

DESAFIOS NO CAMINHO DA DESCOLONIZAÇÃO INDÍGENA¹

CHALLENGES ON THE PATH OF INDIGENOUS DECOLONIZATION

Gersem Luciano Baniwa²

RESUMO

O artigo a seguir pretende abordar o legado teórico e político da antropologização das lutas étnicas no Brasil nas últimas décadas do século XX, por outro lado, os desafios teóricos e políticos do processo de descolonização dos imperativos metodológicos e filosóficos da antropologia moderna brasileira. Esta abordagem será desenvolvida tomando como referência empírica os processos de mudanças que ocorreram no campo do indigenismo brasileiro contemporâneo e das primeiras incursões de indígenas na formação universitária e em particular na formação das ciências sociais. Percebe-se que os primeiros antropólogos indígenas ensaiam uma apropriação cautelosa dos instrumentos metodológicos e conceituais da antropologia, mas percebe-se também um desencontro de perspectivas epistemológicas entre a racionalidade dos saberes indígenas e a racionalidade dos conhecimentos ditos científicos da antropologia, de difícil equação sem uma mudança nas bases normativas e epistêmicas da disciplina e da instituição. Diante disso, urge pensar novas metodologias e epistemologias no âmbito da disciplina, capazes de implementar processos efetivos de diálogos interculturais no âmbito da produção e transmissão de conhecimentos que superem definitivamente o processo de colonização técnico-científica.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia Indígena, Ciência e Conhecimentos Indígenas, Descolonização da Antropologia.

ABSTRACT

The following article intends to address the theoretical and political legacy of the anthropologization of ethnic struggles in Brazil in the last decades of the twentieth century, on the other hand, the theoretical and political challenges of the process of decolonization of the methodological and philosophical imperatives of modern Brazilian anthropology. This approach will be developed taking as an empirical reference the processes of changes that have occurred in the field of contemporary Brazilian indigenism and the first incursions of indigenous people in university

¹ Trabalho apresentado na Mesa Redonda 18 “Intelectuais e Lideranças Étnicas no Campo da Antropologia”, coordenada pela Profª. Maria Rosário de Carvalho, na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil. É importante ressaltar que este artigo foi reescrito e reapresentado em uma versão atualizada para o presente dossiê.

² Professor Doutor da Faculdade de Educação e Diretor de Políticas Afirmativas da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: gersem@terra.com.br.

formation and in particular in the formation of social sciences. The first indigenous anthropologists rehearsed a cautious appropriation of the methodological and conceptual instruments of anthropology, but also a mismatch of epistemological perspectives between the rationality of indigenous knowledge and the rationality of the so-called scientific knowledge of anthropology, difficult to equate without a change in the normative and epistemic bases of the discipline and the institution. In view of this, it is urgent to think of new methodologies and epistemologies within the scope of the discipline, capable of implementing effective processes of intercultural dialogues in the scope of production and transmission of knowledge that will definitely overcome the process of technical-scientific colonization.

KEYWORDS: Indigenous Anthropology, Indigenous Knowledge and Science, Anthropology Decolonization.

Inicialmente gostaria de agradecer à ABA pela irrecusável oportunidade de participar deste importante evento da antropologia brasileira. Sei que minha contribuição, do ponto de vista de conteúdo teórico para o debate é muito limitada, uma vez que me considero um verdadeiro iniciante no fascinante mundo da “militância” antropológica enquanto um espaço ilimitado de possibilidades de ver e de viver (a vida). Falo, provocativamente, de militância antropológica, por entender que a histórica proximidade da antropologia e do indigenismo no Brasil por meio de muitos excelentes antropólogos foram muito mais aliados, parceiros e cúmplices de processos de luta e de resistência indígena.

Aceitei participar da mesa de debate por entender sua importância enquanto espaço privilegiado de diálogo não só de ideias, mas, sobretudo, de culturas, civilizações e cosmovisões. Entendo que não existem ideias, teorias, conhecimentos e valores individualizados, dissociados de um determinado tipo civilizacional de visão de mundo e de homem. Os conhecimentos, os valores e as técnicas estão sempre relacionados a uma experiência histórica e cosmológica de civilizações. Meu compromisso aqui é buscar expressar um olhar sobre a antropologia a partir das minhas referências cosmológicas baniwa.

