



## PORANDUBA: a noção tupinambá de narrativa e o perspectivismo comunicacional

Pedro AGUIAR<sup>100</sup>

**RESUMO:** O trabalho propõe recuperar a maneira de lidar com a narrativa e a comunicação para a cosmovisão do povo tupinambá, habitante originário das terras onde hoje são o Rio de Janeiro, a Bahia e o Maranhão até meados do século XVI. A partir de referenciais da Comunicação, da História e da Antropologia, resgatam-se construções simbólicas dessa sociedade pré-colonial sobre as noções de narrativa, no marco da “guinada descolonial”. Neste âmbito, aqui se propõe afastar-se do antropocentrismo das matrizes cartesianas e dar centralidade à concepção tupinambá de *poranduba* – “notícia”, “mentira”, ou toda narrativa – não por aquilo que se diz (ou se enuncia), mas a partir daquilo que se ouve.

**PALAVRAS-CHAVE:** Comunicação Contra-Hegemônica. Perspectivismo Ameríndio. Epistemologias do Sul. Colonialidade do Saber. Guinada Descolonial.

**ABSTRACT:** This paper rescues the way narrative and communication were dealt by the Tupinamba people, the original nation of Rio de Janeiro, Bahia and Maranhão up until the 16th century. By stemming from the frameworks of Communication studies, History and Anthropology, this pre-colonial society’s symbolic constructions about their understanding of narrative are examined in the light of the “decolonial turn.” In this sense, it is tried here to move away from the anthropocentrism of Cartesian matrixes and to bring onto the center of the stage the Tupinamba idea of *poranduba* – “news”, “lie”, or any narrative whatsoever – not taken by what is said (or uttered), but by what is heard.

**KEYWORDS:** Counter-Hegemonic Communication. Amerindian Perspectivism. Epistemologies of the South. Coloniality of Knowledge. Decolonial Turn.

### 1. Introdução

---

<sup>100</sup> Jornalista, doutorando em Comunicação pelo PPGCom/UERJ e mestre em Comunicação pela ECO/UFRJ. Bolsista FAPERJ. Esta pesquisa foi parcialmente financiada com recursos da FAPERJ.

Em tempos de debate sobre *fake news* e “pós-verdade”, deve soar insólito questionar o próprio conceito de “notícia”, atrelado aos de *verdade*, *objetividade* e *factualidade*. Entretanto, ainda que não se pretenda corroborar a falácia pós-moderna do fim das definições e das verdades, pode ser útil à discussão resgatar outras maneiras de conceber as narrativas que não se fiem por consensos superficiais. Entre eles, há o de que a História e o Jornalismo são produtos de discursos engendrados por poderes em disputa, uma mirando o passado, outro centrado no presente. Mas tal consenso se forma por ser esta afirmação um fato incontestado? Ou será por ser a própria epistemologia do Jornalismo, da História, fundada nas noções de fontes e documentação e no estatuto da verdade, *ainda quando admitida a parcialidade das narrativas*, uma criação específica de uma civilização em particular – a Ocidental, derivada das matrizes que a antecederam – que depende, por sua própria lógica interna, da construção, manutenção e acesso a esses mecanismos fundadores?

Movidos mais por perguntas como essas que por asserções e explicações, pesquisadores de diferentes áreas das periferias globais vêm mudando o ponteiro da bússola e, com isso, o enfoque do problema: mesmo admitindo que “a História é escrita pelos vencedores”, eles preferem, em lugar de tentar promover uma “história dos vencidos”, questionar se é mesmo História o saber que deve ser produzido a partir das narrativas e dos registros materiais produzidos por agentes do poder.

## **2. Descolonizar as Ciências Sociais e a Comunicação**

Decerto, este dilema não é exclusivo da História. Lander (2005, pp.12-15) discorre sobre como as Ciências Sociais foram constituídas com base em paradigmas epistêmicos próprios de um lugar, uma época, um modo de produção, uma classe e um modelo civilizacional específicos: respectivamente, a Europa, a Idade Moderna, o capitalismo, a burguesia e a modernidade. E, ao mesmo tempo, por meio da instrumentalização da razão iluminista, esses projetos particulares foram ressignificados pelas Ciências Sociais para parecer universais. O discurso que assumem sobre elas mesmas não as apresenta como ocidentais, mas globais; não como coloniais e imperiais, mas neutras; não “modernas” como uma dimensão histórica e civilizacional, mas apenas “atuais” dentro de uma artificial temporalidade linear, cumulativa e progressiva.

Desde o final do milênio, em paralelo com a ascensão da “guinada à esquerda” na América Latina, intelectuais de origens institucionais e disciplinares diversas se reuniram em

eventos, encontros e publicações conjuntas, dando início ao que ficou conhecido como Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C). Embora não tenha forma institucional fechada (não é um grupo de pesquisa vinculado a nenhuma universidade, tampouco um *think tank* ou instituto de pesquisa com personalidade jurídica, nem tem sede ou website), o grupo M/C trabalha majoritariamente na zona cultural ibero-americana, em paralelo com o que o Grupo de Estudos Subalternos (SSG, em inglês), de Ranajit Guha e Gayatri Spivak, vem desenvolvendo no Sul da Ásia (Subcontinente Indiano) desde os anos 80 do século XX. O que ambos os grupos têm em comum é um resgate de certas categorias gramscianas (notavelmente, a *subalternidade* e a *contra-hegemonia*) e de críticas frankfurtianas, particularmente habermasianas, à modernidade, porém em diálogo permanente com autores locais (como José Martí, José Carlos Mariátegui, e indígenas, negros, periféricos).

