também para a "humanidade enquanto tal" em sua universalidade originária. Essas gentes, escreve Chaui, "não são o Outro, são o humano nos homens. Não são o Mesmo, são o humano tornado Outro para si mesmo" (p. 471).

De La Boétie passamos a Jean-Jacques Rousseau com o artigo de Sérgio Cardoso ("Variações em



torno da felicidade dos selvagens"), no qual encontramos novamente a preocupação em pensar o homem antes de seu corrompimento: o mal aqui provém da própria sociedade e não da emergência do Estado. No segundo discurso de Rousseau, mais conhecido como "Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens", os selvagens são apresentados de maneira idílica — "livres, sadios, bons e felizes". Como em La Boétie, a questão para Rousseau consiste em pensar o originário para diferenciá-lo do artificial e estabelecer os parâmetros que permitam aos homens avaliar seu distanciamento das normas da natureza e "a espessura da corrupção de [seu] artifício" (p. 362). O selvagem viveria em si mesmo e no presente segundo necessidades naturais; o civilizado, por sua vez, viveria fora de si e para o futuro de forma absolutamente dependente em relação aos outros. A questão da alteridade em Rousseau é apreendida como anterioridade: o Outro é tomado como espelho do Eu em sua forma primeira. Os ocidentais estariam assim marcados por um enorme esquecimento de que foram algum dia semelhantes àqueles selvagens e de um estado em que conheciam a plena liberdade. Estamos pois diante de uma tradição filosófica cara ao Ocidente, que busca apreender o Outro dentro de um universo cuja medida é dada em analogia ao próprio Eu.

É nesse sentido que Sérgio Paulo Rouanet ("O mito do bom selvagem") afirma que "os selvagens encarnam filosofias européias" (p. 433), na medida em que servem como alegoria de uma humanidade primordial perdida. A filosofia dos séculos XVII e XVIII teria assim fundado o mito do "bom selvagem" privado de sua liberdade natural e desnaturado pela sociedade ocidental, uma figura que deveria ser buscada mesmo que unicamente por meio de devaneios. Rouanet segue afirmando que a própria fundação da antropologia não pode ser dissociada desse mito; segundo ele, o próprio relativismo cultural, postura política e teórica sustentada por idéias de pluralismo e tolerância, seria de certo modo uma teoria antropológica do bom-selvagem, uma vez que impõe uma lógica em que "não há padrões transculturais de julgamento moral" (p. 431). Disso não escapariam nem as obras de Claude Lévi-Strauss e de Pierre Clastres, que, ao lado das de Rousseau e La Boétie, teriam inculcado à nossa sociedade a culpa de ter se afastado do estado selvagem, da humanidade em sua plenitude¹.

Leyla Perrone-Moisés ("Essomeriq, o venturoso carijó"), na contramão das discussões precedentes, se propõe a narrar um "bom encontro", aquele que se deu entre um capitão francês, Gonneville, e um índio carijó, Essomeriq. Esse último fora levado a Paris por Gonneville e em seguida por ele adotado. A partir desse exemplo a autora vislumbra a alegoria de um encontro amigável e igualitário entre dois mundos e a possibilidade de comunicação apesar e em virtude da diferença. O carijó adotado pelo capitão francês que deixa sua terra natal e constitui família na França deve ser pensado como infeliz? É possível valorar a experiência sem estar ciente das expectativas dos nativos eles-mesmos? A provocação da autora é bastante pertinente, embora seja o caso de Essomeriq por demais incomum. Ela situa sua leitura do fenômeno do encontro, história alegórica, simbólica e instigadora de reflexão, como apoiada em uma sensibilidade cara ao fim deste século — faz referência sobretudo ao tal relativismo cultural e à noção de "respeito à alteridade" que passam a freqüentar a pauta dos projetos de cunho público e nacional. Na sua perspectiva, o relativismo aponta menos a figura problemática do "bom selvagem" que a possibilidade de pensar os índios como sujeitos responsáveis e donos de seu próprio destino e as suas culturas como compatíveis com o movimento incessante de modernização.