O espaço é também uma oportunidade de compartilhar com os presentes das experiências e lições de vida que os anos de mestrado e os iniciais de doutorado me proporcionaram. Neste sentido, vale ressaltar que a opção pela antropologia foi pessoal e baseada numa curiosidade de quem sempre atuou na militância política pela causa coletiva dos povos indígenas – de algum modo espelhado e motivado por muitos

Desafios no caminho da descolonização indígena – Gersem Luciano Baniwa – p. 41-50

antropólogos com quem tive oportunidade de chorar derrotas e comemorar vitórias. A dedicação radical deles me fascinou e de algum modo queria saber o que os moviam, os inspiravam e alimentavam. Por que eles eram tão diferentes e estranhos de outros brancos, inclusive de missionários? Descobri várias coisas quanto a isso. O acúmulo de conhecimentos sobre os povos indígenas que me impressionou responde em parte a curiosidade do diferencial do antropólogo. Mas o que não consigo entender é por que isso é apenas privilégio da antropologia e não de outras disciplinas ou áreas do saber.

Imagino que o acúmulo de conhecimentos tem a ver com o desafio assumido pela disciplina em buscar uma maior compreensão acerca dos diferentes modos de vida. Na minha experiência pessoal, o contato com a filosofia me abriu horizontes de conhecimento para o outro, (ou seja), para a matriz – cognitiva e cultural da sociedade ocidental europeia e, por sua vez, a antropologia me abriu horizontes de compreensão do meu próprio mundo baniwa. Aprofundando-o, valorizando-o e vivendo-o com mais intensidade e diminuindo meus próprios pré-conceitos e, com isso, ampliando minhas possibilidades de contribuir para o tão necessário diálogo entre culturas, entre civilizações. Ou seja, a antropologia me permitiu conhecer um pouco do que os brancos pensam sobre os índios e como os índios se relacionam com esse modo de pensar dos brancos sobre eles. Isso permitirá, a médio prazo, buscar caminhos para aproximar a compreensão das diferentes racionalidades e modos de vida ainda muito distantes sem os quais não pode haver diálogo intercultural.

Em primeiro lugar é necessário destacar a importância da antropologia no indigenismo brasileiro contemporâneo. Não só os instrumentos analíticos produzidos ao longo das últimas quatro décadas que se confundem com os processos históricos vividos pelos povos indígenas do Brasil, mas os próprios antropólogos se confundem com as vozes indígenas na implementação e orientação de modos de relacionamento entre os povos indígenas, a sociedade nacional e o Estado brasileiro. A antropologia, portanto, tem uma responsabilidade histórica com o indigenismo oficial e não oficial, seja para justificar os processos de dominação colonial, ou, principalmente contestar essa dominação e propor novos fundamentos epistemológicos e metodológicos de reorientação da relação índios e brancos.

Não há dúvida de que antropólogos tiveram, têm e continuarão tendo um papel relevante no desenvolvimento de modos de percepção e de relacionamento entre os índios e estes com o Estado e com a sociedade global. Os antropólogos e os indigenistas ativos e militantes têm uma importante participação na emergência de novas formas de organização, de luta de resistência, de reafirmação étnica e identitária dos povos indígenas que tem resultado em perspectivas mais otimistas aos povos indígenas, enquanto povos etnicamente particulares. O movimento e as organizações indígenas são exemplos concretos dos resultados da parceria entre os povos indígenas, antropólogos e indigenistas. Esses atores continuam essenciais para o avanço e consolidação dessas novas modalidades de luta indígena.

Para este debate decidi trazer alguns aspectos do campo indigenista atual relacionado aos de projetos de desenvolvimento com os seus variados predicados como: o desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento, com o intuito de pontuar limites e descompassos entre os discursos e as práticas que orientam a formulação e implementação dos projetos de desenvolvimento aqui entendidos como as políticas de intervenção para responder às demandas indígenas. Baseio-me nas experiências dos povos indígenas do alto Rio Negro, foco dos meus atuais estudos e pesquisas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, em nível de Doutorado. Tais aspectos reforçam a percepção, por um lado, da importância dos instrumentos analíticos da antropologia nas conquistas indígenas e, por outro lado, reforça os limites e desafios colocados pelas e a partir das realidades e universos socioculturais dos povos indígenas que entram em choque com a racionalidade dos projetos, muitas vezes, auspiciados por antropólogos e indigenistas muito bem-intencionados.