Articulados com expoentes do pensamento crítico na Europa e na América do Norte (para evidenciar que os lugares de fala não são essencializados, e que mesmo no centro pode haver pensamento pela perspectiva periférica), os autores do M/C adotam uma interpretação crítica da análise do sistema-mundo, do norte-americano Immanuel Wallerstein, e defendem a valorização de saberes invisibilizados como parte das Epistemologias do Sul, do português Boaventura de Sousa Santos. Ao mesmo tempo, têm discurso abertamente crítico contra os Estudos Culturais (em especial os da Escola de Birmingham) e os Estudos Pós-Coloniais, rejeitando o culturalismo como perspectiva e propugnando desconstruir o essencialismo – isto é, a presunção de que sujeitos são determinados por certas identidades “essenciais” e seus discursos e ações sociais estão condicionados por elas (CASTRO-GÓMEZ, 2005, pp.85-86).

Considero que o grande desafio para as Ciências Sociais consiste em aprender a nomear a totalidade sem cair no essencialismo e no universalismo dos metarrelatos. Isto conduz à difícil tarefa de repensar a tradição da teoria crítica (aquela de Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Sartre e Althusser) à luz da teorização pós-moderna, mas, ao mesmo tempo, de repensar esta última à luz da primeira. (...) Este trabalho teórico, como o denominou Althusser, já foi iniciado em ambos os lados do Atlântico, e de diferentes perspectivas. Refiro-me aos trabalhos de Antonio Negri, Michael Hardt, Fredric Jameson, Slavoj Žižek, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Edward Said, Gayatri Spivak, Ulrich Beck, Boaventura de Souza Santos e Arturo Escobar, entre muitos outros. (...) A tarefa de uma teoria crítica da sociedade é, então, tornar visíveis os novos mecanismos de produção das diferenças em tempos de globalização. Para o caso latino-americano, o desafio maior reside numa descolonização das Ciências Sociais e da filosofia. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.86)

Para a pesquisadora mexicana Eloína Castro-Lara (2016, p.111), “a descolonização é a luta que se dá no terreno da matriz colonial do poder ocidental como forma de contrarresposta ao colonialismo” e não adere a nenhuma ideologia de esquerda ou direita, “nem a nenhum

outro postulado ocidental (incluindo o marxismo-leninismo, cuja leitura se faz a partir da noção de classe)". Em vez disso,

a descolonialidade configura a interpretação analítico-teórica dos fenômenos de acordo com a modernidade/colonialidade demarcada em relações raciais e promove a construção de opções descoloniais. A lógica da descolonialidade/colonialidade constitui um âmbito de pensamento único alheio ao eurocentrismo e radicado na cultura do silenciado, invisibilizado, oprimido (Mignolo, 2014), sem a pretensão universalista dos outros modelos de pensamento. (CASTRO-LARA, 2016, p.111)

Na área das Ciências Sociais aplicadas, a Comunicação também entra como um dos campos de saber atravessados por diversas marcas de colonialidade. O pensamento comunicacional brasileiro, por exemplo, é muito constituído a partir de referenciais europeus e norte-americanos, e pouco dialoga com epistemologias de outras faixas periféricas e semiperiféricas, inclusive das matrizes de origem da maior parte da população – indígena e africana.

Descolonizar o campo da Comunicação implica, por isso, neste sentido, transparecer e reconstruir a história e a memória da América Latina para gerar processos de produção e valorização dos saberes locais, práticos, ancestrais e populares que foram subestimados e subjugados pelos saberes universais e generalizantes das Ciências Sociais cujo “conhecimento é abstrato, desincorporado e deslocalizado” (Walsh, 2005, p. 42). E, ao mesmo tempo, gerar novas relações entre os diferentes tipos de conhecimento, desde uma dinâmica de heterarquia, isto é, entendida como entrecruzamento aberto e multidimensional sem a certeza, por outro lado habitual na racionalidade instrumental e o neopositivismo, de superioridade ou importância de uns elementos sobre outros (Kontopoulos, 1993); neste caso, de uns conhecimentos sobre outros. De acordo com Escobar, trata-se de reconstruir na prática acadêmica em Comunicação as formas diferenciais do lugar, do ser e do conhecer das práticas indígenas como conhecimento local qualitativamente valioso, em função de um enfoque *performativo* da Comunicação; gerar, enfim, novas relações entre diferentes tipos de conhecimento. (HERRERA, SIERRA e DEL VALLE, 2016, p.87 – tradução minha)

Para estes autores, a consecução desse projeto exige “situar a agenda de pesquisa em Comunicação em um deslocamento da metrópole para a fronteira ou periferia, em uma espécie de aculturação às avessas”, ou mudar o código e as matrizes epistêmicas, assim como realizar “um deslocamento da visão culturalista para a Economia Política” (HERRERA, SIERRA e DEL VALLE, 2016, p.98). Ou, nas palavras de Castro-Lara (2016, p.118), não mais apenas só gerir “um olhar comunicacional para compreender/estudar o quê, quem e como o comunicacional determina o real”, mas reconhecer a Comunicação “como território articulador das complexas relações entre os outros campos” e “como um princípio organizador de padrões pluri-históricos desde os quais caberia formular outras racionalidades”.

Dentro deste projeto, uma das estratégias para descolonizar o pensamento comunicacional e promover uma agenda de pesquisa descolonial é a revisibilização das formas indígenas de comunicação – no sentido a que Santos (2009) convida para reconhecer a “sociologia das ausências” e mapear uma “ecologia dos saberes”. Tal caminho, porém, deve ser percorrido não pela recorrente forma da etnografia, que objetifica as práticas indígenas para dissecá-las e analisá-las “de fora”, mas buscando maior empatia com a própria maneira indígena de ver e enunciar o mundo. Como sintetizam Herrera, Sierra e Del Valle (2016, pp.93-94), deve-se romper a dicotomia entre *sujeito cognoscente* e *objeto cognoscível*, em que ao nativo era reservada exclusivamente a segunda categoria.