Voltemos brevemente ao crepúsculo do século XX, para o qual Carlos Alberto Ricardo ("A demarcação das terras e o futuro dos índios no Brasil") vislumbra um horizonte otimista, ao menos quando se refere ao futuro das populações indígenas no Brasil. Para ele, não é possível negligenciar seus ganhos com a Constituição de 1988, expressos pelo rompimento com a tradição assimilacionista, pela conquista de um novo estatuto dos direitos originários sobre a terra e por um capítulo especial para os direitos indígenas (cuja maior virtude é a garantia da demarcação de terras), ainda que a Carta tenha

(1) As afirmações de Rouanet me parecem um pouco exageradas principalmente com respeito à obra de Lévi-Strauss. Os relatos apaixonados sobre o modo de vida nambiquara em *Tristes trópicos*, aos quais se refere o autor, estão muito mais próximos do olhar do Lévi-Strauss romancista que do Lévi-Strauss propriamente teórico. Afimar que os nambiquaras perecerão diante do contato com os brancos seria, teoricamente falando, uma proposição etnocêntrica que esse autor não poderia abraçar.

deixado muitas lacunas (ver a esse propósito o artigo "Da tirania à tolerância", de Carlos Frederico Marés, curiosamente o atual presidente da Funai, que problematiza criticamente as categorias jurídicas empregadas aos índios). Segundo Ricardo, o lugar do Estado para assegurar esses direitos originários tornou-se fundamental e deve ser reivindicado: "É imprescindível contar com uma clara política compensatória por parte do Estado, que faça valer na prática os direitos constitucionais, garantindo não somente as demarcações de terra, mas também os serviços diferenciados, ainda que básicos, de saúde e educação, e que valorize estrategicamente a sociodiversidade nativa e sua correlação com a biodiversidade" (p. 357). O que se tem em vista é a fundação de um novo indigenismo firmado em um regime de parcerias com os próprios índios e outras organizações da sociedade civil, como as não-governamentais, dentre as quais o Instituto Sócio-Ambiental (ISA), presidido pelo autor (um ativista que há mais de vinte anos acompanha os percursos da causa indigenista). O quadro apontado por Ricardo abre uma nova perspectiva de leitura do encontro: a possibilidade de interlocução por meio da construção de canais de diálogo e esquemas de parceria entre índios e brancos.

Um horizonte de diálogo entre o Estado e as sociedades indígenas — estandarte de um certo indigenismo que se propõe confiantemente como mediador — nos coloca diante da revisão de determinadas convicções: nem o Múltiplo sucumbiu ao Um, nem o Um deixou de sê-lo pelo Múltiplo. Os dados apresentados por Ricardo nos permitem perceber, no mais, que a lógica da sociedade civil e a da indígena não são definitivamente excludentes; pelo contrário, podem justapor-se em certos planos sem que isso signifique a aniquilação de uma das partes, tampouco a supressão de toda a desigualdade entre elas. Para além dos bons ou maus resultados, é interessante perceber as ambivalências e jogos de interesse a que estão submetidos todos esses processos de interação entre agentes estranhos uns aos outros.



Um tema bastante recorrente é o movimento de conversão dos índios pelos missionários europeus. Patrick Menget ("A política do espírito") propõe que se pense a afinidade entre categorias cristãs e

indígenas em vez de partir do princípio de que elas são absolutamente excludentes — foi por reconhecer semelhanças entre a cosmologia indígena e a européia que os missionários puderam criar homologias entre categorias, por exemplo, entre *anã* (espíritos da floresta) e o diabo. Veja-se a propósito dessa discussão o artigo de Frank Lestrignant ("À espera do outro") sobre os relatos de André Thevet, que forçavam homologias entre os heróis civilizados bíblicos e aqueles da mitologia tupinambá. Para Menget, o êxito da conversão deve não obstante ser posto à prova, uma vez que não pode ser medido apenas por evidências empíricas e discursivas. Apesar de reconhecida a afinidade que une a religião nativa à cristã — principalmente no que se refere à idéia de corporeidade da alma (anterior no cristianismo à separação entre corpo e alma proposta por Descartes) —, a primeira revela-se irredutível ao princípio de subordinação do corpo à alma. O projeto de catequese não teria atingido plenamente seu objetivo dada a "incapacidade da alma indígena para sobreviver à domesticação de seus corpos, mostrando assim que, afinal, eles concebiam de maneira diferente dos ocidentais a hierarquia alma-corpo, ou, mais simplesmente, que não aceitavam tornar-se os corpos movidos pela alma de seus senhores" (p. 179).