De um modo geral, os projetos respondem às demandas de grupos de pessoas, mas não de coletividades, quebrando princípios fundamentais das relações sociais e políticas que articulam e ordenam as dinâmicas das coletividades. Os modelos de organizações, comunidades, representações artificiais aprofundam o processo de integração dos povos indígenas, o que acaba colocando as lideranças indígenas políticas entre fogo cruzado. De um lado os objetivos e interesses dos projetos e, de outro, os objetivos e interesses das comunidades indígenas. Os conflitos sociopolíticos ocorrem

neste espaço diferenciado de perspectivas entre os projetos externos, as comunidades indígenas e as lideranças indígenas que fazem a intermediação e são na maioria das vezes os indutores dos projetos de intervenção. São relações marcadas por assimetrias, não necessariamente incompatíveis e irreconciliáveis.

No campo maior do movimento indígena político, espaço por excelência de conflitos sociopolíticos, a antropologia parece continuar mais presente e com papel relevante produzindo subsídios argumentativos e materiais para fundamentar a luta indígena, mesmo quando percebemos o uso ideológico da bagagem disciplinar, como o que presenciamos no órgão indigenista.

Quando pensei em definir o foco da minha contribuição neste debate, tive muitas dúvidas e angústias, em grande medida pelo medo de falar “heresias científicas” e, em outra medida, pelo medo de falar sobre elementos constitutivos dos conhecimentos baniwa que poderiam estar influenciados pela própria “vigilância epistemológica” da ciência ocidental, com a qual estou tentando dialogar. Essa inquietação me acompanha desde a primeira vez que entrei em uma sala de aula aos oito anos. Mas é também a maior motivação da minha incursão universitária, buscando compreender tanto quanto possível a organização e o sentido dos diferentes conhecimentos da ciência ocidental e os conhecimentos tradicionais indígenas na perspectiva de incentivar diálogos respeitosos e produtivos entre as visões de mundo e da vida que fundamentam e orientam a produção e transmissão de conhecimento das sociedades.

Tomo como orientação pedagógica a necessidade de respeito entre esses diferentes saberes como possibilidade de avanço dos conhecimentos humanos. Tentarei fazer isso, partindo de experiências concretas pessoais que marcaram, e continuam marcando a minha curiosidade reflexiva para tentar delinear alguns elementos (pressupostos) comuns e as possíveis diferenças entre os sistemas que organizam os conhecimentos científicos e indígenas (baniwa).

Neste sentido, duas situações de vida pessoal são marcantes. Primeiro, quando numa noite em uma praia do rio Içana (Rio Baniwa), durante uma pescaria coletiva, eu contava ao grupo sobre uma das principais conquistas do homem – chegada à lua. Meu pai, um dos mais velhos do grupo, me interpelou, dizendo que isso era coisa (papo) de homem branco, igual à pregação dos missionários brancos sobre a subida ao céu depois

da morte. A segunda situação ocorreu quando o meu pai ficou muito doente com problemas no coração em 1998 e a única possibilidade de superação apontada pelos médicos era uma cirurgia para troca de válvula. Meu pai se recusou veementemente a viajar a São Paulo para fazer a cirurgia, por acreditar que aquela doença não era física, mas sim espiritual – intervenção dos espíritos inimigos e os médicos não poderiam curar se não conhecessem a causa.

A maioria dos meus irmãos apoiou a posição dele. Depois de um longo processo de negociação envolvendo toda a família de oito filhos, mais a mãe, ele concordou em viajar e se submeter à cirurgia, porém ao se despedir da esposa e dos filhos não deu nenhuma garantia de que voltaria vivo. Nunca me senti tão responsável pela vida do meu pai, pois a garantia de que a ciência médica era superior à sabedoria dos pajés foi assumida por mim.

Quanto à cirurgia feita pela Escola Paulista de Medicina, em parte deu certo, pois ainda viveu por mais três anos quando faleceu em consequência de uma infecção generalizada provocada pela cirurgia. Faleceu, acreditando mais nos médicos do que nos pajés, mas sem acreditar na chegada do homem à lua.

