



Oswald, Rosa e os xamãs: imaginando uma comunicação pelo equivoco

Oswald, Rosa and the
shamans: imagining a
communication by
equivocation

Evandro José Medeiros Laia

Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: evandro.medeiros@ufop.edu.br



Resumo

O desrespeito aos povos indígenas brasileiros mostra um olhar etnocêntrico, que reforça a história de um país inserido compulsoriamente na modernidade ocidental, no qual resistem modos de existir que possibilitam a imaginação de outros mundos possíveis. O que já aparecia tanto na proposta do Manifesto Antropófago, do poeta Oswald de Andrade, quanto na obra do escritor João Guimarães Rosa e seu encontro com o mundo sertanejo. O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro volta a estas referências quando constrói o Perspectivismo Ameríndio, tornando-se ponto de confluência da Virada Ontológica, e que pode ser tomada como um estudo da comunicação pela diferença, que chamamos neste artigo de comunicação pelo equívoco.

Palavras-chave: perspectivismo ameríndio; antropologia; comunicação pelo equívoco; diferença.

Abstract

The disrespect for Brazilian indigenous peoples shows an ethnocentric look, which reinforces the history of a country that was compulsorily inserted in Western modernity, in which still resist ways of existence that enable the imagination of other possible worlds. What already appeared both in the proposal of the Manifesto Antropófago, by the poet Oswald de Andrade, and in the work of the writer João Guimarães Rosa and his encounter with the sertanejo world. Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro returns to these references when he builds Amerindian Perspectivism, becoming a point of confluence of the Ontological Turn, and that can be taken as a study of communication by difference, which we call in this paper communication by equivocation.

Keywords: : Amerindian perspectivism; anthropology; communication by equivocation; difference.



1 Introdução

Em 24 de janeiro de 2020, o ex-presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, em entrevista sobre a criação do Conselho da Amazônia, a ser presidido pelo então vice-presidente, o militar Hamilton Mourão, fez a seguinte afirmação: "Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós. Então, vamos fazer com que o índio se integre à sociedade e seja realmente dono da sua terra indígena, isso é o que a gente quer aqui" (BOLSONARO, 2020). A fala foi feita em uma transmissão ao vivo, pela internet, como o ex-presidente fazia semanalmente em suas redes sociais. A afirmação desvela o lugar de uma comunidade imaginada, que, gerada a partir de uma sucessão de violências e tentativas de apagamento, longe da metrópole europeia, sofreu, a partir de determinado momento, uma inserção compulsória na modernidade ocidental, inventada do outro lado do Atlântico.

Embora as eleições presidenciais de 2022 tenham marcado a derrota do ex-presidente nas urnas, não marcaram o fim de um modo colonial de lidar com o outro, encarnada, na fala do ex-presidente, pela radicalidade da diferença colocada pela existência dos povos originários. Talvez por isso permaneça, por aqui, modos diversos de pensar e existir, para além e a despeito da modernidade, que oferecem a possibilidade de um retorno estratégico ao pensamento não ocidental, que o ocidente vem chamando de Virada Ontológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Bruno Latour (1994), a partir da Europa, afirmou que "jamais fomos modernos". Por aqui, afirmo, jamais fomos europeus, enredados em modos de existência que desafiam a metafísica ocidental.

Tal discussão parece ser urgente e necessária, frente à iminência das mudanças climáticas e da computação quântica, que vão alterar radicalmente o modo como vivemos e, por consequência, como nos conectamos e nos comunicamos, como explicou o antropólogo Renzo Taddei, no prefácio do livro "O jornalismo em equívoco" (MEDEIROS, 2022, p.9).

Neste contexto, seres humanos, comunicação e jornalismo serão coisas distintas do que nos habituamos a pensar, uma vez que as condições fenomenológicas sobre as quais o Iluminismo foi constituído como modelo já não mais estarão vigentes. Nas novas redes sociotécnicas em que se constituirão os processos de produção de imaginação coletiva e das convenções sociais, e de onde emergirão novas formas de experiência do mundo e da vida no futuro, as relações entre humanos e máquinas ocuparão lugar central.

A perspectiva que desloca o humano da centralidade das relações é constitutiva nas cosmovisões ameríndias e aparecem traduzidas nas observações do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015) como, por exemplo, nas passagens em que um humano é capturado por uma perspectiva animal e passa a ver os animais como humanos. Os xamãs e alguns outros têm essa capacidade, estabelecendo a conexão entre mundos, fazendo o cosmos funcionar, num modelo de tradução "que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.87), forjando uma tradução que inventa mundos possíveis, justamente porque não reduz a diferença.



