

SÉRIE ANTROPOLOGIA

439

MENTES INDÍGENAS E ECÚMENO ANTROPOLÓGICO

Alcida Rita Ramos

Brasília, 2013

**Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia
Brasília
2013**

Série Antropologia é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa à divulgação de textos de trabalho, artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. Divulgados na qualidade de textos de trabalho, a série incentiva e autoriza a sua republicação.

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

Série Antropologia Vol. 439, Brasília: DAN/UnB, 2013.



Universidade de Brasília

Reitor: Ivan Camargo

Diretor do Instituto de Ciências Sociais: Sadi Dal Rosso

Chefe do Departamento de Antropologia: Wilson Trajano Filho

Coordenadora da Pós-Graduação em Antropologia: Carla Costa Coelho

Coordenadora da Graduação em Antropologia: Juliana Braz Dias

Conselho Editorial:

Wilson Trajano Filho

Carla Costa Teixeira

Juliana Braz Dias

Comissão Editorial:

Andréa de Souza Lobo

Soraya Resende Fleischer

Editoração Impressa e Eletrônica:

Cristiane Costa Romão

EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site www.unb.br/ics/dan.

Ao finalizar o ano de 2006, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:
Wilson Trajano Filho

SUMÁRIO

Title: Indigenous minds and the anthropological ecumene

Abstract: indigenous, anthropological epistemologies

Key words: Following up on the exploratory notions of auto-ethnographies (Ramos 2008) and ecumenical anthropology (Ramos 2011), this text pursues the effort to invigorate ethnological studies and hence anthropological epistemologies by evoking indigenous intellectuals from various parts of the world. Four texts have been especially, but not exclusively, selected: *Decolonizing Methodologies*, 1999, by Linda Tuhiwai Smith (Maori, New Zeland); *Native Science*, 2000, by Gregory Cajete (Tewa, United States); *Escrito*, 2007, by Floriberto Díaz (Mixe, Mexico); and *Educação para Manejo e Domesticação do Mundo*, 2011, by Gersem Luciano (Baniwa, Brazil). This article explores some similarities and contrasts between the lessons contained in these texts and those pertaining to non-indigenous traditions, be they in academic anthropology or in Western common sense, in order to demonstrate how much anthropological theory would gain by embracing, on an equal footing, the intellectual production of those who have abusively been called "Others."

Título: Mentas indígenas e ecúmeno antropológico

Resumo: Seguindo a exploração das noções de autoetnografias (Ramos 2008) e de antropologia ecumênica (Ramos 2011), proponho avançar no esforço de revigorar os estudos etnológicos e, por conseguinte, a própria postura epistemológica da antropologia, chamando ao palco representantes da intelectualidade indígena mundial para expor suas propostas. Debruço-me especial, mas não exclusivamente, sobre quatro textos escritos por indígenas de diversas partes do mundo. Por ordem cronológica, são eles: *Decolonizing Methodologies*, 1999, de Linda Tuhiwai Smith (Maori, Nova Zelândia); *Native Science*, 2000, de Gregory Cajete (Tewa, Estados Unidos); *Escrito*, 2007, de Florisberto Díaz (Mixe, México); e *Educação para Manejo e Domesticação do Mundo*, 2011, de Gersem Luciano (Baniwa, Brasil). Pretendo explorar equivalências e contrastes entre os ensinamentos desses autores e os de tradições não indígenas, seja na antropologia acadêmica, seja em conceitos do "senso comum", com o intuito de demonstrar o quanto a teoria antropológica tem a ganhar ao se equiparar em igualdade de condições intelectuais àqueles que, abusivamente, têm sido chamados de "Outros".

Palavras-chave: indígenas, epistemológica da antropologia

MENTES INDÍGENAS E ECÚMENO ANTROPOLÓGICO

Alcida Rita Ramos
Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília

Sempre me surpreendo com as grandes dificuldades que têm os povos de culturas nativas ao tentar sensibilizar forasteiros sobre seus valores tradicionais. Também me pergunto por que há tanta falta de comunicação intercultural (...) e, sobretudo, como se pode criar uma vontade coletiva e individual por tal comunicação.
(Georges E. Sioui, 1992, p. xxi)

Iniciando: Lições indígenas

Começo com uma espécie de depoimento pessoal sobre algumas estranhezas que sempre me acompanharam e que só há relativamente pouco tempo me vieram à plena consciência com a atenção que merecem. Tanto durante minha estada entre os Sanumá, quanto em várias ocasiões, como, por exemplo, eventos políticos em Brasília, algumas características sempre me chamaram a atenção no estilo de comunicação indígena, dentre elas, o uso da repetição e a extrema paciência para ouvir. Fosse na intimidade das aldeias, na impessoalidade de fóruns políticos ou na formalidade de encontros acadêmicos, percebi nesses traços a feição que distingue o modo indígena de se comunicar e que passei a admirar, embora sem a competência e a perseverança necessárias para emular de forma sustentada. Foi preciso me debruçar sobre questões de epistemologias transculturais e sobre políticas da diferença para que essas impressões se transformassem em objeto de reflexão antropológica.

Série Antropologia. Vol. 439. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2013, pp. 6-28.

O valor da repetição, o exercício incondicional da atenção solícita, os modos de transmissão de conhecimentos e os estilos de argumentação passaram a constituir termos de comparação com o nosso modo acadêmico de expressar e comunicar, decantado no que Lévi-Strauss chamou de pensamento domesticado, em contraste com um pensamento selvagem. Desse modo, de impressões sensoriais, comecei a desenvolver uma preocupação teórica e metodológica sobre modos de apreender e de transmitir conhecimento. No campo, passei a apreciar as vantagens da imitação como modo de sedimentar o aprendizado, da repetição como modo de instilar e destilar o conhecimento, e da escuta atenta e paciente como modo de maximizar a capacidade de apreensão de significados. Ao comparar esses traços distintamente indígenas com a maneira acadêmica de proceder, não pude evitar a conclusão de que o nosso sistema de aprendizado e de apreensão de significados é um irremediável refém de mal-entendidos. A intolerância à repetição, a impaciência para ouvir e a exaltação à criatividade, menosprezando a imitação, levam-nos a enfrentar um dos maiores problemas na nossa profissão e em tantas outras, qual seja, interpretações parciais ou apenas errôneas do que dizemos e escrevemos. Aprendemos com a teoria da comunicação que o que carrega informação é o dado novo, inesperado. No entanto, se levarmos essa proposição às últimas consequências, comunicar, no sentido da teoria da comunicação, é não compreender, porque, acompanhando a mecânica do nosso cérebro, é passando a mesma mensagem repetidamente pelos neurotransmissores que ela é devidamente registrada. O conhecimento, feito de informações, resulta de mensagens reiteradas com insistência, a exemplo da técnica de aprendizado linguístico conhecida como *drill* (exercícios repetitivos). A repetição é, portanto, a maneira mais eficaz de nos fazermos entender. Dizer a mesma coisa várias vezes de diversas maneiras é proteger a nossa intenção de significar contra mal-entendidos. Ao contrário do modo indígena de comunicação – seja