Essas duas situações concretas que permitem deduzir algumas características e pressupostos do sistema que organiza os conhecimentos e a vida baniwa. A primeira é a evidência de que há uma diferença entre a visão de mundo e de vida que orienta o povo baniwa da visão de mundo e de vida dos não-índios (médicos, astronautas). Essa diferença de visões do mundo e da vida produz diferentes pressupostos de racionalidades e lógicas que constituem os conhecimentos. Podemos concluir que cada cultura tem sua forma própria de organizar, produzir, transmitir e aplicar conhecimentos – conhecimentos sempre no plural. Os baniwa organizam seus conhecimentos a partir da cosmologia ancestral que garante e sustenta a possibilidade de vida. A base primordial é a natureza/mundo. É a cosmologia que estabelece os princípios norteadores e pressupostos básicos da organização social, política, econômica e religiosa. As virtudes, valores e contra valores são definidos desde a criação do mundo, mas cabe ao homem criar condições de suas efetividades. Deste modo, os conhecimentos produzidos e transmitidos recebem essa função social – conhecimentos são socialmente construídos – enquanto aperfeiçoamento da vida.

Os conhecimentos, ao cumprir função social (objetivo coletivo), constituem um pilar do poder político, portanto, objeto de disputa e manipulação de grupos e indivíduos, o que acaba criando status de poder diferenciado e uma escala de valores subjetivos.

Os conhecimentos baniwas são de ordem essencialmente subjetiva e empírica, por isso mesmo livres (sem métodos fechados) e se garantem na efetividade prática – resultados concretos no cotidiano da vida. Não importa como funciona. O acesso aos conhecimentos é público e está ao alcance de todos, embora se respeitem as competências e aptidões individuais e grupo-especializações além. A diversidade de conhecimentos é condição de sociabilidade e a sua seletividade (o que é público e secreto) é condição de sua eficácia. Portanto, os critérios de confiabilidade dos conhecimentos variam – o valor dos conhecimentos é relativo. Os conhecimentos estão baseados na dimensão do espírito e do corpo, sem a primazia de uma ou de outra dimensão. A natureza é, não o homem, fonte de todo conhecimento. Cabe ao homem desvendar, compreender, aceitar e contemplar. O que importa é a intencionalidade – quem faz, com que fim (e não a causa – dominar).

O método preferencial baniwa é o que considera as coisas na sua totalidade. O indivíduo deve buscar compreender/conhecer ao máximo o funcionamento do mundo/natureza, não para dominar e controlar, mas para seguir e respeitar sua lógica, seus limites e potencialidades em benefício de sua vida, enquanto ser preferencial e privilegiado na criação. O povo baniwa produz conhecimentos e inovações nas artes, literatura e ciências (desenhos, danças, lendas, músicas, domesticação de animais, manejo de recursos naturais, melhoramento vegetal, medicina natural, astrologia, etc.). O ideal do povo é dar continuidade e perpetuar os antigos conhecimentos, aperfeiçoando-os (sem arrogância, prepotência, ambição). O saber é mais do que saber dizer, é saber fazer, baseado em conhecimentos acumulados – vivência. A experiência de tempo e espaço é relativo.

A partir dessas breves características e pressupostos dos conhecimentos baniwas, é possível delinear algumas ponderações relativas à relação entre os dois sistemas de organização e produção de conhecimentos (baniwa e ocidental) tomando como referência as principais características da ciência ocidental:

1. A primeira questão diz respeito à supremacia absoluta do conhecimento científico – veracidade – totalitário.
2. Sistema de produção, acesso e transmissão excludente – elitista na sua origem (DE QUEM? – gregos, mosteiros, universidades) – politizada (PARA QUEM – elites acadêmicas, políticas e econômicas).
3. Privilegia a teoria em detrimento da prática.
4. Organização sistemática e metódica do saber.
5. Hierarquia do saber: altos e baixos conhecimentos – salários, status – território intelectual. Segundo Norbert Elias (1994), alguns departamentos acadêmicos podem se manifestar como detentores de determinadas características dos Estados soberanos.
6. Ideal acadêmico moderno: colonizar novos territórios intelectuais (para quem e para quem?).
7. Burocratização dos conhecimentos e da informação: censura, seletividade, concorrência, exclusão. O acesso aos índios ou ao povo é mínimo.
8. Objetividade que não implica neutralidade.
9. Conhecer a natureza significa controlar – quantificar e classificar (Galileu/Einstein).
10. Conhecimento baseado em leis, regras, ordem, previsibilidade – progresso.
11. A ciência moderna é cada vez mais refém do processo de industrialização e militarização do mundo globalizado.
12. Conhecimento popular, vulgar, e senso comum avaliados como irracionais.