A temática da conversão assim apresentada nos leva para muito além da perspectiva do bom ou do mau encontro; não há razões nem históricas nem estruturais para acreditar em um desfecho inevitável. Em um determinado momento o que era tido como sintonia, a criação de um sistema de equivalências de categorias, pode se converter em grandes mal-entendidos culturais, pois estamos de fato nos referindo a um campo fundado por um embate entre cosmologias — teorias do mundo — bastante diversas. É nesse sentido que Juan Carlos Estensoro ("O símio de Deus") se refere a um duplo movimento inerente ao movimento de cristianização: fusão/assimilação e rejeição/separação. A afinidade vislumbrada em um certo momento entre índios e cristãos pode se transpor, sem muitas dificuldades, a um estado crítico de hostilidade. No encontro, amizade e inimizade não são destinos certos, mas posições passíveis de serem intercambiadas.

Essa oscilação pode ser verificada no discurso produzido pelos jesuítas seiscentistas em suas cartas altamente retóricas à Coroa portuguesa, tal como

sugere o artigo de Alcir Pécora ("Cartas à segunda escolástica"). O índio descrito por Pe. Manuel da Nóbrega, de quem se ocupa o autor, encarna a figura do ambíguo: as suas práticas são decididamente más mas não o são as suas índoles. A tarefa da conversão consiste portanto na remoção dos maus costumes entranhados na alma, que dificultam a visão de sua "brancura" original naturalmente disposta aos caracteres cristãos. A tópica da igualdade defendida pelos jesuítas estaria sustentada na missão de inscrever nas almas selvagens uma marca de devoção capaz de estreitar a relação entre índios e brancos. A proposta da conversão sob esse prisma não seria senão a do retorno do índio à sua própria natureza original, "adiada pelo longo hábito de seus pecados" (p. 395).

Mas justamente pelo aspecto "inconstante" dos selvagens, que imprevisivelmente organizavam reações e revoltas contra os missionários — ver a respeito os artigos de John Monteiro ("Armas e armadilhas") e de Ronaldo Vainfas ("Nossa Senhora, o fumo e a dança") —, a política de conversão não poderia limitar-se à via amorosa, devendo lançar mão da via da experiência por medo, ou seja, fazer uso da força física para sujeitar o indígena. Da tópica da igualdade passava-se à "tópica da servilidade da gente do Brasil". Segundo Pécora, seria possível aproximar o mesmo Nóbrega que pregava a boa índole dos selvagens ao Sepúlveda do *Tratado sobre as justas causas da guerra contra os índios*. Com Nóbrega, a continuidade da missão implicava a solicitação de providências à autoridade competente e estas não raramente redundavam em ações violentas. Um esforço de aproximação via catequese culminava na alternativa radical do extermínio físico; em outras palavras, a política cristã revelava-se tão inconstante quanto aquela que ela mesmo atribuiu aos nativos.

Retornemos ao argumento de Patrick Menget acerca dos pontos de convergência entre a ontologia cristã e a dos selvagens e da recuperação do ponto de vista dos alvos da conquista. Tudo se passa como se os nativos estivessem "abertos" à experiência do cristianismo, como se elementos da cultura ocidental encontrassem um lugar em suas cosmologias e fossem por elas redimensionados. Muitos estudos recentes em etnologia indígena (dentre os quais os de Menget) têm se debruçado sobre o tema da "abertura ao outro", ou seja, de como o novo, o estranho, entra no mundo de

maneira menos desordenadora que edificante². Muitas vezes tomamos — de modo por certo etnocêntrico — as sociedades indígenas em seu aspecto monádico, reproduzindo a fórmula clássica da sociedade primitiva fechada, sagrada e tradicional. Sob esse prisma, tudo que vem de fora lhes seria prejudicial, uma ameaça por vezes fatal à sua harmonia interna. Essa visão, impregnada pela idéia de mau encontro, pode ser contrariada por etnografias que, se não tratam diretamente do contato com os brancos, se dispõem a demonstrar que essas sociedades não são jamais fechadas em si mesmas, antes revelam uma dinâmica interna particular e uma vasta trama de relações intra e intergrupais.