oral ou escrito –, o mundo acadêmico proíbe repetir, o que gera constantes queixas de autores cujos escritos são lidos a contrapelo de sua intenção. O historiador estadunidense Donald L. Fixico, indígena pertencente a múltiplas etnias, dá à repetição o nome de método circular e define-o como

uma filosofia circular que focaliza um único ponto e usa exemplos familiares para ilustrá-lo ou explicá-lo. Garante que todos compreendam e que tudo seja levado em conta, aumentando, assim, a possibilidade de harmonia e equilíbrio dentro da comunidade e com tudo mais (Fixico, 2003, pp. 15-16).

Algo semelhante ocorre com o ouvir. A paciência dos ouvintes indígenas contrasta flagrantemente com a agitação que muitas vezes nos assalta ao ouvir uma palestra, um debate, uma argumentação. Ouvimos na expectativa de nos interpormos e apresentarmos a nossa versão do assunto. Interrupções ruidosas até podem ser tomadas como medida de sucesso do evento. Por vezes, as falas se sobrepõem e correm como paralelas que talvez nem no infinito se encontrem. Podemos dizer que isso é “falta de educação”, um acinte à etiqueta, mas acontece com maior frequência talvez do que gostaríamos. De qualquer modo, seja raro ou comum, esse tipo de gafe não faz parte do universo indígena.

Shawn Wilson, da etnia Cree do Canadá, afirma que, por ser relacional, a pesquisa deve ser considerada como cerimônia (Wilson, 2008). Eu acrescentaria que, quando observamos a comunicação praticada por indígenas, ela também, sendo relacional, é cerimônia. Ser cerimonioso não é apenas ser formal, seguir um rito de pompa e circunstância, mas também ser cortês, polido e respeitoso para com o interlocutor em qualquer contexto. Se a intercomunicação fosse sempre tratada como cerimônia, ela asseguraria que uma etiqueta da interação superasse os percalços advindos da compreensão involuntariamente incompleta ou distorcida, da má interpretação intencional e do desrespeito gerado pela ignorância, muita vezes,

cultivada. Talvez a inibição de muitos indígenas para se expressar em meios não indígenas resulte de algum receio de ser atropelados pela nossa pressa em falar e ouvir, pelo descaso com a quintessência da comunicação plena, que é a repetição, muito mais compatível com os ritmos de aprendizado do cérebro humano. Pensar que a repetição é uma necessidade da comunicação oral e que, adultos e alfabetizados, já não precisamos mais dela é um erro, como provam as frequentes desculpas: “Ah, eu não quis dizer isso, minha intenção não era essa, fui mal interpretada!”

A problemática da comunicação intercultural fica mais evidente no contexto da educação indígena: são dois sistemas de transmissão de conhecimentos que não deveriam se anular mutuamente, mas, na prática, ainda não foram assimilados de maneira apropriada pelos projetos de educação dita intercultural, sejam públicos, sejam privados e, muito menos, pela maioria dos educadores não indígenas. É o que expressa, sem esconder uma grande frustração, o trabalho de Gersem Luciano, da etnia Baniwa do Uapés brasileiro. Vejamos um dos seus exemplos sobre a inadequação de aplicar os rudimentos que têm certos atores externos sobre o mundo indígena:

muitas iniciativas bem intencionadas de constituição de escolas de pajés, por exemplo, nunca deram certo, porque são tentativas de escolarizar questões que não são escolarizáveis, pois não podem ser coletivizadas e nem deixadas sob a responsabilidade de um professor (Luciano, 2011, p. 197).

Mais adiante, continua:

[A] dificuldade de a escola indígena definir seu papel e sua função social – se é formar um bom cidadão brasileiro profissionalmente ou um bom indígena – tem gerado modelos administrativos e pedagógicos que operam à beira de uma escola ou de um processo educativo do ‘faz de conta’, com metodologias e epistemologias parciais ineficientes (Luciano, 2011, p. 254).

Gersem Baniwa vai mais longe em sua crítica profunda ao modelo escolar aplicado aos povos indígenas: “A ideia de interculturalidade é bastante confusa, pouco clara e de

difícil aplicação na prática pedagógica e conseqüentemente na vida das pessoas” (Luciano, 2011, p.259).

Quando passamos à comparação dos mundos indígena e não indígena, verificamos que o primeiro nos apresenta a série de lições citadas acima que servem de pano de fundo para cotejarmos as nossas próprias premissas sobre a eficácia dos recursos da comunicação humana. E não me refiro apenas à comunicação oral, mas também à escrita, como veremos adiante.

Essas e outras lições indígenas têm me inspirado para encetar uma jornada que trace os caminhos do conhecimento indígena e antropológico e que prospectos eles abrem para pensarmos numa antropologia abrangente, ecumênica no sentido de se abrir a todas as vozes. Assim, este artigo debruça-se sobre a problemática que venho abordando sobre o quão desejável e necessário é acolher no seio da antropologia acadêmica as teorias indígenas, para criarmos um novo horizonte transcultural que possamos chamar plenamente de antropologia ecumênica (Ramos, 2008, 2011). Para tanto, evoco alguns – dentre muitos – membros da intelectualidade indígena mundial que expõem propostas de especial relevância para esta discussão, pois desafiam premissas arraigadas na academia ocidental, lembrando-nos, ao mesmo tempo, que o Ocidente – ou um certo Ocidente – não é tão distante como se pensa, principalmente, em algumas vertentes da filosofia e da física moderna. Pretendo explorar equivalências e contrastes, de modo a demonstrar que não há incompatibilidades inexoráveis entre teorias indígenas e teorias ocidentais e quanto a teoria antropológica tem a ganhar ao abraçar, em igualdade de condições intelectuais, aqueles pensadores que, abusivamente, têm sido chamados de “Outros”.