A explicação sobre como funciona a comunicação na cosmopolítica indígena na América, ou seja, em um contexto tão específico, ganha extensão como conceito a partir de pistas deixadas pelo próprio Viveiros de Castro e que ajudam a construir o caminho que apresento neste texto rumo a uma certa ideia da comunicação pelo equívoco, lastreada pelo modo como uma comunicação pela diferença está desenhada nas obras de Oswald de Andrade (1976) e João Guimarães Rosa (1976). Mesmo assim, não é fácil nem seguro estabelecer paralelos com o cosmos urbano contemporâneo, por isso o cuidado orienta esta aproximação, mas não é garantia de sucesso.

2 Animismo revisitado

A ideia de que é necessário isolar o objeto a ser analisado, fundamental para o método empírico da ciência moderna, está fundada na retirada da agência do ser, recortando-o do contexto em que está inserido, quebrando o todo existente entre o conhecimento e conhecedor, de acordo com a antropóloga Nurit Bird-David (2019). Ela explica esta operação usando uma metáfora, uma conversa de um humano com uma árvore, como duas entidades com capacidade de agenciamento, o que ela chama de epistemologia relacional: só faz sentido conhecer a árvore a partir da convivência com ela no ambiente, na relação, um modelo de acesso ao conhecimento praticado em formações sociais não modernas. Para um ocidental, neste contexto, sem dúvida, é preciso uma boa dose de sonho para imaginar outros possíveis. Mas não é de qualquer sonho que estamos falando, é daqueles que realizamos acordados. O neurocientista Sidarta Ribeiro (2019) entende o sonho como um “oráculo de probabilidades”, tornando possível entender futuros prováveis tanto enquanto dormimos, quanto quando estamos acordados, numa experiência onírica que ele chama de imaginação, uma forma de consciência que nos permite simular, durante a vigília, as consequências das ações no mundo real.

Essa nova forma de consciência caracterizada por um “sonhar acordado” foi tão útil ao planejamento da guerra quanto da produção de alimentos, tornando-se força motriz de novos saberes, como a estocagem e o comércio de grãos, a engenharia de edifícios e de meios de transporte, a astronomia, a matemática e a própria escrita (RIBEIRO, 2019, p.67).

Ou seja, como modo de organizar a exploração da natureza pelo homem, este diálogo interno como método para acessar as coisas do mundo está no fundamento da filosofia platônica, a raiz do racionalismo ocidental.

O descrédito dos sonhos avançou no tempo, passando pela fundação de um humanismo antropocêntrico, e se aprofundou no século XVIII, no ápice da metafísica ocidental, encarnado no ideal da modernidade. Não era mais aceitável a partir de então tomar o sonho como base para decisões privadas e públicas. Neste momento que Jonathan Crary (2016) chama de capitalismo tardio, as relações com o tempo e, conseqüentemente, com o ver sofreram mudanças significativas. A produção, o consumo e o descarte acelerados e o aumento do tempo de trabalho constroem uma



realidade de processos de homogeneização de modos de vida. “A matéria dos sonhos são as memórias, ninguém sonha sem ter vivido” (RIBEIRO, 2019, p.17), portanto, se não vivemos experiências, não sonhamos e não imaginamos. Dormindo menos, sonhamos menos, já que a média do tempo de sono diminuiu. Mas, acordados também paramos de sonhar, já que não há tempo de ócio para imaginar, apenas tempo para produzir. Ficou mais difícil imaginar mundos possíveis para além do Ocidente, a vida dos não ocidentais, para os quais sonho e vigília podem ter significados bem próximos.

Neste ponto é preciso revisitar o conceito de animismo, retomando David-Bird (2019). A primeira definição, de acordo com a pesquisadora, aparece na obra *Primitive Culture*, de 1871, desenvolvido por Burnett Tylor em meio ao cientificismo e as descobertas do século XIX. Para ele, animismo e ciência formam uma antítese, o “primitivo” é visto com um delirante, direcionamento que inspirou amplamente as teorias antropológicas posteriores. É Claude Lévi-Strauss quem primeiro tem um olhar que aceita o conhecimento não-ocidental como uma visão completa de mundo. Mas, para isso, acaba reduzindo esta cosmologia à representação simbólica, sem questionar o dualismo do pensamento moderno, de acordo com a autora.

É sob essa perspectiva que o brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2015, p.80) define o animismo “como a ideia de que outros existentes além dos humanos são pessoas”. Este é um pressuposto fundamental do seu *Perspectivismo Ameríndio*, uma teoria antropológica fundada na ontologia de povos indígenas da Amazônia, especialmente os yanomami. Um dos aspectos dessa proposta, que segue o movimento de Virada Ontológica, na Antropologia, está na observação da relação dos povos indígenas com objetos, animais e artefatos: assim como humanos usam os objetos e entes não humanos, os não humanos, objetos ou não, também usam os humanos. Não existe separação clara e excludente entre o homem e a natureza.