Menget conclui que a figura do estranho, do distante, é uma peça fundamental para a produção da memória dos grupos indígenas. Em "Entre memória e história", outro artigo publicado nessa mesma coletânea, ele propõe a revisão do rótulo de "sociedades frias" para as sociedades ameríndias e afirma ser possível pensar uma forma de historicidade desvelada pela memória das relações entre diferentes grupos indígenas. Muito antes do "contato" com o mundo dos brancos, os diversos grupos indígenas travavam contatos entre si, transformando-se mutuamente. Em outras palavras, não que eles desconhecêssem o sentido da história; ao contrário, construam-no de acordo com sua experiência da alteridade. Menget toma o exemplo dos Ikpeng do Alto Xingu, para quem a produção da memória está sempre atrelada às relações com o mundo exterior: "Os Ikpeng recorriam ao Outro [...] para construir sua identidade coletiva, combinando aquisições materiais, seres vivos, elementos conceituais (os nomes) e objetos simbolicamente elaborados, tudo isso proveniente de fora" (p. 160). O cerne da existência para os Ikpeng, acrescenta Menget, consiste na guerra, movimento centrífugo, busca no exterior de um nexo para a vida social. São os cativos de guerra que fornecem aos Ikpeng seus nomes próprios, únicos bens transmissíveis (todos os demais são destituídos com a morte de um homem). Ou seja, o que é reconstituído como memória desse grupo é na verdade um dado colhido na relação com a exterioridade — a memória é

(2) Esse é o tema, por exemplo, de *História de lince*, livro em que Lévi-Strauss reconcilia suas *Mitológicas* com o problema da história entre as sociedades ameríndias.

sempre orientada para fora, implica menos um voltar-se a si próprio que um projetar-se.

O tema da centralidade da guerra entre os ameríndios é retomado no artigo de Carlos Fausto ("Da inimidade: forma e simbolismo da guerra indígena"), revelando um esforço em propor generalizações. O caminho de Fausto vai ao encontro do de Menget, na medida em que busca um modelo nativo de produção da sociedade orientado para o exterior. Para Fausto, trata-se de pensar uma economia generalizada de produção de pessoas por meio da destruição de pessoas, ou seja, é por meio da morte — sacrifício — do inimigo que a sociedade indígena acredita construir sua identidade. A guerra ameríndia seria, nesse sentido, um ato de *"life-giving"*: ela transforma a predação projetada para fora em uma produção de parentes que sedimenta as relações internas. À diferença da guerra de conquista praticada pelos europeus, que se apropria dos corpos como força de trabalho abstrato e de riquezas cujo valor preexiste à sua apropriação, "na guerra ameríndia os corpos de inimigos são antes suportes para um trabalho de produção social de pessoas (e não meios para produção de bens), e os objetos adquirem valor no próprio processo de sua absorção" (p. 274).

Ambos, Fausto e Menget, partem de etnografias particulares em busca de uma generalização, uma certa metafísica ameríndia fundada na guerra. Menget se ocupa em investigar aquilo que poderíamos chamar de historicidade indígena, um modo de apreender a história distinto daquele empreendido por um historiador preocupado em acompanhar a sucessão de acontecimentos ou de um filósofo que busca nessas sucessões a expressão de um espírito universal. O motor dessa historicidade residiria justamente na produção de uma memória das guerras que se constrói por meio de elementos exógenos e que indica um movimento incessante voltado a essa mesma exterioridade. Disso decorre, no argumento de Fausto, o fato de a inimidade revelar-se uma categoria fundamental para a constituição dessa metafísica.

Essa etnologia preocupada em desvelar sistemas metafísicos nativos traz de volta o tema da grande diferença entre o pensamento indígena e o ocidental. Se toda sociedade está em alguma medida "aberta ao outro", e isso já ensinavam as *Estruturas elementares do parentesco*, nem todas fazem dessa abertura o sentido de seu ser social. Dito de

outra forma: se o Ocidente insistiu em políticas de homogeneização cultural, tendo tomado a diferença como ameaça de constituição da identidade e apostado em uma interioridade coesa dotada de fronteiras definidas (asseguradas sobretudo pela ideologia do Estado nacional moderno), as populações ameríndias parecem privilegiar "filosofias de alteridade" que enfatizam a necessidade de outrem na constituição de seu espaço social, menos caracterizado pelo estado de diferenciação interna que pela dispersão e fragmentação e pela projeção de sua estrutura social na exterioridade³.