Esboço de uma antropologia ecumênica

Uma detida análise de textos indígenas mostraria que a repetição é uma característica comum. Boa parte deles foi escrita em inglês, a língua ocidental talvez mais refratária à repetição, principalmente, em sua forma escrita, se a compararmos, por exemplo, com o francês, o português e o espanhol. Uma coletânea intitulada *Reinventing the enemy's language*, contendo mais de 100 textos escritos só por mulheres indígenas dos Estados Unidos, Canadá e Havaí, propõe inundar a língua inglesa com conceitos e imagens indígenas. O meio – a língua inglesa – é propositalmente sujeito a intervenções (como certos artistas plásticos e músicos intervêm em obras pré-existentes) para chamar a atenção dos leitores para o conteúdo descrito. A intenção é deixar a oralidade exsudar na escrita, por exemplo, com o uso da primeira pessoa do singular, a conexão direta com os leitores e imagística própria: “Nos sistemas educacionais euro-americanos, aprendemos estratégias literárias, gramáticas e técnicas que diferem muito das construções tribais que são culturalmente específicas. Então nos veem à consciência as nossas invenções literárias, mediando entre o tempo e espaço literais e metafóricos” (Harjo e Bird, 1997, p. 28). Aqui, diria Marshall McLuhan (1967), o meio é [parte d]a mensagem. Impregnar uma língua avessa a repetições e floreios como é o inglês é, em si mesmo, uma asserção de liberdade. O que essas mulheres almejam é, precisamente, utilizar os estereótipos dos falantes ocidentais do inglês para devolver o insulto, por assim dizer, e asseverar “uma tenacidade nativa para persistir [apesar de tudo]” (Harjo e Bird, 1997, p. 30). O movimento político indígena, que tomou proporções globais a partir dos anos 1970 e desembocou na aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas em 2007, abriu caminho para que escritores indígenas encontrassem uma oferta editorial que antes não lhes era franqueada. Editoras sensibilizadas

começaram a publicar trabalhos indígenas que não tinham acesso às grandes editoras, principalmente, as universitárias.

Vimos que formas de adquirir e transmitir conhecimento separam os mundos indígenas e não indígenas: imitar, repetir, ouvir, relacionar versus informar, lecionar, mostrar eficiência, destacar-se. Vejamos então o que os aproxima.

Spirit, esprit, Geist

Um dos temas mais recorrentes nos escritos indígenas, em especial, na América do Norte, é a espiritualidade. Ciente da ausência de ressonância sobre esse conceito na academia, Shawn Wilson adverte que, devido à carência desse aspecto humano entre os não indígenas, é necessário fazer um esforço especial para explicá-lo: “a espiritualidade não é separada, mas parte integral e entranhada no todo que é a visão de mundo indígena” (Wilson, 2008, p. 89). Para ele, “espiritualidade é o sentido interior de conexão com o universo”, sendo que a religião seria “a manifestação exterior da espiritualidade” (p.91). Já Gregory Cajete da etnia Tewa (Pueblo) do sudoeste norte-americano, afirma que espírito e espiritualidade nada têm a ver com religião, mas com a busca de verdade ou verdades: “A ciência nativa, em seus níveis mais altos de expressão, é um sistema de caminhos para chegar a essa verdade perpetuamente em movimento, ou ‘espírito’” (Cajete, 2000, p. 19). Ao descartar a ligação de espírito com religião, Cajete insiste que em sua língua não há palavra nem conceito para esta última. Em vez disso, vincula espiritualidade à fenomenologia de Merleau-Ponty e dá a Lucien Lévy-Bruhl a credibilidade que seus colegas nunca lhe deram (p. 27). Por sua vez, Margaret Kovach, da etnia Cree do Canadá, que também inclui o componente da espiritualidade em sua análise de metodologias indígenas, afirma que os “pesquisadores

indígenas muitas vezes ouvem o chamado da fenomenologia de Heidegger” (Kovach, 2009, p. 30).

Num registro afim da fenomenologia, podemos citar o hermeneuta alemão Hans-Georg Gadamer, principalmente, quando expõe quatro conceitos humanistas que devem ser resgatados do esquecimento racionalista. Esses conceitos são: *Bildung*, “intimamente associado à ideia de cultura, designa, principalmente, o modo propriamente humano de se desenvolver talentos e capacidades naturais” (Gadamer, 1975, p.11); senso comum, que “não significa apenas uma faculdade geral de todos os homens, mas o sentido que funda a comunidade” (p. 21); juízo (ou julgamento), “que significa julgar o que é certo e errado e uma preocupação com o ‘bem comum’” (p. 31); e gosto, noção originalmente mais ligada à moral do que à estética. “Em sua natureza essencial, gosto não é um fenômeno privado, mas social de primeira ordem” (p. 34) (...) “Em última instância, todas as decisões morais requerem gosto” (p. 37), o que é admiravelmente ilustrado nas análises de Keith Basso sobre os Apache Ocidentais (Basso, 1996).

Tomando esse fio condutor, por sinal apontado por Cajete, podemos também evocar autores ocidentais, como Blaise Pascal do século XVII, que nos legou a distinção entre *esprit de géométrie* e *esprit de finesse*. Enquanto o primeiro se refere a princípios concretos, lógicos, racionais, distantes do senso comum, o segundo aponta para princípios partilhados por todos, relativos a sentimentos, ao senso de justiça, à compreensão e expressão. Pascal percebeu que a ciência positiva ocidental não abarca uma importante dimensão do conhecimento; a excluída é, justamente, o que equivale à espiritualidade indígena. Foi também nesse “espírito” que Montesquieu criou o seu *Espírito das Leis* e que Bachelard discorreu sobre *La formation de l’esprit scientifique*.

Lembremos, além do mais, do conceito de *esprit de corps*, relacional por excelência, comandando a solidariedade daquilo que Linda Tuhiwai Smith, intelectual Maori da Nova Zelândia, chamou de “comunidades de interesse” (Tuhiwai Smith, 1999, p. 191).

Em outra tradição europeia, há a noção de *Geist*, como em *Zeitgeist*, *Volksgeist* ou *Geisteswissenschaften*, com objetos diferentes, mas conotações semelhantes. *Zeitgeist*, o espírito do tempo, evoca uma totalidade temporal com uma tonalidade social e cultural própria, composta de manifestações que vão muito além das conquistas científicas. *Volksgeist* refere-se ao espírito comum de um povo, enquanto *Geisteswissenschaften*, a princípio uma tradução do termo Ciências Morais, de John Stuart Mill, passou a designar áreas de conhecimento mais próximas das noções de significado e compreensão (*Verstehen*). Em suma, a teoria indígena de espírito tem, em tese, uma clara contrapartida na história intelectual da Europa. Sendo assim, cabe indagar sobre a necessidade de Shawn Wilson de explicitar de modo tão estoico a ideia indígena de espiritualidade. A lacuna de conhecimento é, portanto, mais imaginada do que real e intensamente incutida pelo estilo anglo de expressão escrita.