Desde a Teoria da Dependência, a Comunicação latino-americana é consciente da necessidade de uma história conectada, da importância da hermenêutica diatópica que confronta, redescobre e constrói as tramas de sentido comum, ativadas no caso do movimento indígena com as cúpulas, redes, políticas e também universidades da terra, da Pachamama. No mesmo sentido, a pesquisa em comunicação para uma nova Epistemologia da Comunicação desde o Sul deve tratar de conectar, reescrever e contrastar experiências, saberes e práticas de mediação na região, em coerência com o princípio de *clinamen* e a prática da relação do paradigma ameríndio, tal como ensina Viveiros de Castro (2010). (HERRERA, SIERRA e DEL VALLE, 2016, p.98)

A menção a Viveiros de Castro pelos autores e ao conceito do *perspectivismo ameríndio* que ele desenvolve, como será visto adiante, explica-se pela necessidade de perceber os papéis de sujeito e objeto como não estanques, mas sim alternáveis, o que põe na berlinda definitivamente o estatuto ocidental da verdade – de maneira talvez mais contundente que os questionamentos pós-estruturalistas, porque partem de matrizes exógenas à tradição moderna europeia. Para eles, “é preciso discutir a desocidentalização do pensamento comunicológico latino-americano problematizando a colonialidade do saber-poder comunicacional” (HERRERA, SIERRA e DEL VALLE, 2016, p.86). Cabe, portanto, como “compromisso estratégico” na pesquisa em comunicação e cultura, “a recuperação da memória coletiva, das lutas e frentes culturais perdidas ou conquistadas”, bem como a atualização da história comum, “reivindicando a emergência das culturas negadas na modernização latino-americana” (idem, p.84). Neste contexto, afirmam os autores, “os processos comunicativos são um fator-chave” (idem, p.82) para tentar enxergar o mundo com os olhos dos nativos, os mesmos que estavam na terra antes da chegada do colonizador.

### **3. Poranduba: conceito não-cartesiano de narrativa**

Quando os europeus alcançaram a América do Sul, nos últimos anos do século XV (expedições de Vincente Yáñez Pinzón, Duarte Pacheco Pereira, Alonso de Ojeda) e

começaram a explorar seu litoral atlântico, nos primeiros anos do século XVI (Gaspar de Lemos, Américo Vespúcio), encontraram povos ocupando em faixa contínua o bioma Mata Atlântica, beirando o oceano. Ao contrário de uma noção frequente no imaginário brasileiro, não havia “vazio demográfico” na costa: pelo contrário, o povoamento era bastante denso e interconectado por caminhos estáveis e conhecidos. A comunicação intensa – para comércio, casamento e guerra – permitia a articulação das diversas aldeias, ou *tabas*, em um “conjunto multicomunitário” organizado sob uma “estrutura de rede” (FAUSTO, 1992, p.389).

A densidade demográfica e a intensidade da comunicação são duas das chaves empregadas por antropólogos e historiadores dos povos ameríndios para explicar a notável homogeneidade ao longo do litoral – a outra seria uma hipótese de migração recente, no sentido norte-sul, poucas décadas antes de 1500. Fausto (1992, pp.381-382) enfatiza a unidade linguística e cultural dessas sociedades, ainda que se considerassem nações (comumente referidas como “tribos”) distintas. No século XVI, “a área linguístico-cultural Tupi, que excede o Brasil atual e vai do Caribe ao Prata, é, com a árabe, a mais extensa da época”, compara Joffily (1998, p.11). Apesar de se dividirem em tupiniquins, tupinambás, temiminós, caetés, potiguaras e tabajaras<sup>101</sup>, todos esses povos falavam uma mesma língua, por isso chamada *língua geral* pelos jesuítas, também *língua brasílica*, mais tarde *abanheém* (nome dado no século XIX) e, atualmente, de forma mais exata, referida como *tupi antigo* (NAVARRO, 2013)<sup>102</sup>.

O tupi antigo é classificado como parte da família tupi-guarani (relacionado, portanto, às línguas guaranis antigas e ao guarani moderno do Paraguai), por sua vez uma das famílias agrupadas no amplo tronco Tupi. Não existe, assim, a absurda noção de “a língua tupi-guarani”, tão frequentemente repetida por leigos e jornalistas, mas sim toda uma família de idiomas, vários sequer inteligíveis entre si, uma ampla linhagem linguística (como português, russo, persa e sânscrito são todos da família indo-europeia), da qual o tupi antigo era apenas uma entre várias. O tupi moderno, também chamado *nheengatu*, falado na Amazônia, é uma derivação do tupi antigo com inúmeras influências lexicais e gramaticais do português, e não existia no século XVI (RODRIGUES, 1951).

---

<sup>101</sup> O termo, segundo Fausto (1992; 2000), poderia significar menos um etnônimo e mais uma denominação exógena para designar inimigos, invasores e conquistadores – “os que dominam as aldeias” (NAVARRO, 2013, p.455).

<sup>102</sup> Métraux e Rodrigues chegam a sugerir que haveria uma língua tupinambá específica, separada do tupi antigo, hipótese que Edelweiss e Navarro rejeitam.

À época da chegada dos europeus (não só portugueses e franceses, mas também ingleses, holandeses e espanhóis que entravam em contatos periódicos com os nativos da costa oriental sul-americana), os vários povos tupis ocupavam extensas porções da faixa litorânea, vivendo quase exclusivamente na Mata Atlântica, alternando-se em segmentos, do sul ao norte, com os carijós (de matriz guarani), os tupinambás, os tupiniquins, os temiminós (ou maracajás), os goitacás (de extração Jê<sup>103</sup>, ou “tapuia”), os aimorés, os caetés, os tabajaras, os potiguaras e os tremembés.