O debate em torno dessas filosofias de alteridade ganha novos ares com a discussão desenvolvida por Philippe Descola ("A selvageria culta") a respeito das relações entre homem e natureza na região amazônica. Deparamos então uma nova descontinuidade entre os ameríndios e nós, sobretudo, porque eles formulam o problema de suas relações com a natureza em termos sociais, enquanto nós opomos o domínio da natureza, reino da pura objetividade, ao domínio da cultura, lugar do exercício da subjetividade. Descola parte de sua experiência com os índios Achuar, subgrupo Jivaro (Amazônia peruana), para quem animais e plantas possuem uma alma semelhante à dos humanos, ou seja, possuem, por trás de seus disfarces corpóreos, uma certa consciência reflexiva e são dotados de intencionalidade. A relação entre não-humanos e humanos, natureza e cultura, pensada habitualmente em sua descontinuidade, se apresentaria entre essas populações de um modo contínuo: "O que chamamos de natureza não é aqui um objeto a socializar, mas o sujeito de uma relação social; prolongando o mundo familiar, ela é verdadeiramente doméstica até em seus redutos mais inacessíveis" (p. 118).

O autor incorpora em suas reflexões a noção de "perspectivismo ameríndio" desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro: um sistema de pensamento

(3) Faço referência aqui à etnologia indígena tal como ela vem sendo pensada por autores americanistas como Eduardo Viveiros de Castro, Joanna Overing e Philippe Descola.

(4) Viveiros de Castro se debruçou sobre o "perspectivismo ameríndio" em "O mundo como afeto e perspectiva", conferência que integrava o ciclo que deu origem a essa coletânea. Infelizmente, não foi publicada. No entanto, grande parte dos argumentos contidos naquela exposição encontra-se publicada em "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2(2), 1996.

que toma não-humanos e humanos em um mesmo contínuo animado por um regime idêntico de sociabilidade. Não-humanos e humanos não são apenas reconhecidos como portadores em si de uma mesma alma, o que lhes permite a comunicação, mas como capazes de ter seus corpos metamorfoseados uns nos outros e, por conseguinte, de trocar de perspectiva. A forma visível dos corpos dos animais não é senão um disfarce que escamoteia sua constituição humana, então condição universal de todos os seres vivos. O cosmos seria animado por um mesmo regime cultural — um único espírito — porém coabitado por naturezas heterogêneas, diferentes maneiras de uns apreenderem os outros. "O referente comum das entidades que habitam o mundo não é, portanto, o homem como espécie, mas a humanidade como condição" (p. 123).

Para quem do horizonte filosófico que essa discussão possa conduzir, Descola pretende se aproximar de uma teoria propriamente ameríndia do ambiente para se contrapor aos jargões ecológicos em voga nos debates contemporâneos sobre a ética planetária. O "índio naturalista", reconhecido como parte do mundo natural, tese muitas vezes sustentada pelos adeptos da ecologia cultural e os ambientalistas emergentes, seria tomado como precursor do "índio ecologista", aquele que *por natureza* assume a tarefa de conservar a natureza. Tal proposição é consequência de uma cosmologia naturalista cara ao Ocidente, uma visão de mundo calcada no dualismo natureza-cultura, ordens tomadas como definitivamente exteriores uma à outra. O índio só pode ser considerado "naturalista" se se posiciona mais ao lado da natureza que da cultura, quando portanto não consegue se constituir como sujeito, ou "ecologista" se consegue tratar a natureza de maneira absolutamente desimplicada, ou seja, como se pudesse viver na natureza sem transformá-la, como se pudesse existir novamente como um não-sujeito. Pelo contrário, por serem "multiculturalistas"⁵, os índios podem (e talvez prefiram) acreditar que a natureza é uma das formas do sujeito e que com ela é possível travar relações sociais. O desejo de estabelecer um campo de sociabilidade fora dos limites da própria sociedade é pois transposto ao mundo natural. A selva é também culta e é na relação com ela que a vida social deve estar fundada, não meramente porque ela representa fonte de

recursos naturais indispensáveis para a subsistência biológica, mas sobretudo porque se configura em um campo de alteridade.