Espírito, para Cajete, corresponde a uma verdade mutável:

Como o nascimento de uma criança ou um raio ligando céu e terra por uma fração de segundo, são esses os momentos infinitos tanto do caos como da ordem. São esses os preceitos da ciência nativa, pois a verdade não está num ponto fixo, mas sim num ponto de equilíbrio em constante mudança, perpetuamente criado e perpetuamente novo (Cajete, 2000, p. 19).

Mais uma vez, evoca-se o espírito do princípio do imponderável, do mutável, do não controlável. O papel da metáfora é central nessas operações mentais. Na ciência nativa, afirma Cajete, “a mente metafórica é o facilitador do processo criativo; ela inventa, integra e aplica à tarefa de viver os níveis profundos da percepção e intuição humanas” (p. 29). Temos na metáfora mais uma ponte entre o estilo indígena e o ocidental. Mas

antes de abordar este ponto, abro um parêntese para esclarecer um aspecto importante da questão de se generalizar sobre isso que chamo “estilo”.

Quando digo *indígena* não me refiro a uma substância cultural única para todos os povos não ocidentais e quando digo ocidental não tenho em mente um bloco uniforme não indígena, pois reconheço plenamente que dentro de cada um desses imensos e difusos continentes conceituais há uma variedade tão grande quanto há entre ambos. Porém, no “mundo indígena”, que cobre tanto o Novo com o Velho Mundo, é claramente discernível um substrato comum, com características locais próprias, que se distingue do universo, digamos, judaico-cristão, e que Lévi-Strauss esquadrinhou através da análise estrutural dos mitos, limitando-se ao domínio da oralidade. Voltando-nos para a produção escrita de membros desses disseminados “povos indígenas”, também encontramos esse substrato que, mesmo infiltrado por sistemas escolares ocidentais, exhibe traços comuns. Por sua vez, o Ocidente monolítico é igualmente uma quimera, se não por outras razões, ao menos pela linguagem cujo longo e complexo processo histórico levou à geração de uma diversidade tal que chega à ininteligibilidade mútua entre as chamadas línguas indo-europeias. No entanto, por baixo dessas diferenças, há um reconhecível substrato de ocidentalidade. A influência dos idiomas dos colonizadores sobre os povos autóctones não foi pequena, mas também não foi tão grande a ponto de anuviar modos de expressão pré-existentes, ou seja, isso que chamo de estilo indígena.

Voltemos à questão da metáfora. George Lakoff e Mark Johnson (2003 [1980]) empenharam-se em demonstrar a necessidade estrutural que têm as línguas, como o inglês que lhes serve de exemplo, de utilizar metáforas, seja no cotidiano, seja na academia. Mais do que mero tropo, a metáfora é básica para a comunicação, ou seja, “o

sistema conceitual humano é estruturado e definido metaforicamente” (p. 6). Sustentam ainda que “a verdade é sempre relativa a um sistema conceitual, que qualquer sistema conceitual humano é em sua maioria de natureza metafórica e que, portanto, não existe verdade que seja totalmente objetiva, incondicional ou absoluta” (p.185). Se para um norte-americano tempo é dinheiro, para um brasileiro, a inflação come o salário e para um colombiano, estar falido é estar na panela, para um Bororo da Amazônia brasileira, um papagaio é um homem de certo clã (Crocker, 1977), para um Kaluli da Nova Guiné, um determinado pássaro é um ancestral (Feld, 1982), enquanto para um Apache Ocidental, o escaravelho é um homem branco (Basso, 1976, p. 99). A capa hermética que cobre as metáforas numa língua pouco ou nada conhecida é responsável por muita trapalhada quando se trata de traduzi-las. Metáforas elaboradas são traduzidas literalmente e, muitas vezes, levam ao ridículo. Complexidades são reduzidas a banalidades que acabam sendo transformadas em estereótipos. A densidade intelectual contida em metáforas impérvias à apreensão imediata passa por um esmagamento de sentido e se transforma em infantilidade, apenas porque a tradução é incompetente ou mal intencionada. Um dos grandes problemas que os povos indígenas enfrentam é a apropriação desinformada e leviana de suas ideias e cerimônias por estranhos deslumbrados pela suposta mística indígena. Seguidores do movimento New Age têm assim contribuído para semear descrédito sobre sistemas de crenças, de cura, etc. Como dizem Lakoff e Johnson, as metáforas são uma parte essencial do pensamento de um grupo humano específico e não apenas figuras de linguagem. Ainda há controvérsias sobre “se as metáforas ilustram uma cognição ou se a cognição não seja talvez moldada pelas metáforas” (de Man,1978, p. 14). Por sua vez, Paul Ricoeur afirma que “há uma *analogia estrutural* entre os componentes cognitivos, imaginativos e emocionais do ato metafórico pleno e que o processo metafórico retira sua concretude e completude dessa

analogia estrutural e desse funcionamento complementar” (Ricoeur, 1978, p.157; ênfase no original). Isto quer dizer que conceitos densos relativos, por exemplo, ao significado da vida, à mecânica celeste, à cadeia ecológica de certa região, estão contidos em metáforas cuja inteligibilidade imediata, superficial, opera como um *trompe l’oeil*, uma ilusão de ótica, enquanto seu significado profundo está fora do alcance dos forasteiros e, com frequência, até mesmo dos antropólogos não indígenas. Exemplo dessa complexidade comunicativa é a história educacional dos havaianos. Ao dominar a tecnologia da escrita, passaram a produzir textos com múltiplas camadas de significado em que apenas a mais banal era destinada aos missionários norte-americanos (Silva, 2004). Neste sentido, dentre vários outros, as auto-etnografias apresentam uma real possibilidade de chegar a traduções que façam jus à riqueza discursiva desses povos. Esta não é mais uma possibilidade apenas teórica: “existe a nova situação de sujeitos indígenas estudando a si mesmos como sujeitos que pensam e produzem conhecimento” (Luciano, 2011, p.105).