Os tupinambás, particularmente, eram concentrados em alguns núcleos específicos, em pelo menos três baías no litoral atlântico: nas baías em torno da ilha de Upaon-Açu, no Maranhão, onde hoje fica São Luís; na de Todos os Santos e o recôncavo correspondente, em cuja barra os portugueses ergueram Salvador; e na de Guanabara e também seu recôncavo (ou baixada), onde se fundaram Henriville (base do que seria a França Antártica) e o Rio de Janeiro. Os temiminós – que, sob o comando de Araribóia e aliados aos portugueses de Estácio de Sá, viriam a combater os tupinambás na Guanabara – ocupavam o atual interior fluminense. E os tupiniquins ocupavam a Baía de Santos, onde os lusos estabeleceram São Vicente, a sua primeira povoação permanente no Brasil.

Para o estudo histórico dos tupinambás, decerto, apresenta-se o problema das origens e lugares de fala das narrativas sobre este povo, uma vez que, até a segunda metade do século XVI, tratava-se de uma cultura ágrafa cujos únicos registros sobreviventes foram feitos pelo invasor/colonizador europeu. A adoção da escrita gráfica como critério de investigação histórica, portanto, já exclui de antemão todas as demais culturas que não fazem uso dessa tecnologia (sem importar se a causa é por desconhecimento ou por conhecimento e rejeição, como era o caso dos *tocapus* quéchuas/incas). Em casos de tempos históricos que perpassam

---

<sup>103</sup> Os povos jês, falantes de línguas do tronco Macro-Jê (completamente diferente do tronco Tupi), são todo um conjunto de grupos étnicos nativos do Brasil sem nenhuma relação com os tupis e guaranis. Os tupinambás referiam-se aos jês como “tapuias” (termo pejorativo que indica “inimigos”, com a mesma conotação da terminologia “bárbaros” adotada pelos gregos para os povos não-gregos). Os portugueses chamaram-nos de “coroados”, por causa do cocar que seus líderes ostentavam. Tratavam-nos como “gente bárbara, desprovida de aldeia, agricultura, canoa, rede e cerâmica” (FAUSTO, 2000). Os primeiros povos jês contatados pelos europeus foram os botocudos (aimorés/cariris, xoclengues e caingangues, entre outros), cuja marca estereotípica é o adorno com um disco de madeira como alargador no lábio inferior (“botoque”). Os aimorés (outro exônimo pejorativo, indicando “assassinos”; a forma endônima é cariri) também eram canibais, como os tupinambás, mas não por motivos ritualísticos, e sim alimentares (HEMMING, 1978). Outros dos principais povos jês são ou foram os xavantes, os caiapós, os pataxós (maxacalis), os tremembés, os bororos, os carajás, os puris, os timbiras e os goitacás – estes últimos viviam entre Cabo Frio e o Espírito Santo, no atual norte fluminense, e guerreavam contra os tupinambás. Vários antropólogos que fizeram trabalhos etnográficos no século XX, como os irmãos Villas-Boas, Curt Nimuendaju e Claude Lévi-Strauss, viveram entre tribos jês.

várias gerações – e, notavelmente no caso da conquista da América, o genocídio e o epistemicídio (SANTOS & MENESES, 2009) –, o recurso à história oral é impossibilitado pela ausência de testemunhos, dada a brutal interrupção da linha genealógica descendente. Sobram, deste modo, os relatos dos indivíduos cujo lugar de fala era situado junto aos colonizadores, aos invasores, aos genocidas, aos castradores de culturas: os europeus.

Assim é que as fontes para reconstituir a cosmovisão, a cosmogonia, a religião/fé/mitologia, as normas sociais, os costumes, a gastronomia, a política e a língua dos tupinambás dos séculos XVI e XVII são todas europeias: os franceses Jean de Léry (calvinista), André Thevet (franciscano) e Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville (capuchinhos, que estiveram no Maranhão); os jesuítas ibéricos José de Anchieta, Manuel da Nóbrega, Azpilcueta Navarro e Antonio Ruiz de Montoya; os colonizadores portugueses Mem de Sá, Pero Magalhães de Gandavo, Gabriel Soares de Sousa e Fernão Cardim; o conquistador espanhol Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (explorador da América do Norte que depois esteve em zonas tupis e guaranis); o corsário inglês Anthony Knivet; e o artilheiro hessiano (alemão) e náufrago Hans Staden (FAUSTO, 1992, pp.393-394).

Os antropólogos que fizeram contato com remanescentes tupinambás já na Idade Contemporânea (séculos XIX e XX), que restam até hoje no sul da Bahia e na Amazônia, ou que retrabalharam o significado depreendido dos autores quinhentistas e seiscentistas à luz de achados mais recentes, como Alfred Métraux, Pierre Clastres e Hélène Clastres, Florestan Fernandes e Roque de Barros Laraia, trazem perspectivas mais hodiernas, de alguma maneira “contaminadas” pelas lentes do hoje ao examinar o passado.

Dado este problema, cabem, sim, inúmeros pontos de dúvida: quão extensa foi a intervenção do intérprete europeu sobre as narrativas orais que ouvia dos tupinambás e escrevia em suas cartas, códices, diários e livros? Até que ponto alterou, modificou ou sujeitou à sua própria ordem cognitiva particular (de homens cristãos do Renascimento) aquilo que lhe parecia estranho, bizarro, demoníaco ou inconveniente? Particularmente em relação à cosmogonia e a mitos fundadores dos tupinambás, que incluem episódios insolitamente semelhantes a narrativas bíblicas (como um dilúvio com apenas um homem escolhido para ser salvo, e uma briga por ciúme entre irmãos em que um mata o outro – MÉTRAUX, 1950) quanto existe de original e quanto é “dedo” dos missionários cristãos?