O discurso ecológico a que se refere Descola se revela, no mais, um mal-entendido, um encontro entre diferentes concepções do qual se pode tirar diferentes proveitos. A fala do líder Davi Kopenawa Yanomami ("Descobrimos os brancos"), transcrita e adaptada por Bruce Albert, é um exemplo de que esse discurso, quando apropriado por membros de sociedades indígenas, pode revestir-se de um conteúdo cosmológico que lhes é próprio e ao mesmo tempo constituir-se como arma política. Para Davi, a ecologia é antes de tudo uma arena política (na apreensão yanomami do termo) que abriga o embate de poderes predatórios de que ele, como xamã, deve se ocupar para controlar e restabelecer o equilíbrio. Em um caso como esse, discursos absolutamente diferentes — o cosmológico indígena e o ecológico conservacionista — podem se encontrar em determinados pontos e elaborar conjuntamente soluções para os índios e para a sociedade brasileira.

As palavras de Davi revelam-no como um "tradutor", no sentido empregado por Manuela Carneiro da Cunha ("Xamanismo e tradução") em relação aos xamãs da bacia do Alto Juruá (Acre). Para a autora, o xamã é uma figura que tem florescido nos mais diferentes contextos amazônicos em face do enfraquecimento e desmoronamento de instituições políticas e econômicas de tipo tradicional. Ele representa a "metáfora de uma posição relativa quanto ao grau generalizador do ponto de vista particular" (p. 226), ou seja, se distancia de seu local de origem e adquire prestígio justamente por possuir acesso ao mundo dos outros, de onde provém grande parte das novidades materiais e imateriais, simultaneamente fontes de perigo e poder. "Idealmente situado para encarnar o projeto de junção do local e do global", o xamã, viajante por excelência (seja essa uma viagem onírica, seja um deslocamento geográfico propriamente dito), procura reconstruir o sentido de uma experiência que lhe é estranha e inicialmente carente de significação. Seu desafio é pois transformar o desconhecido em apreensível e por isso é aquele que pode se colocar em perspectiva, assumir o ponto de vista do outro, para, em sua

(5) Ibidem.

viagem de volta, estabelecer alguma ressonância e harmonia entre o distante e o familiar, entre o mundo das mercadorias e o mundo das relações de parentesco.

Carneiro da Cunha conclui seu artigo com a defesa da diversidade cultural: "malgrado a extraordinária difusão da mídia, não existe cultura global" (p. 232). Para ela, não haveria como pensar o sistema mundial, caracterizado pelo movimento de homogeneização cultural e imposição de um esquema econômico hegemônico, senão em termos sintagmáticos. Não haveria como subjugar as diferenças culturais em nome de um modelo "global", o qual não dá conta dos problemas de construção de sentido em situações por assim dizer de fronteira, em que modelos locais não cessam de ser postos em prática. Uma vez que o sistema mundial se revela para essas sociedades como algo que carece de decodificação, há necessidade da figura dos tradutores, aqueles que podem, com suas propriedades cosmológicas, restituir o sentido da experiência a princípio inominável. Todavia, lembra a autora, como qualquer esforço de tradução, transposição de um código a outro — no caso, de um código particular a outro mais geral —, esta jamais se completa, permanece como esforço inconcluso.

A noção de tradução que Manuela Carneiro da Cunha recupera da obra de Walter Benjamin se coloca de certa forma no conjunto desta coletânea como alternativa à idéia de mau encontro que

Marilena Chaui buscou em La Boétie. A integridade postulada por La Boétie em relação aos ameríndios não nos permite pensá-los como nossos contemporâneos — sob essa ótica, sua existência seria contraditória à nossa e, nesse sentido, eles sucumbiriam diante do Estado etnocidário e da economia de mercado, máquinas de supressão da diferença propriamente ditas. Enfatizar essa propriedade de tradução, pensar os indígenas como agentes da produção de sentido (e não simplesmente como detentores de uma natureza humana incorrupta), é considerar as saídas exeqüíveis — políticas e cosmológicas — para o problema da inserção, forçada ou não, em uma situação marcada pelas descontinuidades culturais e pela imposição de um modelo econômico baseado em relações de dominação. Talvez não seja essa visada mais que um começo, algo que no entanto impulsiona a prosseguir com uma investigação que aposta na possível inteligibilidade entre *nós* e *eles*, a despeito dos mal-entendidos e desencontros que possam se dar, e que portanto não abdica do desejo de conhecer um universo distanciado, de reavistar um horizonte ofuscado. Ora, esse desejo é o mérito e a distinção de *A outra margem do Ocidente*.

Renato Sztutman é mestrando em Antropologia Social pela USP, bolsista do Cebrap e membro do corpo editorial da revista *Sexta Feira*.