Community, comunalidad, terroir

Muito difundida nos escritos indígenas é a ideia de que o lócus do conhecimento humano é a comunidade. Igualmente difundida é a afirmação de que o conhecimento indígena é sempre relacional. Gregory Cajete, para quem a “comunidade sempre foi o foco comum da intenção e atenção na psicologia social de cada pessoa nativa” (2000, p. 98-99), vincula o pertencer a uma comunidade ao desenvolvimento do sentido de responsabilidade para com o mundo, ênfase também dada por Shawn Wilson. É na imitação e na observação dos processos na natureza que a comunidade aprende a ser responsável em suas relações. “Foi primeiro observando e depois fazendo que as crianças nativas aprenderam a natureza dos recursos de alimentação, comunidade e

relações de vida” (Cajete, 2000, p.101). Margaret Kovach começa sua análise das epistemologias indígenas, afirmando que a prática histórica surge da noção de lugar (2009, p. 64). Etnógrafo diligente e sensível, Keith Basso mergulhou na densidade do sentido de lugar entre os Apache Ocidentais que criaram um idioma social calcado na sua paisagem: “um único topônimo pode fazer o trabalho comunicativo de uma saga inteira ou uma narrativa histórica” (1996, p. 89). A vinculação entre comunidade e lugar manifesta-se em inúmeros contextos e temporalidades. Neste sentido, a díade comunidade-lugar é indissociável e um verdadeiro fato social total, à la Mauss.

Pelo contraste entre a sua vida na aldeia e num internato missionário, Gersem Baniwa põe numa cápsula a aparente incomensurabilidade desses dois mundos:

A vida na aldeia havia me ensinado a evitar e combater essas mazelas das pessoas, principalmente por ocasião dos ritos de iniciação, dos ritos do dabucuri e das atividades coletivas. Na aldeia quase tudo era partilhado na família e na comunidade, ao contrário da missão, onde a comida, o pão, embora produzidos pelos alunos indígenas, não podiam comer. Onde a casa dos padres construída pelos indígenas, mas não tinham acesso, não podendo dispor dela em caso de necessidade. Tudo isso, desde o início, me despertou forte sensação de injustiça, de desigualdade (Luciano, 2011, p. 17).

As mazelas a que Gersem Baniwa se refere são nada menos que “a disputa, a concorrência, a injustiça, a desigualdade, a violência, a falta de solidariedade, a falta de hospitalidade, o individualismo e o egoísmo” (p.17). É como se o internato fosse a vida na aldeia retratada em negativo: o claro torna-se escuro, o escuro torna-se claro. No entanto, esse doloroso aprendizado operou o efeito dialético de transformar o jovem indígena num pensador crítico e competente. Antítese da comunidade, o internato forneceu o elemento-chave para criar a síntese do intelectual indígena engajado nos dois mundos. Esse elemento-chave é a educação. Não é por acaso que tantos indígenas se especializam em Educação, como Gregory Cajete, Margaret Kovach, Linda Tuhiwai Smith, para mencionar apenas autores citados aqui. Esta última, em seu influente livro

Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples, lista 25 projetos de pesquisa que refletem um modo próprio de conduzir uma investigação. “Os métodos passam a ser os meios e procedimentos pelos quais são dirigidos os problemas centrais da pesquisa. Muitas vezes, as metodologias indígenas são uma mistura de abordagens já existentes e práticas indígenas” (Tuhiwai Smith, 1999, p. 143). É uma combinação do treinamento acadêmico dos pesquisadores com o entendimento do senso comum das próprias comunidades alvo da investigação. Mesmo desafiando a paciência do leitor, creio que vale a pena enumerar esses 25 projetos, porque ilustram as preocupações intelectuais indígenas, sempre imersas em problemáticas que afetam diretamente as comunidades e seus membros. Eles abordam os seguintes tópicos: reivindicação, testemunhos, narrativas, celebração da sobrevivência, lembranças, gênero, indigenizar, intervir, revitalizar, conectar, ler, escrever, representar, vislumbrar, reenquadrar, restaurar, retornar, democratizar, criar redes, nomear, proteger, criar, negociar, descobrir e partilhar. “Para os pesquisadores indígenas”, esclarece a autora sobre o último tópico, “partilhar trata de desmistificar o conhecimento e a informação e falar em linguagem clara à comunidade” (Tuhiwai Smith, 1999, p 161).

A educação formal, muitas vezes tida como um mal necessário, foi o que também possibilitou ao antropólogo mexicano Floriberto Díaz transitar em dois tipos de cultura, sua materna mixe e a nacional. Seu livro póstumo, *Escrito* (Díaz, 2007), tem como subtítulo “comunalidad, energia viva del pensamiento mixe”. *Comunalidad* tem papel central na longa jornada de Díaz pelas 435 páginas de seus escritos, que eram esparsos antes de serem organizados num único volume. *Comunalidad*, a exemplo do *spirit* anglo-saxão e do *esprit* francês, é aquilo que dá sentido à comunidade. Em sua

retórica nítida e direta, Díaz ecoa e congrega as afirmações de seus semelhantes tanto do Norte como do Sul:

[N]o se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino personas con historia, pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda. Pero lo que podemos apreciar de la comunidad es lo más visible, lo tangible, lo fenoménico. (...) [E]l espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo (Díaz, 2007, p. 39).

O conceito de *comunalidad* vem para explicar “la esencia de lo fenoménico. (...) [L]a comunalidad define la inmanencia de la comunidad” (, p. 39). Díaz prossegue, esclarecendo que “la comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena” e enfatiza que não se opõe à sociedade ocidental, mas é apenas diferente. “Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad” (p. 40). Comunidade é onde “me siento y me paro”. É “la porción de la Tierra que ocupa la comunidad a la que pertenezco para poder ser yo” (p. 41).

Talvez este último enunciado seja o que mais se aplica à noção francesa de *terroir*. Com frequência associado a vinhos de qualidade, esse conceito é inebriante também por outras razões. Refere-se a porções de terra de alta qualidade “sob a ação de uma coletividade social congregada por relações familiares e culturais e por tradições de defesa comum e de solidariedade da exploração de seus produtos”. A porção de terra a que pertenço para poder ser eu em comunidade expressa elegante e poeticamente o “espírito” francês. Comunidades inteiras – assim na França como no México – mostram orgulhosas os seus produtos em feiras pelo país a fora, identificam-se com eles, respeitam os limites de outras comunidades, tanto em termos territoriais como em termos de especialização, e são respeitadas por elas. A noção de *terroir* denota

comunidades identificadas pela sutileza de sons e aromas que lhes são próprios. Através dela, a exemplo do México Profundo identificado pelo antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (1990), poderíamos chegar a uma França Profunda, como poderíamos também desvelar uma América Profunda, congregando todas as suas comunidades indígenas, com sua espiritualidade e comunalidade. Temos aqui uma conjugação intercultural, intercivilizacional e intertemporal de conceitos afins que parecem falar-se mutuamente: espírito, comunalidade, lugar. Seriam como os pilares naturais sustentando uma ponte sobre as águas turbulentas dos desencontros culturais e dos conflitos políticos.