Como princípio metodológico, típico do estruturalismo, a prevalência da concordância entre múltiplas fontes (especialmente quando adversárias, como franceses e portugueses) é adotada como critério para chancelar as informações depreendidas dos relatos. Entretanto, na medida em que se infere uma potência de verdade, mesmo que não alçada a um plano metafísico (o que é sujeito a questionamento), até o “consenso” dos relatos está sujeito aos mecanismos particulares de construção de narrativas. Produz-se hoje algum nível de reflexão a respeito da memória sobre os índios, mas muito pouco da memória *dos* índios.

É sintomático que o brasileiro imerso na modernidade muito mais *fale* sobre os tupinambás que os *escute*, já que, de modo oposto, a concepção de comunicação desse povo estava estreitamente relacionada ao ato de ouvir. A palavra tupinambá para “notícia” ou “novidade” era *poranduba*, cuja etimologia, ao ser destrinchada, revela o radical *-endub*, indicativo do verbo para “ouvir”. O verbo *porandub* é “perguntar”, enquanto *mo-morandub* é “avisar”, ou literalmente “fazer ouvir”. Já a primeira parte de *poranduba*, *poro-*, segundo Navarro (2013, p.399), é um prefixo que remete a “pessoas” indeterminadas, a “gente”, na coletividade, ou ao ser humano (o mesmo radical presente no termo *Abaporu*, de *abá+poro+u*, “o homem que come humanos” – ou seja, o canibal, o antropófago).

Poranduba, portanto, não é aquilo que é dito, mas *aquilo que se ouve das pessoas*.

Esta percepção subverte a lógica europeia-ocidental e clássica sobre a maior parte dos conceitos comunicativos, que em geral põem ênfase sobre o enunciar, o dizer, a emissão. Os étimos dos verbos latinos *informare* e *communicare* partem do princípio do enunciante (de quem dá forma e de quem torna comum), não do receptor, do ouvinte<sup>104</sup>. A concepção tupinambá, por outro lado, enfatiza o absorver, o ouvir, a recepção. É também uma noção de notícia “canibal”, que absorve o que o outro diz e constitui seu significado a partir do processamento dialético do enunciado com a subjetividade. Neste sistema semântico, o significado nunca virá “pronto”, a despeito da intenção do enunciador<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> É relevante notar aqui que a etimologia de “notícia”, *notitia* em latim, deriva de *notus*, o que é sabido, conhecido (a forma infinitiva do verbo latino *noscere* é cognata com outras línguas europeias, como *know* em inglês, *noos* e *gnosis* em grego). Notícia, portanto, parte de um pressuposto do que já se sabe, não daquilo que se aprende ao ouvir.

<sup>105</sup> Em nheengatu, por vezes chamado “tupi moderno”, idioma contemporâneo derivado da língua geral amazônica, a palavra para “notícia” evoluiu para *maranduba*, o que tanto pode ser uma corruptela de *poranduba* quanto uma substituição do prefixo *poro-* por *mará*, que indica guerra; daí, portanto, a acepção de “o que se ouve da guerra” estendida a todo relato ou notícia. Dada a centralidade da guerra no sistema

É, porém, um tanto mais complexo que isso.

A acepção do vocábulo não se restringia àquilo que hoje se concebe como notícia, narrativa factual de algum acontecimento concreto. A *poranduba* dos tupis era, em sentido mais lato, toda história, toda narrativa, todo reconto sobre momentos passados que constituíam a compreensão do presente. *Poranduba* pode ser lenda. Pode ser saga. Pode ser fábula, um conto, um relato de viagem, uma lembrança narrada aos outros sujeitos da tribo.

Navarro (2013, p.396) destaca que a acepção de história (com H minúsculo) é a que levou o botânico João Barbosa Rodrigues a titular sua obra *Poranduba Amazonense*, coletânea de contos escritos entre 1872 e 1887 e publicada em 1890. No ano seguinte, o frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres publicou sua *Poranduba Maranhense*, no mesmo estilo. Em ambos os casos, de coleções de narrativas episódicas populares, *poranduba* assume conotação mais próxima de “anedotário”. O mesmo significado é registrado e detalhado pelo folclorista Câmara Cascudo, ao ressaltar que os pajés não monopolizavam os etnossaberes da tribo:

Lendas, mitos, fábulas, voltam a viver nas lembranças dos meninos e nos registros dos naturalistas. Nenhum indígena, há quinhentos anos e atualmente, deixa de narrar, com gesticulação contínua e teatral, a história do seu dia, os dias vividos num encargo individual ou desempenho da missão tribal. É a Poranduba, a Maranduba, expressão oral da odisseia indígena, o resumo fiel do que fez, ouviu e viu nas horas distantes do acampamento familiar. (...) A narrativa indígena, poranduba, repete-se, numa herança fixada pelo hábito, em todo o Brasil do interior. Quem viveu em qualquer parte do *backland* brasileiro lembrará a conversa da ceia, ao anoitecer, rememorando todos os incidentes da jornada cotidiana. São verdadeiros depoimentos, prestados por todos os membros da família, grandes e pequenos, findados pelo relatório da dona de casa, sumariando a conduta dos filhos pequenos, das aves caseiras, compras ou visitantes ocasionais. É a poranduba, diminuída do elemento didático da comunicação das lendas. (CÂMARA CASCUDO, 1978, pp.78-79)

A poranduba, além de relatos testemunhais, portanto, constituía “as memórias vivas do grupo” (CÂMARA CASCUDO, 1978, p.78). Assim, é particularmente interessante o fato de o tupi antigo ter uma única palavra para denotar tanto “notícia” quanto “ficção”, ou “história”, “aviso”, “recado”, “relato”, “anedota” ou “causo” – em resumo, toda narrativa, sem importar os aspectos da factualidade e da objetividade, que legitimam a concepção ocidental de “verdade”.