3 Devorando a differença

Um século atrás, em 1922, o poeta, escritor e dramaturgo Oswald de Andrade imaginou o seu Manifesto Antropófago, lançado na Semana de Arte Moderna, junto a outros artistas. É neste texto que ele inventa a figura do bárbaro tecnizado, transubstanciação entre o homem não civilizado da floresta, o canibal tupinambá que come o inimigo, e o branco moderno europeu: daí a ideia de um retorno do moderno ao passado, mas um retorno estratégico, com vistas a devorar a diferença bárbara e regurgitar o devir bárbaro tecnizado, uma terceira coisa. O manifesto começa com a enigmática frase: “Só interessa o que não é meu. Lei do Homem. Lei do Antropófago” (ANDRADE, 1976, p.15). Muito já se falou sobre como esta afirmação é signo da estranheza de toda a obra de Oswald, mesmo entre os modernistas: um pouco na contramão das vanguardas europeias recolonizadoras do início do século passado, ele entendia que, para olhar para frente, o futuro, era preciso olhar para trás, não só criticamente, mas ironicamente, tomando os modos de vida originários



como tecnologias sociais, modos de vivência e sobrevivência. "Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro." (ANDRADE, 1976, p.16).

Andrade retoma o ritual da antropofagia entre os Tupinambá, de acordo com relatos orais e registros literários¹, no qual aquele outro, entendido como inimigo, passava por um ritual de dias, por vezes meses de convivência para, em seguida, ser comido em uma grande festa, completando o ciclo de assimilação da diferença de um modo não redutor, radical. Esta ideia está expressa, anacronicamente, no conceito de devir. O devir é uma individuação não necessariamente pessoal, de acordo com Gilles Deleuze e Felix Guattari (1992, p.176), no qual os acoplamentos materiais são apenas o ponto de partida. Estes devires integram-se a partir das condições do momento de sua formação, seja no tempo, no espaço, com pessoas, animais, objetos. São fluxos de potência produtiva, que ganham formações e sentidos diferentes de acordo com o contexto.

O escritor João Guimarães Rosa também aposta nesta subjetividade em fluxo, desconcertante para o humanismo ocidental, em toda sua obra. Aqui, lanço o olhar especialmente sobre o devir onceiro-onça, no conto "Meu tio, o Iauaretê", monólogo conduzido pelo personagem do ex-onceiro, um homem que tinha como profissão caçar onças, no sertão das Gerais, locus por excelência das histórias de Rosa. O narrador, indígena, recebe um viajante, em sua casa, para pernoitar. Depois de alguns goles de cachaça e uma boa conversa, o anfitrião começa a agir de um modo diferente, à medida que revela histórias que confundem o leitor, como por exemplo, quando pede ao visitante que o cheire para sentir se tem catinga de onça. Ou ainda, quando pergunta: "Eu sou onça, não falei?" (ROSA, 1976, p.50). No próprio título já está colocado o final da história: Iauaretê é um nome indígena para onça-pintada; ou seja, o tio é a onça.

Mas talvez o que ocorra de mais "espantoso" neste exercício não é quando entendemos isso, mas o modo como esta condição do narrador já estava colocada desde o início ali, pela série de onomatopéias usadas por Rosa. O conto termina com o visitante tirando uma arma para matar a onça (ou o onceiro).

Desvira esse revólver! Mecê brinca não, vira o revólver pra outra banda... Mexo não, tou quieto, quieto... Ói: cê quer me matar, ui? Tira, tira revólver pra lá! Mecê tá doente, mecê tá variando... Veio me prender? Ói: tou pondo mão no chão é por nada, não, é à-toa... (...) Faz isso não, faz não... Nhenhenhém... Heeé!... Hé... Aar-rrâ... Aaâh... Cê me arrhoû... Remuaci... Rêiucàanacê... Araaã...Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êeêê... êê... ê... (ROSA, 1976, p.56)

Nas palavras de Viveiros de Castro (SZTUTMAN, 2007, p.128), o conto de Rosa é um "espantoso exercício perspectivista", "a descrição minuciosa, clínica, microscópica, do devir-animal de um índio".