Holismo indígena, holismo ocidental

O conjunto de considerações feitas até aqui sinaliza o gênio holístico do pensar indígena: relações viscerais com a coletividade, humana e não humana, com a terra, com a espiritualidade (imanência, nos termos de Díaz, verdade, segundo Cajete). Estas características têm sido proverbialmente atribuídas aos povos indígenas e reconhecidas por eles próprios. Pergunta-se então se elas são exclusivas do mundo indígena. A resposta parece ser um enfático não. Tanto no Ocidente antigo como no contemporâneo, encontramos instigantes semelhanças com o universo cognitivo indígena. Por exemplo, ramos não positivistas da ciência ocidental, como a mecânica quântica e a teoria do caos sugerem que algumas pontes podem ser estendidas entre eles e o conhecimento indígena. O imensurável e o imprevisível de certos experimentos da física contemporânea têm o efeito de conduzir os pesquisadores a perguntas e inquietações não muito distantes das que encontramos em textos indígenas.

Em outro registro, há a grande discussão que procura desmistificar a origem ocidental (leia-se europeia) de grandes feitos comerciais, políticos, filosóficos e científicos (Abu-Lughod, 1989; Goody, 2008, 2011). Como periferia da Ásia, em

particular antes da era cristã, a Europa beneficiou-se de inúmeras descobertas do, por ela chamado, Oriente. “No entanto, essas conquistas foram constantemente subestimadas na comparação com os gregos, cuja posição foi sempre vista a partir da perspectiva da dominação europeia posterior do mundo, isto é, teleologicamente” (Goody, 2008, p. 45). Um dos exemplos mais retumbantes desse “roubo da história” foi a apropriação do zero inventado pelos árabes e dos algarismos arábicos (advindos da Índia, apesar do nome). Sem eles, a ciência ocidental teria sido uma quimera irrealizável, pois sem o zero e com os incômodos algarismos romanos, dificilmente, se comporiam equações simples e complexas, muito menos computadores. Hoje, esses vetustos caracteres romanos pouco mais fazem do que adornar alguns de nossos prefácios. Nem mesmo o decantado Capitalismo é tão ocidental como se pretende: “as origens da modernidade e do capitalismo são mais amplas e encontram-se não apenas no conhecimento árabe, mas também nos influentes empréstimos da Índia e da China” (Goody, 2011, p. 11).

A mesma soberba que nega criatividade ao resto do mundo também menospreza outras expressões filosófico científicas, aplicando-lhes alcunhas como “orientais”, “pré-capitalistas” ou “primitivas”. No entanto, como pensava a Europa antes de se tornar hegemônica no Velho Mundo? O filósofo alemão Paul Feyerabend (1975) ajuda-nos a entender, traçando uma história do pensamento ocidental que ele divide em Cosmologia A (“arcaica”) e Cosmologia B (“racional”). Ao propor uma “epistemologia anarquista”, Feyerabend rejeita o racionalismo da ciência convencional e afirma que a proliferação de teorias é benéfica apenas para a própria ciência. Crítico severo da racionalidade dogmática de certas vertentes científicas, ele busca elementos em ciências humanas

como a linguística e a antropologia, em figuras como Benjamin Whorf, Evans-Pritchard e Robin Horton para refutar a onisciência e a eficácia social da academia.

Ao descrever as características da Cosmologia A vigente na Antiguidade Clássica, Feyerabend refere-se ao que chama de "agregado paratático", ou seja, o conjunto de recursos de aquisição e transmissão de conhecimento que privilegia o real, o palpável, o visível, o apreendido pelos sentidos de forma imediata e a relação entre elementos. Um exemplo é a maneira pictórica ateniense de representar um homem vivo e um homem morto. Sendo exatamente a mesma figura, só é possível determinar o seu estado pela relação que a figura tem com os elementos que a rodeiam. O artista arcaico, diz ele,

trata a superfície sobre a qual pinta como um escritor trata um pedaço de papiro; é uma superfície real, para ser *vista* como uma superfície real (...) e as marcas que ele desenha são comparáveis às linhas de um desenho ou às letras de uma palavra. São símbolos que *informam* o leitor sobre a *estrutura do objeto*, de suas partes, da maneira como elas se relacionam entre si (1975, p. 262; ênfase no original).

A partir dos séculos VII e V (também aqui ainda somos fiéis aos algarismos romanos) antes de Cristo, dá-se uma transformação drástica que afetará o futuro da ciência e da percepção ocidentais. Surge a perspectiva na pintura e a separação entre essência e aparência, entre sabedoria e conhecimento verdadeiro. Diversamente do "arcaico", o novo artista, usando a perspectiva, "toma a superfície e as marcas que põe sobre ela como *estímulos* que deflagram a *ilusão* de um arranjo de objetos tridimensionais" (1975, p. 263; ênfase no original). Feyerabend prossegue: "o conceito de objeto mudou de um conceito de agregado de partes perceptíveis de igual importância para o conceito de uma essência imperceptível subjacente a uma multiplicidade de fenômenos enganadores" (1975, p. 264). O mais vistoso espécime moderno dessa Cosmologia B talvez seja Magritte, que pintou um cachimbo e,

sardonicamente, deu-lhe o famoso título: "Isto não é um cachimbo", ao qual Michel Foucault acrescenta: "En ninguna parte hay pipa alguna"! (Foucault, 1981, p. 43). Ou seja, não há que confundir a representação com o objeto representado.

Ao criticar os rumos da racionalidade positiva da ciência moderna, Feyerabend emula o trabalho antropológico por sua capacidade de revelar sistemas de conhecimento alternativos e mais compatíveis com a compreensão do mundo, e lamenta que a academia moderna rechace em tom acérbico a possibilidade de atribuir status de ciência às formas não ocidentais de conhecimento, especialmente, dos povos indígenas. Ao fim e ao cabo, diz Feyerabend, o que fica de tanta racionalização não são métodos nem teorias, mas

juízos estéticos, juízos de gosto, preconceitos metafísicos, desejos religiosos, em suma, o que fica são nossos desejos subjetivos: a ciência em seu grau mais geral e avançado devolve ao indivíduo uma liberdade que ele parece perder ao entrar em suas partes mais pedrestes (p. 285).