---

simbólico tupi, não seria improvável a evolução do sentido específico para o geral. Entretanto, esta hipótese é exclusiva do autor e não encontra confirmação em outras fontes. Aqui se atém ao significado em tupi antigo, outro idioma, especificamente para o povo tupinambá.

Esta concepção, hoje, está subscrita a um dos lados daquilo que Boaventura de Sousa Santos denomina “pensamento abissal”, que cava um abismo entre o que deve e o que não deve ser tomado por verdade, entre os pensamentos legitimados da cultura europeia-ocidental-moderna e todos os demais, atribuídos a “tradições” desprovidas de razão e deslegitimadas como conhecimento científico. Quijano e Lander (2005) assinalam como ponto originário dessa ruptura ontológica o *Discurso sobre o Método* de Descartes, quando o dualismo histórico entre “entre corpo e mente, entre a razão e o mundo”, até ali razoavelmente ambíguo e maleável (inclusive na própria doutrina cristã, com a natureza simultaneamente carnal e divina de Jesus Cristo), foi substituído por uma separação estrita.

Com Descartes, o que sucede é a mutação da antiga abordagem dualista sobre o corpo e o não-corpo. O que era uma co-presença permanente de ambos os elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre razão/sujeito e corpo. A razão não é somente uma secularização da idéia de alma no sentido teológico, mas uma mutação numa nova identidade, a razão/sujeito, a única entidade capaz de conhecimento racional, em relação à qual o corpo é e não pode ser outra coisa além de objeto de conhecimento. Desse ponto de vista o ser humano é, por excelência, um ser dotado de razão, e esse dom se concebe como localizado exclusivamente na alma. Assim o corpo, por definição incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre razão/sujeito e corpo, as relações entre ambos devem ser vistas unicamente como relações entre a razão/sujeito humana e o corpo/natureza humana, ou entre espírito e natureza. Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o corpo foi fixado como objeto de conhecimento, fora do entorno do sujeito/razão. (QUIJANO in LANDER, 2005, p.117)

Entretanto, tal divórcio ontológico é particular da cultura europeia-ocidental-moderna e não necessariamente se verificou de forma universal em todas as culturas do mundo – várias das quais foram submetidas à colonização, tal como a tupinambá. Deste modo, a indiferença da noção de *poranduba* quanto à veracidade indica justamente uma epistemologia em que essa ruptura ontológica cartesiana não faz sentido. O conceito de “notícia” para os tupinambás está inscrito sob a noção mais ampla de narrativa, a partir 1) do entendimento de que a narrativa dizia respeito particularmente à dialética ouvinte/enunciador e 2) do concomitante abandono da preocupação com uma “verdade” externa, particular do objeto.

Isso está longe, porém, da cínica proposição de uma “pós-verdade”, ou aquilo que a claqué instalada na Casa Branca em 2017 hipocritamente apelidou de *alternative facts*. O que faz toda a diferença é que a suposta “pós-verdade” continua sendo uma versão conveniente do antropocentrismo cartesiano para quem a factualidade é ignorada em função de quem exerce o poder. A noção de *poranduba* é completamente distinta por fugir à prisão da subjetividade exclusivamente humana. Na estrutura simbólica tupinambá pré-colonial, a dimensão

antropocêntrica é pouco relevante para determinar a veracidade, a factualidade e a objetividade das construções sógnicas. Sendo corpo e mente, cultura e natureza, situadas entre subjetivo e objetivo, são indistintas as narrativas atreladas ao objeto e aquelas fruto da perspectiva do sujeito. Ao retirar o humano da posição central e admitir que sujeitos podem ser seres não-humanos e até objetos inanimados, a noção de *poranduba* desloca o problema da “verdade” de um lugar absoluto, metafísico, para uma órbita móvel e relativa. Ou, dito de outro modo, a própria ideia de objetividade, cara à concepção jornalística da notícia na maneira como esta se desenvolveu em compasso com a modernidade, se dilui no perspectivismo tupinambá.

#### 4. Perspectivismo ameríndio e perspectivismo comunicacional

Se é verdade, portanto, a hipótese de os tupinambás não fazerem distinção entre “verdade” e “mentira”, assim como “mental” e “corpóreo”, “cultural” e “natural”, “subjetivo” e “objetivo”, e outras dicotomias “abissais”, próprias do pensamento cartesiano-moderno-colonial (que as Epistemologias do Sul denunciam), revela-se uma proximidade notável com o conceito leibniziano de *perspectivismo*, da maneira como é desenvolvido (via Deleuze) por Viveiros de Castro (1986; 1998; 2002).

Segundo o autor, o *perspectivismo ameríndio* diz respeito a uma cosmovisão comum a diversas nações nativas do continente americano, segundo a qual “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.347). Para o antropólogo, as diferentes categorias semânticas de “pessoa” que os povos nativos americanos empregam perpassam divisões supostamente “naturais”, incluindo espécies animais distintas, e invertem as dicotomias próprias da ontologia ocidental.