Devir-animal este, de um índio, que é antes, e também, o devir-índio de um mestiço, sua retransfiguração étnica por via de uma metamorfose, uma alteração que

¹ Talvez o principal deles seja o relato de Hans Staden, o mercenário alemão que no século XVI passou nove meses sendo preparado para ser devorado pelos Tupinambá, em um ponto do litoral brasileiro entre São Paulo e Rio de Janeiro, mas conseguiu escapar em um navio corsário francês. A história está no livro "Duas viagens ao Brasil", que Staden escreveu quando voltou à Alemanha.



promove ao mesmo tempo a desalienação metafísica e a abolição física do personagem – se é que podemos classificar o onceiro onçado, o enunciador complexo do conto, de “personagem”, em qualquer sentido da palavra. Chamo a esse duplo e sombrio movimento, essa alteração divergente, de *differença*, fazendo assim uma homenagem antropofágica ao célebre conceito de [Jacques] Derrida

Não é possível perceber em que ponto da história o onceiro se transforma em onça. Na verdade, temos a sensação de que tanto o onceiro quanto a onça sempre estão ali: são um só e dois, ao mesmo tempo. O trecho lembra a história de a antropóloga Aparecida Vilaça (2018) conta, em relato de Too', indígena Wari' com quem convive faz mais de 30 anos:

Algum tempo depois, já vivendo em outra localidade, o pai de Too' matou muitos macacos-prego na floresta. Segundo ela, a mãe agiu como se já soubesse o que o pai havia caçado e foi até a floresta encontrá-lo. Vendo as presas, mordeu o pescoço de um macaco, cru ainda, e bebeu todo o sangue. Logo depois ela cuspiu e Too' e as outras pessoas viram que o que saiu da sua boca não foi sangue, mas restos de chichia de milho. Para os Wari', o que nós vemos como sangue, a onça vê como chichia. A mãe de Too', tendo se identificado com as onças, passou a ter dois corpos simultâneos, um humano e outro animal, e fazia um tipo muito particular de tradução: invés de substituir uma palavra por outra, como fazem nossos tradutores, transformava, em seu corpo, uma coisa em outra. (VILAÇA, 2018, p.58)

Há muitas cosmologias na constelação de mundos possíveis na América indígena, por isso não há como tomar uma experiência como válida para todas elas. Mas é possível afirmar que as histórias de transubstanciação, de metamorfose corporal, são relativamente comuns em muitos povos. E o que importa, no final das contas, não é a magia (ou a tecnologia) de transformação, mas sim ao que este dispositivo serve: uma tradução entre mundos, uma comunicação transespecífica, entre seres que habitam cosmos diferentes, sem a redução da diferença praticada na comunicação ocidental, por excelência, uma troca orientada pelo repertório em comum e não pela diferença.

4 Tradução equivocada

A história do onceiro-onça, que conduz o conto de Guimarães Rosa integra a definição do Perspectivismo Ameríndio, no trânsito entre etnografias com os povos da Amazônia e a retomada dos conceitos de animismo e fetichismo, a partir, especialmente, de Bruno Latour, Roy Wagner, Isabelle Stengers, Gilles Deleuze e Felix Guattari. Viveiros de Castro apresenta uma cosmopolítica indígena fundada na lógica da predação, na qual a captura define o modo de estar no mundo, na esteira também da utopia oswaldiana.

Vejo o perspectivismo como um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald de Andrade, isto é, como uma arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não-índios confundidos, aos paradigmas europeus e cristãos. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos. (SZTUTMAN, 2007, p.129)

Ser capturado por um animal de outra espécie, grosso modo, é habitar este outro lugar, o devir-animal, uma roupa que se veste, uma rede na qual estão todos os entes que a fazem ser o que



é, em constante negociação. Viveiros de Castro propõe, entre outras coisas, que o ponto de vista é uma perspectiva adotada por determinado ente, durante uma relação, partindo do pressuposto de que nada é essência, tudo é construção e relação, a partir da apropriação da cosmologia ameríndia regida pela multinaturalismo, ao invés do multiculturalismo ocidental.

Ou seja, não são as culturas acessos diferentes a uma mesma natureza, mas sim as diferentes naturezas, os diferentes mundos, as perspectivas diversas que são acessos a uma mesma cultura, a uma humanidade compartilhada entre humanos e não humanos. Assim, a teoria de Viveiros de Castro torna-se ponto de confluência da Virada Ontológica, propondo usar conceitos (ou análogos de conceitos) não ocidentais para pensar o ocidente. É assim que o pensamento indígena desperta o interesse: as apostas feitas pelos grupos ameríndios ao longo da história revelam-se hoje mais adequadas à sobrevivência da espécie humana no planeta, justamente porque reconhecem a humanidade como condição compartilhada, configuração temporária que é parte de um ecossistema de possíveis e só existe em relação a. Se não há dentro nem fora, tudo o que é não humano, é humano também. Esta humanidade compartilhada aponta para o fato de que, todos, animais e coisas, podem carregar traços de humanidade. Mas em alguns ela está disfarçada, sob outra pele.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as 'condições' não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou animais predadores. (...) Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.227)