Ou seja, a pequena ciência reprime, a alta ciência liberta.

Concluindo: vozes indígenas no ecúmeno antropológico

Apontar as grandes diferenças entre os modos de conhecer e de propagar conhecimento entre povos indígenas e ocidentais não traz novidade, pois é a forma antropológica privilegiada de fomentar o relativismo cultural e o respeito pelo diverso. O que surpreende é constatar os pontos de convergência entre eles. Na história da humanidade, discerne-se uma clara bifurcação de modelos de conhecimento, tendo-se assumido que uma linha, a ocidental, produziu de maneira linear e única uma ciência calcada na racionalidade, na abstração, no positivismo, se se quiser, e outra, a não ocidental, levou ao misticismo, ao holismo, à experiência imediata, à *pensée sauvage*, se

se preferir. No entanto, nem só de racionalismo viveu e vive o conhecimento do Ocidente.

Ainda evocando Feyerabend, não é demais lembrar que não haveria pensamento domesticado, ou seja, ciência, nem alta nem baixa, se não fosse a criatividade da *pensée sauvage*. "Em todos os tempos o ser humano abordou o seu meio circundante com os sentidos bem abertos e uma inteligência fértil; em todos os tempos fez descobertas incríveis; em todos os tempos podemos aprender com suas ideias" (1975, p. 307). Que ideias são essas? É uma longa lista:

Tribos primitivas têm classificações mais detalhadas de animais e plantas do que a zoologia e a botânica científicas contemporâneas, conhecem remédios cuja eficácia pasma os médicos (...), resolvem problemas difíceis de maneiras que ainda não são bem compreendidas (construção de pirâmides, navegação polinésia), tiveram uma astronomia altamente desenvolvida e conhecida internacionalmente na velha Idade da Pedra, astronomia essa que era factualmente adequada e emocionalmente satisfatória, *resolvia problemas físicos e sociais* (...), era testada por meios simples e engenhosos. (...) Houve a domesticação de animais, a invenção da agricultura rotativa, novos tipos de plantas foram criados e mantidos em estado puro para evitar a cross-fertilização, temos invenções químicas, temos a arte mais extraordinária comparável às melhores realizações atuais (1975, p. 306-307; ênfase no original).

Da pena de um físico contemporâneo tais feitos adquirem uma potência ainda maior, talvez pela própria surpresa do autor, que já não é mais a nossa, da antropologia.

Ao ponderar sobre todas essas considerações, não é implausível vislumbrar uma espécie de metaciência que englobasse todas as manifestações do saber, acadêmicas ou não, ocidentais ou não, racionais ou não, conhecidas e por conhecer. Seria algo como uma cacofonia disciplinada ou, melhor dito, uma multiglossia subjacente a todas as formas de conhecimento humano, potencialmente compartilhada, ainda que muitas vezes renegada. De fato, parece que foi sobre essa resistência que se fundou a ciência moderna. A ascensão do racionalismo na Grécia Antiga, afirma Feyerabend, "é um

exemplo fascinante da tentativa de transcender, desvalorizar e descartar formas complexas de pensamento e experiência" (1987, p. 65). Tais formas consistiam em

ontologias sutilmente articuladas que incluíam espíritos, batalhas, ideias, deuses, arco-íris, dores, minérios, planetas, animais, festividades, justiça, destino, doença, divórcios, o céu, a morte, o medo - e assim por diante. Cada entidade se comporta de maneira complexa e própria que, embora seguindo um padrão, revela constantemente novos e surpreendentes elementos e, portanto, não podem ser capturados numa fórmula (1987, p. 64).

Tal é a complexidade e riqueza que o estreito racionalismo científico abandona por não ser "científico".

Conclui-se de tudo isto que as proverbiais diferenças entre o pensamento indígena e o científico ocidental não são tão grandes assim e que um acoplamento antropológico, em vez de resultar em algum híbrido estéril, levaria a um novo patamar de conhecimento e compreensão. Tal conclusão desautoriza a distinção lévi-straussiana entre pensamento silvestre e pensamento domesticado, pois não há pensamento que não seja, sempre já, produto de uma fina domesticação.

Benjamin Whorf, engenheiro e linguista norte-americano, ficou conhecido por ter criado, com Edward Sapir, a hipótese Sapir-Whorf, segundo a qual é a linguagem que molda o pensamento e não o oposto (Whorf, 1956). Pensamos porque falamos e falamos porque fomos instruídos a falar de acordo com o código cultural que nos corresponde. Estudioso da língua Hopi, Whorf se deu conta de que os conceitos de tempo e espaço, como nós os conhecemos, não faziam parte dela. No entanto,

a língua hopi é capaz de dar conta e descrever corretamente, num sentido pragmático ou operacional, todos os fenômenos observáveis do universo. (...) Assim como é possível haver qualquer número de outras geometrias não euclidianas que deem perfeitamente conta de configurações do espaço, também é possível haver descrições do universo, todas igualmente válidas, que não contenham os nossos familiares contrastes de tempo e espaço (Whorf, 1956, p. 58).

Como vimos na discussão sobre metáfora, tanto em hopi como em inglês e em qualquer outra língua, é a estrutura linguística que molda as formas de pensar e conhecer. A questão do pensamento e do processo de pensar é cultural, envolvendo em especial "um agregado coeso de fenômenos culturais a que chamamos uma língua" (Whorf, 1956, p. 65). Portanto, pensar é um produto da domesticação do cérebro. A partir daí, nada mais na expressão humana é silvestre, independentemente de nos sentarmos ou não em bancos escolares por anos a fio.

A antropologia seria sábia se seduzisse a intelectualidade indígena a engrossar suas fileiras, de modo a empreender um programa de revitalização, injetando teorias, problemáticas, abordagens e sensibilidades novas numa disciplina que já se vê a caminho da decrepitude. Resta saber se tal proposta de revitalização atrai o interesse dos indígenas, se eles estão dispostos a dar ainda mais de si, depois de passarem mais de quinhentos anos fazendo, exatamente, isso: sobrevivência e renovação, numa infinidade de experimentos em resiliência e domesticação da virulência invasora, em face desse flagelo vindo do Velho Mundo que os assolou em tempos de conquista e que, por sinal, ainda não acabaram.