Tal crítica, no caso presente, exige a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de Natureza e Cultura: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir a termo *multinaturalismo* para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas. Enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas - a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado’ -, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam

aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, pp.348-349; grifo do original)

O autor enfatiza que o conceito de perspectivismo ameríndio (elaborado a partir de experiências etnográficas do autor com tribos amazônicas atuais, tanto do tronco tupi quanto não-tupi) não se reduz àquilo que as Ciências Sociais ocidentais designam como relativismo, mas dá conta de toda uma cosmovisão profundamente erradicada dos pressupostos cartesianos da ruptura ontológica entre natureza e cultura. Afinal, resume,

as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.349)

Ele ressalta que “as palavras indígenas que se costumam traduzir por „ser humano“, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas *a condição social de pessoa*” (grifo meu). Como detalha o autor,

sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo 'de verdade', 'realmente', 'genuínos' [como no radical tupi *-eté*], funcionam, pragmática quando não sintaticamente, menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afinamento semântico do nome comum ao próprio (tomando 'gente' para nome da tribo), essas palavras fazem o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando 'gente' como a expressão pronominal 'a gente'). (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.371)

Portanto, se este é o caso de *poro-*, que prefixa a noção de *poranduba*, então a concepção tupinambá de “notícia” e “comunicação” descreve menos um processo com determinados sujeito e objeto (ou emissor e receptor) e mais uma sorte de *perspectivismo comunicacional* em que a dimensão subjetiva é protagonista: “aquilo que a gente escuta”. Esta noção expõe que, para os tupinambás, a verdade de um é apenas uma entre várias verdades, tanto quanto vários seres podem ser “gente”, e que, se “eu” sou diferente do “outro” (não sujeito/objeto, mas sujeito/sujeito), a “minha” verdade não é a mesma verdade que a “dele”.

A cosmogonia que Viveiros de Castro (1986) identificou e descreveu entre os arauetés (*Araweté*), um povo de língua pertencente à família tupi-guarani, se relaciona com a morte, a comunicação com o divino, a temporalidade e a perspectiva particular sobre o conhecimento pluriversal de maneira muito análoga aos tupinambás. Embora a trajetória dos povos tupis (inclusive no que diz respeito a longas migrações saindo do litoral em fuga da colonização, epidemias e da fome, “de volta” à Amazônia) tenha sofrido mutações consideráveis e nem

sempre registradas ao longo dos últimos quatro séculos, é possível traçar alguns paralelos entre as perspectivas desses povos de parentesco distante.

Diferentemente dos antigos tupinambás, os arauetés não praticam o canibalismo ritualístico, mas creem em deuses que, estes sim, são canibais, “comedores de gente” após a morte e “cantadores”, e que os sujeitos de alteridades – os “outros” – é que são postos como “objeto da antropofagia divina” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.608). Para o autor, esta “inversão” araueté revela claramente a relação entre a antropofagia tupinambá e o perspectivismo, pois, segundo ele, “o canibalismo Tupi-Guarani é o contrário de uma „incorporação“ narcisista”, como interpretaram os cronistas coloniais e antropólogos do século XX; é, todo o contrário, “uma alteração, um devir-Outro, onde o que se incorpora é menos uma imaginária „substância“ do inimigo que sua posição – a posição de Inimigo” (ibid.). “Tudo se passa como se o complexo da antropofagia Tupinambá tivesse sofrido uma translação, uma projeção sobre um eixo ao mesmo tempo vertical e diacrônico, entre os Araweté” (idem, p.261).

Não é à toa que Viveiros de Castro diz que o perspectivismo ameríndio é “a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos” (SZTUTMAN, 2008, p.129). Muito além de um dispositivo “antropofágico” em plano metafórico, o perspectivismo “canibal” dos arauetés tem em comum com o canibalismo concreto dos tupinambás a teleologia imperiosa de se colocar no lugar do outro. Mais que o simples reconhecimento da alteridade, importa a estes povos sua persecução como experiência.

Viveiros de Castro afirma que a proposição perspectivista por excelência é a de que “o ponto de vista cria o sujeito” (SZTUTMAN, 2008, p.118), mas também que “o perspectivismo indígena não conhece um ponto de vista absoluto” (idem, p.121), inexistindo, portanto, uma fonte primária de verdade. Sem esta, perde sentido qualquer essencialismo que determine os sujeitos das perspectivas. Remetendo de volta à *poranduba*, a notícia que só é definida como notícia por quem ouve, impõe-se aceitar, para uma comunicação descolonial, a legitimidade das diferentes práticas comunicacionais (inclusive jornalísticas!), abandonando-se as chaves verdade/mentira, sujeito/objeto e enunciador/ouvinte.

## 5. Considerações finais

Pensar o ato de comunicar a partir de quem ouve e não de quem diz está estreitamente relacionado ao perspectivismo ameríndio. Este, por sua vez, se constitui como uma das Epistemologias do Sul que Boaventura de Sousa Santos defende desobscurecer na sociologia

das ausências, de maneira a superar o pensamento abissal e os dualismos da modernidade, sem no entanto propor outra cosmovisão totalizante e universalista que o substitua.

Afinal, como diz o próprio antropólogo brasileiro, de maneira que pode ser diretamente relacionada às Epistemologias do Sul e à guinada descolonial, “a florescente indústria da crítica ao caráter ocidentalizante de todo dualismo tem advogado o abandono de nossa herança intelectual dicotômica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.349). Entretanto, acredita, as “contrapropostas etnologicamente motivadas”, como classifica, têm-se resumido a “desideratos pós-binários antes verbais que propriamente conceituais”. De modo a superar essa insuficiência, é que propõe o perspectivismo ameríndio como conceito fundamentado em “distinções efetivamente operantes” (ibid.) nas cosmologias dos povos nativos do continente.

Noção muito semelhante à da *poranduba* é descrita por Lenkersdorf (2008, pp.62-63) e comentada por Esteva (2015) sobre uma particularidade linguística de outra língua ameríndia, o tojolabal, da família de línguas maias do sul do México. Nesse idioma, na construção verbal correspondente a “eu digo”, automaticamente implica-se um “tu escutas”, pela qual o verbo admite uma *dupla subjetividade* (dois sujeitos na mesma ação), realizando uma “comunicação bidirecional” em contraste com a gramática espanhola, tida por Lenkersdorf como “unidirecional e vertical” por distinguir saberes “superiores e subalternos”. Em outro exemplo de mais uma língua maia, o tzotzil, ocorrem as chamadas *construções ditransitivas*, em que certos verbos exigem simultaneamente sujeito e objeto indireto (um substantivo dativo) para se conjugar. Assim, não se pode dizer apenas “eu digo”, mas necessariamente “eu digo a alguém que escuta” (a esse respeito, Cf. a gramática tzotzil de HAVILAND, 1981, pp.246-254).