Entender o funcionamento deste sistema de pensamento nos ajuda a pensar o nosso próprio cosmos. A epistemologia científica baseada num modelo ocidental pós-século XVI, assume-se como melhor acesso a uma natureza dada, universal, por meio da ciência. A visão ameríndia, de acordo com Viveiros de Castro, propõe, se é que assim podemos chamar, uma outra epistemologia, na qual o acesso ao cosmos comum se dá não a partir da figura do cientista, mas pelo xamã, aquele capaz de transitar entre as diferentes perspectivas sem o risco de não conseguir retomar a sua própria (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.232), ou seja, aquele capaz de traduzir. É importante reforçar aqui a ideia de multinaturalismo: é a partir de uma humanidade moral em comum que os seres se reconhecem e se comunicam, mesmo em corpos diferentes, num tipo de comunicação transespecífica. Uma história muito comum na experiência de campo, relatada por Viveiros de Castro, mostra a importância da tradução neste contexto multirreferencial.

Tenho em mente o tipo de mito em que, por exemplo, o protagonista humano se perde nas profundezas da floresta e chega a um estranho vilarejo. Ali os habitantes convidam-no a beber um cabaço refrescante de "caxiri", que ele aceita entusiasmadamente, e para sua horrorizada surpresa, seus anfitriões o apresentam com um cabaço quase transbordando de sangue. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.254)



Depois de ser capturado por outro ponto de vista, o humano passa a ver os animais como pares, como humanos também. É no momento de tomar a bebida que ele percebe o erro. O que o interlocutor chama de cerveja de mandioca, na verdade, para ele, é sangue humano. O mesmo nome, em realidades distintas, serve para designar coisas completamente diferentes. Aí está o equívoco, fundamento da comunicação, na visão deste autor.

Para a metafísica ocidental o real é universal, indiferente à representação, logo, o ponto de vista é subjetivo, fragmentário, parcial. O que é necessário fazer, então, para uma certa antropologia, fundamentada neste modo de existência, é comparar estes pontos de vista para buscar o que há de comum entre eles. Este seria o objetivo de toda ciência humana: a pesquisa do máximo denominador comum.

Tenho em mente o tipo de mito em que, por exemplo, o protagonista humano se perde nas profundezas da floresta e chega a um estranho vilarejo. Ali os habitantes convidam-no a beber um cabaço refrescante de “caxiri”, que ele aceita entusiasmadamente, e para sua horrorizada surpresa, seus anfitriões o apresentam com um cabaço quase transbordando de sangue. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.254)

Depois de ser capturado por outro ponto de vista, o humano passa a ver os animais como pares, como humanos também. É no momento de tomar a bebida que ele percebe o erro. O que o interlocutor chama de cerveja de mandioca, na verdade, para ele, é sangue humano. O mesmo nome, em realidades distintas, serve para designar coisas completamente diferentes. Aí está o equívoco, fundamento da comunicação, na visão deste autor.

Para a metafísica ocidental o real é universal, indiferente à representação, logo, o ponto de vista é subjetivo, fragmentário, parcial. O que é necessário fazer, então, para uma certa antropologia, fundamentada neste modo de existência, é comparar estes pontos de vista para buscar o que há de comum entre eles. Este seria o objetivo de toda ciência humana: a pesquisa do máximo denominador comum.

Quando se comparam as culturas para descobrir o que têm “em comum”, observa-se via de regra que o que elas têm em comum é menos rico que aquilo que constitui sua especificidade, pois as zonas de superposição são necessariamente mais restritas. Isso corresponde à ideia de que a natureza humana deve ser menor, em termos de extensão, de riqueza, que as culturas, pois a natureza é apenas aquilo que temos “em comum”. Isso supõe uma concepção da relação (da relação em geral) como algo que é compartilhado pelos termos em relação. Uma relação social seria constituída apenas por nossos pontos em comum: somos todos homens, somos todos democratas etc. É por meio dessa comunidade que nos comunicaríamos. (SZTUTMAN, 2007, p.92-93)

É nesta chave que o processo comunicacional é entendido, tradicionalmente, nas ciências humanas. Só que há outras formas de conceber relações, formas menos redutoras da diferença, que podem inspirar outros modos não só de entender, mas principalmente de inventar mundos. O que argumento aqui é que, a partir da comunicação transespecífica ameríndia, talvez seja possível pensar uma outra comunicação e uma teoria desta outra comunicação possível. É a partir desta fenda que



estendemos este pensamento para todo ato comunicativo, numa aproximação tão perigosa quanto potente. Mas não sem lastro. Algumas pistas na própria explicitação do conceito nos permitem empreender este alargamento. "A equivocação é a condição limitadora de toda relação social, uma condição que se torna sobreobjetificada no caso extremo das relações chamadas interétnicas ou interculturais, onde os jogos linguísticos divergem maximamente" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 256).