Mas levemos essa ideia às últimas consequências. Perguntemo-nos se o resultado dessa conjunção de saberes, ou ecúmeno antropológico, não tornaria desnecessária a própria antropologia como a conhecemos hoje. Uma antropologia totalmente ecumênica não seria, afinal, uma contradição em termos? Ou seria uma dimensão pós-antropológica de conhecimentos entrecruzados? Construir pontes de significado atravessando inúmeras áreas de cognição e emotividade talvez torne dispensável manter uma disciplina que surgiu, precisamente, por falta dessas e de outras

pontes. Tendo cumprido seu desígnio, a velha antropologia poderia ter um desfecho digno de *Missão Impossível*.

Agradecimentos

Sou grata a José Pimenta e a Luis Cayón pela leitura generosa que fizeram da primeira versão deste texto. Expresso minha gratidão a Christiane Girard por sua sensível percepção da pessoa por trás da escrita. Agradeço especialmente a Wilson Trajano Filho pelas sugestões, sempre justas y animadoras, que instigaram a minha imaginação.

Bibliografía

Abu-Lughod, J. L. (1989), *Before European Hegemony: The world system A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, Oxford.

Basso, K. H. (1996), *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Bonfil Batalla, G. (1990), *México profundo: Una civilización negada*, Grijalbo, México.

Cajete, G. (2000), *Native science: Natural laws of interdependence*, Clear Light, Santa Fé, NM.

Carr, N. (2011), *The Shallows: What the internet is doing to our brains*, W.W. Norton, Nova York.

Crocker, C. (1977), "My brother the parrot", en David Sapia e Christopher Crocker, dirs. *The social use of metaphor*, pp. 164-192, University Pennsylvania Press, Filadélfia.

de Man, P. (1978), "The epistemology of metaphor", en S. Sacks, dir., *On metaphor*, pp. 11-28, University of Chicago Press, Chicago.

Díaz, F. (2007), *Escrito: Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe* (compilado por Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez), Universidad Autónoma de México, México.

Feld, S. (1982), *Soud and sentiment: Birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*, University of Pennsylvania Press, Filadélfia.

- Feyerabend, P. (1975), *Against method*, Verso, Londres.
- Feyerabend, P. (1987), *Farwell to reason*, Verso, Londres.
- Fixico, D. L. (2003), *The American Indian mind in a linear world*, Routledge, Londres.
- Foucault, M. (1981), *Esto no es una pipa: Ensayo sobre Magritte*, Anagrama Barcelona.
- Gadamer, H-G. (1975), *Truth and method*, Crossroads, Nova York.
- Goody, J. (2008), *O roubo da história: Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*, Contexto, São Paulo.
- Goody, J. (2011), *Renascimentos: Um ou muitos?* Editora Unesp. São Paulo.
- Harjo, J. y G. Bird (comps) (1997), *Reinventing the enemy's language: Contemporary native women's writings of North America*, Norton, Nova York.
- Kovach, M. (2009), *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*, University of Toronto Press, Toronto.
- Lakoff, George e Mark Johnson. 2003 [1980]. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Luciano, G. (Baniwa). (2011), *Educação para manejo e domesticação do mundo: Entre a escola ideal e a escola real, os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- McLuhan, M. (1967), *The medium is the message: An inventory of effects*. Bantam Books, Nueva York.

- Ramos, A. R. (2008), "Disengaging anthropology", en D. Poole, *A companion to Latin American Anthropology*, pp. 466-484, Blackwell, Oxford.
- Ramos, A. R. (2011), "Por una antropología ecuménica", en A. Grimson, S. Mereson y G. Noel, *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad*, pp. 97-124, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Ricoeur, P. (1978), "The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling", en S. Sacks, *On metaphor*, pp. 141-157, University of Chicago Press, Chicago.
- Said, E. (1979), *Orientalism*, Vintage Books, Nova York.
- Silva, N. (2004), *Aloha betrayed: Native Hawaiian resistance to American colonialism*, Duke University Press, Durham.
- Sioui, G. (1992), *For an Amerindian autohistory*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Tuhiwai Smith, L. (1999), *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*, Zed Books, Londres.
- Whorf, B. L. (1956), *Language, thought, and reality*, University of California Libraries, Berkeley.
- Wilson, S. (2008), *Research is ceremony: Indigenous research methods*, Fernwood, Halifax.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

428. DIAS, Cristina e TEIXEIRA, Carla Costa. Uma crítica à noção de desperdício: sobre os usos da água nos banheiros. 2009.
429. RIBEIRO, Gustavo Lins. Anthropology as Cosmopolitics Globalizing Anthropology Today. 2009.
430. DIAS, Juliana Braz, SILVA, Kelly Cristiane, THOMAZ, Omar Ribeiro, TRAJANO FILHO, Wilson. Antropólogos brasileiros na África: algumas considerações sobre o ofício disciplinar além-mar. 2009.
431. JIMENO, Myriam, CASTILLO Ángela y VARELA Daniel. A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. 2010.
432. RIBEIRO, Gustavo Lins. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. 2010.
433. BARROS, Sulivan Chaves. Sociabilidades míticas na umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. 2010
434. LOZANO, Claudia. Nuevos actores, viejos conflictos y lenguaje de los derechos: Los movimientos de mujeres por la justicia en la provincia Argentina de Catamarca (1990-1998). 2010
435. RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologia da Globalização. Circulação de Pessoas, Mercadorias e Informações. 2012
436. RAMOS, Alcida Rita. Duas conferências colombianas: passado, presente e futuro da antropologia. 2012
437. MELO, Rosa Virgínia. A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil. 2012.
438. RAMOS, Alcida Rita. Ouro, Sangue e Lágrimas na Amazônia: Dos Conquistadores aos Yanomami. 2012
439. RAMOS, Alcida Rita. Mentos Indígenas e Ecúmeno Antropológico. 2013.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-7299

Fone/Fax: (61) 3107-7300

E-mail: dan@unb.br

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: www.unb.br/ics/dan

Série Antropologia has been edited by the Department of Anthropology of the University of Brasilia since 1972. It seeks to disseminate working papers, articles, essays and research fieldnotes in the area of social anthropology. In disseminating works in progress, this Series encourages and authorizes their republication.

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia

We encourage the exchange of this publication with those of other institutions.

Série Antropologia Vol. 439, Brasília: DAN/UnB, 2013.