Dizemos que desde a perspectiva tojolabal se pressupõe que as palavras que se escutam também se cumprem. Se falarmos nossas palavras sem cumprir, manifestar-nos-emos como pessoas que não merecem confiança, seremos inúteis. No Ocidente tem-se a facilidade da palavra, mas a palavra vale pouco, é a palavra falada que sai da boca sem problema, mas é escutada? Daí a importância do ouvir, pouco respeitado na sociedade dominante. (LENKERSDORF, 2008, p.62)

De fato, muito do referencial teórico descolonial busca resgatar formas de pensar e ver o mundo que são particulares de culturas indígenas. Para isso, são apropriadas não apenas interpretações antropológicas (como o perspectivismo ameríndio), mas também se tenta reconstituir essas epistemologias indígenas de várias maneiras, inclusive pelas estruturas linguísticas e de vocabulário, que refletem maneiras de raciocínio distintas – e silenciadas.

Vive-se em um mundo dominado pela “razão”, onde o *locus* desse discurso foi privilegiado desde antes do *cogito ergo sum*. Apelando para o conhecimento como regulação (sob a dicotomia caos-ordem) (Santos, 2008), à objetividade como paradigma da ciência, e à ciência como a “hybris do ponto zero” (Castro-Gómez, 2010); é a ciência a instância autorizada e validada do sistema-mundo atual, que deixa de lado outro tipo de saberes. (CASTRO-LARA, 2016, p.112)

O que se propõe aqui é, portanto, mais próximo de adotar um perspectivismo descolonial (não apenas ameríndio, por ser também africano, asiático e nativo de todo o Sul Global submetido às colonialidades) para encarar os processos comunicacionais a partir da pluridiversidade de olhares, saberes e contextos (culturais e simbólicos, sim, mas também históricos e materiais) diversos e próprios das epistemologias nativas do Sul Global.

Como no caso tupinambá, um conceito de notícia que desloque o protagonismo do processo comunicativo – da emissão para a recepção – derivará necessariamente num questionamento generalizado aos pressupostos jornalísticos, da maneira como esta profissão se constituiu na modernidade, nascida com as folhas de informação para os burgueses europeus no século XVII. Este jornalismo, estreitamente relacionado a um contexto geohistórico e a uma classe social específica que, não por acaso, foi a mesma classe promotora do colonialismo, é desta maneira um jornalismo intrinsecamente “do Norte”, impregnado de colonialidade em sua própria gênese. Qualquer proposta para análise de um jornalismo “do Sul”, por contraste, deve abandonar os pressupostos cartesianos e devolver protagonismo às populações que ouvem, que recebem, que são situadas à margem e nas periferias do sistema-mundo. Portanto, a compreensão descolonial do jornalismo produzido no Sul Global precisa, a exemplo da *poranduba*, abandonar o estatuto metafísico de “verdade” e adotar uma espécie de *perspectivismo comunicacional* em que a economia política da informação circulada seja entendida à luz de cada contexto geográfico, histórico e político analisado.

## REFERÊNCIAS

- CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Literatura Oral no Brasil**. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/Instituto Nacional do Livro, 1978 (2ª ed.).
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da

- invenção do outro”. in: LANDER, Edgardo (org). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e Ciências Sociais - perspectivas latinoamericanas**. CLACSO: Buenos Aires, 2005.pp.80-87
- CASTRO-LARA, Eloína. Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en Comunicación. **Chasqui**, v.44, n.131, abr.-jul.2016, pp.107-122.
- ESTEVA, Gustavo. Para Sentipensar la Comunalidad. **Bajo el Volcán**, v.15, n.23, 2015, pp.171-202.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992 (2ª ed.).
- FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FERNANDES, Florestan. **A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006 (3ª ed.).
- FREITAS, Rafael. **O Rio antes do Rio**. Rio de Janeiro: Babilonia Editorial, 2015 (2ª ed.).
- HAVILAND, John. **Sk'op Sotz'leb: el Tzotzil de San Lorenzo de Zinacantán**. Cidade do México: UNAM/Centro de Estudios Mayas, 1981.
- HEMMING, John. **Red Gold: the conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760**. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1978.
- HERRERA, Eliana. SIERRA, Francisco. DEL VALLE, Carlos. Hacia una Epistemología del Sur: Decolonialidad del saber-poder informativo y nueva Comunicología Latinoamericana. Una lectura crítica de la mediación desde las culturas indígenas. **Chasqui**, v.44, n.131, abr.-jul.2016, pp.107-122.
- JOFFILY, Bernardo. **Atlas Histórico IstoÉ Brasil 500 Anos**. São Paulo: Três, 1998.
- LANDER, Edgardo (org). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e Ciências Sociais – perspectivas latinoamericanas**. CLACSO: Buenos Aires, 2005.
- LENKERSDORF, Carlos. **Aprender a Escuchar: enseñanzas maya-tojolabales**. Madri: Plaza y Valdés, 2008.
- MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.
- MIGNOLO, Walter. **The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference**. The

South Atlantic Quarterly, vol.101, n.1. Durham (EUA): Duke University Press, 2002, pp.57-96.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário de Tupi Antigo**: a língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global, 2013.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Esboço de uma introdução ao estudo da língua tupí**.

Logos, v.XIII. Curitiba: 1951, pp.43-58.

SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SZTUTMAN, Renato. **Eduardo Viveiros de Castro**. Coleção Encontros – A Arte da Entrevista. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.

\_\_\_\_\_. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**. v. 4, n. 3, set.1998, pp. 469-488.