Comunicar seria traduzir equívocos, mas não uma tradução eficaz, que busca o comum, e sim uma outra, aquela que rasura a língua de destino, buscando rasgos, fendas, ranhuras possíveis que deixem a inadequação a este novo estado à mostra. Traduzir seria, neste caso, explicitar o equívoco, mostrando que se fala de coisas diferentes, usando o mesmo nome. E mais: traduzir passaria então por transformar-se um pouco no outro, ocupar o seu ponto de vista com uma boa dose de imaginação, como fez Oswald de Andrade, como fez João Guimarães Rosa: como fazem os xamãs. Por isso, a boa tradução seria aquela que trai a língua de destino, transformando-a a partir desta experiência. Uma tradução perspectivista envolve a incorporação da forma de vida do outro.

5 Segurando o céu

Uma certa humanidade compartilhada entre humanos e não humanos, pressuposto de uma cosmopolítica da floresta, aparece traduzida no livro *A queda do céu* (KOPENAWA e ALBERT, 2015), uma "pele de imagem" na qual estão registradas, pela escrita do antropólogo Bruce Albert, as palavras do xamã yanomami Davi Kopenawa. Kopenawa conta seu processo de iniciação, feito por seu sogro, um poderoso xamã, incluindo prolongado jejum de muitos dias e inalação sistemática do pó de yãkoana, uma mistura de raízes sagradas que provocam os estados necessários para as operações xamânicas. Considera-se que o sonho é rico em revelações, mas é preciso ser um iniciado e treinado para saber ouvir as mensagens da mata. Os xapiri, os espíritos da mata, só chegam depois de muitos dias do processo, sob orientação dos mais velhos.

No começo, como eu disse, não se enxergam bem os espíritos, e é bebendo yãkoana mais e mais que se consegue vê-los com nitidez. E assim fui continuando a aprender, do mesmo modo que os brancos estudam, de aula em aula, para meu pensamento ficar de fato direito (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.166).

Aprender a ser xamã é algo importante em muitos sentidos neste contexto. Um deles diz respeito à capacidade de curar doenças, de todos os tipos de pessoas, inclusive na natureza. Kopenawa relata uma passagem que viveu, ainda jovem, e que retoma uma história ancestral que nos interessa. Ele conta que uma vez voltava da floresta quando ouviu um ruído muito forte, vindo do céu, mesmo sem chuva e sem nuvens. Teve medo de que o céu caísse sobre a cabeça, depois de se rachar, e todos fossem enviados para o mundo subterrâneo.

Naquela época, ainda havia grandes xamãs entre nós, pois muitos de nossos maiores ainda estavam vivos. Então, vários deles começaram a trabalhar juntos para segurar a abóbada celeste. No tempo antigo, seus pais e avós haviam ensinado



esse trabalho a eles, que por isso foram capazes de impedir mais essa queda (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.194).

O céu já caiu outras vezes, de acordo com os antigos que contaram esta história a ele. Isso não acontece novamente porque os xamãs mais velhos trabalham para evitar. Mas isso não dura para sempre. Quando não houver mais xamãs para segurar, o céu vai cair. Por isso, o trabalho dos xapiri, orientado pelos xamãs, é intenso, incessante: são eles que mediam os acontecimentos, fazem o mundo funcionar, comunicando pela diferença.

Tomar revelações apresentadas em sonho como orientação para uma reflexão acadêmica é algo possível a partir da Virada Ontológica, uma operação xamânica, per se. Há um deslocamento entre mundos diferentes, por isso chamamos essas construções estrangeiras ao pensamento ocidental de análogos de conceitos, análogos de teorias. É preciso um exercício de imaginação para admiti-las e um cuidado no transbordo de um contexto a outro. Kopenawa nos lembra que, assim como o exercício do estudo e da reflexão é difícil para os brancos, o xamanismo é também para ele um aprendizado rumo a um modo de acessar e comunicar o mundo.

Tudo isso é tão difícil quanto aprender a desenhar palavras em pele de papel. A mão fica dura no começo, o traço muito torto. É mesmo medonho! Por isso, é preciso afinar a língua para os cantos dos espíritos tanto quanto é preciso amolecer a mão para desenhar letras (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.172).