O sistema de organização dos conhecimentos do povo baniwa pode contribuir para repensar o sistema acadêmico moderno em alguns pontos centrais, permitindo novas possibilidades de interação entre eles, como apontam as perspectivas da ciência pós-moderna:

1. Levar conhecimentos aos índios é descabido. O melhor seria troca de conhecimentos.
2. A ciência não precisa ser sobre-humano (humana) ou sobredivino (divina), (espírito).
3. Não existem conhecimentos alternativos – existem conhecimentos no plural.
4. Homens de letras nem sempre são mais que os homens do saber.

Desafios no caminho da descolonização indígena – Gersem Luciano Baniwa – p. 41-50

5. Os conhecimentos indígenas são apropriados e o que não é apropriado é chamado de superstição.

Algumas conclusões na linha do que a antropologia pode fazer para relativizar o totalitarismo de seu método e de sua verdade epistemológica:

1. Processo de restituição aos índios (troca) – que até agora só perderam.
2. Necessidade de um regime jurídico de proteção aos conhecimentos indígenas (ciências jurídicas). Lógicas diferentes de produção e transmissão de conhecimentos (coletiva) – difusão, acesso e recriação – não se enquadra no sistema de patentes.
3. Revalorizar: saberes locais, senso comum (racionalidade de racionalidades), culturas orais e os diferentes sujeitos individuais e de grupos detentores de conhecimentos (pajés).
4. Racionalidade mais plural – que o conhecimento volte e seja como uma aventura encantada (SANTOS, 2004).
5. Não basta revolucionar o paradigma científico, mas também o paradigma social/cultural (SANTOS, 2004).
6. Cientista moderno: ignorante especializado; Cidadão comum: ignorante generalizado.
7. Superar a visão funcional da ciência moderna que privilegia a sobrevivência, para valorizar também a qualidade da vida – não é só sobreviver, é saber viver.
8. Trazer de volta o homem (corpo e espírito) como sujeito epistêmico e não só as leis, regras, métodos – cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada, como cita Boaventura de Souza Santos (SANTOS, 2004).

A ciência antropológica pós-moderna, intercultural e descolonizada ou a ciência antropológica indígena intercultural descolonizada, deveria:

- 1) Reabilitar o senso comum e os conhecimentos tradicionais, dando sentido real, empírico, espiritual e filosófico à nossa vida;
- 2) que a disciplina ceda lugar à indisciplina metodológica para dar lugar à diversidade, ao inesperado, ao sonho humano, ao possível e, sobretudo, à busca pelo desconhecido e

Desafios no caminho da descolonização indígena – Gersem Luciano Baniwa – p. 41-50

pela liberdade de pensar, de fazer e de viver; estimular e valorizar o espontâneo, o que não é conduzido pelos dogmas criados e impostos, para que o homem recupere sua capacidade de pensar, inventar, criar, acertar e errar, enfim, ser humano e não máquina ou peça de uma máquina pré-moldada, ou seja, humano como humano ou o índio como índio.

Por fim, queria chamar atenção para o fato de que os instrumentos analíticos cumulativos da antropologia ainda poderiam contribuir muito mais para o maior equilíbrio nas correlações de forças, mas para isso seria necessário colocar nas mãos dos índios toda essa riqueza acumulada, que os permitiria, em melhores condições, entrar no ambiente de diálogo qualificado. Sem isso, os povos indígenas continuarão fortes objetos de conhecimento, instrumentos e moedas de troca para os interesses das elites políticas e econômicas da sociedade dominante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: formação do estado e civilização. Vol. 2, Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

Recebido em: 20/11/2018 Aprovado em: 20/02/2019