A própria obra é um exercício xamânico de comunicação com outra humanidade, não com a compartilhada, da floresta, mas com esta fundada no humanismo antropocêntrico, que Aílton Krenak (2020, p.7) chama de “um clube seletivo que não aceita novos sócios”, em contraposição a “uma camada mais rústica e orgânica, uma sub-humanidade, que fica agarrada na Terra”, aquela dos povos originários. Em palestra no Museu Nacional, no Rio de Janeiro, em setembro de 2014, Eduardo Viveiros de Castro (BRUM, 2014) afirmou que “os indígenas são especialistas em fim do mundo”. A afirmação do antropólogo tem fundamento no fato de que, com a invasão europeia, em 1492, uma série de saques, doenças e explorações se sucederam. Ele aproxima isso do que acontece hoje, quando a classe média brasileira funciona como o europeu do Brasil indígena, quilombola e pobre. “Esta é a primeira coisa que eu acho que os índios podem nos ensinar: a viver num mundo que foi de alguma maneira roubado por nós mesmos de nós” (BRUM, 2014). O relato de Kopenawa também fundamenta esta afirmação. Muitos dos seus morreram em sucessivas epidemias trazidas pelos missionários que evangelizavam sua comunidade. Krenak lembrou isso também quando, em face da escalada autoritária no Brasil e da vitória da extrema direita nas urnas, na eleição de 2018, foi perguntado: como os índios vão fazer diante disso tudo? “Eu falei: ‘Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa’” (KRENAK, 2019, p.31).

O que nos parece aqui é que, de fato, os povos originários têm muito a nos ensinar sobre como adiar o fim. Os yanomami sabem identificar o momento em que o céu ameaça cair e o que



fazer para suspendê-lo a tempo. Para sonhar outros mundos possíveis é necessária uma boa dose de imaginação, o que não encontramos por aí com facilidade. Para os menos imaginativos, Krenak atualizou suas propostas, que soavam utópicas, lembrando que o impossível tornou-se factível, frente à pandemia de Covid-19. Na comunidade em que vive, nas margens do Watu², ele foi perguntado, antes da pandemia, sobre a sua opinião para um projeto de recuperação do rio.

Eu respondi: “A minha sugestão é muito difícil de colocar em prática. Pois teríamos que parar todas as atividades que incidem sobre o corpo do rio, a cem quilômetros, nas margens direita e esquerda, até que ele voltasse a ter vida”. Então um deles me disse: “Mas isso é impossível”. O mundo não pode parar. E o mundo parou. (KRENAK, 2020, p.5)

Se antes eram apenas os indígenas e as outras sub-humanidades que estavam sob ataque, agora todos nós estamos sob ameaça de a Terra não nos suportar.

6 A comunicação pelo equívoco

Retomo a entrevista de Viveiros de Castro (SZTUTMAN, 2007, p.132), na qual ele diz que “no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, para pegar de empréstimo este “exercício de estipulação auto-desconstrutiva”. A questão do índio, para ele, vai muito além dos colares e das pinturas corporais, portanto, definir a indianidade não é um problema interessante. Para esta reflexão, mais importante do que criar uma borda de definição e um sistema de fiscalização para definir quem é ou não é alguma coisa, é entender qual novo mundo está sendo criado a partir das associações construídas, quais são os devires possíveis. As alianças entre o vírus que causou uma pandemia global agenciou conexões que tornou visíveis questões urgentes, para as quais o pensamento ocidental oferece pouca, para não dizer nenhuma solução. O diálogo não avança porque não há consenso e nossa comunicação opera, sistematicamente, pela via do repertório, considerando que há apenas uma verdade e muitas formas de acessá-la, diferentes epistemologias, fenômeno que podemos chamar de unirreferencialidade. É por isso que a comunicação no contexto ameríndio pode nos oferecer escapes possíveis: levando em conta uma série de atores, para além dos humanos, como o humanismo os inventou, a comunicação transespecífica não opera por repertório, está fundamentada na ideia de cuidado mútuo, a partir do modelo xamânico de trocas multirreferenciais.

Isso é a comunicação pelo equívoco, que, mesmo sob o risco inerente à sistematização, pode ser sumarizada nos seguintes pontos:

- 1) o processo comunicacional é uma rede sociotécnica, fruto dos agenciamentos entre os entes que compõem essa rede, sem verticalidade ontológica, tanto entre humanos, quanto entre humanos e não humanos; 2) sendo assim, a noção de pessoa é expandida a outros existentes; a ideia de humanidade é incluyente e relacional; o animismo é revisitado, considerando a comunicação das coisas; 3) conhecer é subjetivar e não objetificar; portanto deve haver a disposição (e disponibilidade) para o deslocamento entre pontos de vista, a identificação com

² Para os brancos o Rio Doce, aquele ferido mortalmente pelo crime ambiental da mineração, ocorrido na cidade de Mariana, em 2015.



humanidades outras; 4) portanto, a tradução emerge como operação comunicacional por excelência, especialmente a partir do trânsito entre mundos promovido pelos xamãs, sem redução da diferença, a partir da equivocação controlada; 5) logo, considerando o perigo desta transação, este deslocamento requer um cuidado constante, mais que o conhecimento a todo custo; 6) considerando assim o risco inerente ao trabalho, a tradução é operada por “apalpadelas”, num exercício constante de improvisação criativa. (LAIA e GUIMARÃES, 2022, p.15-16)

Levando-se em conta uma série de atores, além dos humanos, a comunicação da floresta é hiperconectada. A proposta aposta na tradução xamânica yanomami como um modelo comunicacional que pressupõe um exercício constante de improvisação criativa.

Sendo a equivocação controlada o modo por excelência da comunicação transespecífica ameríndia e condição para comunicação em redes sociotécnicas, logo, este modo de produzir comunicação pela diferença mostra-se como um possível modelo comunicacional. (LAIA e GUIMARÃES, 2022, p.13)

Esta é uma proposta que vem sendo construída a partir de análogos de conceitos, de operadores de pensamento de outros modos de existência que não assumimos como metáforas, ou seja, sem um entendimento fofoclorizante.

A ideia de uma comunicação pela diferença, chamada aqui de comunicação pelo equívoco, aparece no recorte proposto neste ajuntamento de referências, a partir do Manifesto Antropófago, na definição de Oswald de Andrade do outro como único lugar possível de definição de um eu, a partir da inspiração da cosmovisão do mundo Tupinambá. O caráter xamânico desta troca está presente também na obra de João Guimarães Rosa, marcada pelo profundo desafio de assumir o ponto de vista sertanejo, marcado, em diversos momentos, pela experiência da transformação em outro, a partir do acesso a outros pontos de vista, como no caso do onçeiro que se torna uma onça. Eles, de fato, encararam o mundo dos encantamentos refutado pela epistemologia científica ocidental como um mundo possível, assim como nos alerta Viveiros de Castro, no prefácio à edição brasileira do livro “A queda do céu”: “temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os índios” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.15).

É a partir deste caminho que propusemos neste escrito uma reunião de conceitos que nos permitam entender a sobrevivência, a resistência do pensamento da mata, mas também a viabilidade de apropriação deste pensamento como um operador possível para pensar as questões contemporâneas, a partir da possibilidade de realizar as conexões transversais vedadas, a princípio, pelo pensamento ocidental. Inclusive para pensar a ascensão de governos totalitários, como registrou-se mundo afora, especialmente o que se construiu e ameaça constantemente o Brasil. Ser índio não é uma questão de cocar, como nos lembrou Viveiros de Castro, reforçando, a partir do exemplo dos indígenas brasileiros, a violência de uma política de identidades fundamentada na essência e abrindo brecha para pensarmos que a cosmopolítica ameríndia pode oferecer um caminho para exercer uma comunicação multirreferencial, com uma multiplicidade de perspectivas. O que refutamos tem a potência de nos refundar.



Referências

- ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976, p.15-20.
- BIRD-DAVID, Nurit. "Animismo" Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. In: Debates do NER. Porto Alegre, ano 19, número 35, p.93-171, jan./jul. de 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 30 maio 2023.
- BOLSONARO denunciado por racismo. In: AFP Português. 24 Jan. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hJ9heUJbdWs>. Acesso em 30 maio 2023.
- BRUM, Eliane. Diálogos sobre o fim do mundo. In: El País. 29 Set. 2014. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html. Acesso em: 30 maio 2023.
- CRARY, Jonathan. 24/7: Capitalismo Tardio e os Fins do Sono. São Paulo: Ubu Editora, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. O que é filosofia? Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. O amanhã não está à venda. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LAIA, Evandro José Medeiros; GUIMARÃES, Lara Linhalis. Coisas, mundos, traduções: dobras para uma comunicação pelo equívoco. In: Contracampo, vol. 41, n. 3, set./dez. 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/52775/33567>. Acesso em: 30 maio 2023.
- LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- MEDEIROS, Evandro. O jornalismo em equívoco: sobre o telefone celular e a invenção diferenciante. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2022. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/editora/wp-content/uploads/sites/113/2022/08/O-JORNALISMOVERSAO-FINAL.pdf>. Acesso em: 30 maio 2023.
- RIBEIRO, Sidarta. O oráculo da noite: a história da ciência e do sonho. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.
- ROSA, Guimarães João. Meu tio, o Iauaretê. In: Estas Estórias. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976, p. 45-56.
- SZTUTMAN, Renato (org.) Coleção Encontros – Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Beca do Azougue, 2007.
- VILAÇA, Aparecida. Paletó e eu: memórias de meu pai indígena. São Paulo: Todavia, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. In: Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, Ano 5, número 10, dezembro de 2018, p.247-264. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/8341>. Acesso em: 30 maio 2023.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac e Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: A Inconstância de Alma Selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 345-399.



SUBMISSÃO: 27/04/2023

APROVAÇÃO: 07/06/2023