

Críticas e preconceitos ocidentais em contraposição às formas de aculturação e concepções ameríndias

Western criticisms and prejudices as opposed to the forms of acculturation and Amerindian conceptions

Matheus Moreira da Silva¹
José Pedro Machado Ribeiro¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i40.617>

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar uma interpretação dos preconceitos ocidentais direcionados aos povos indígenas em contraposição às formas de aculturação e às formas distintas de como se concebe o poder. Lançamos mão de análises antropológicas de reflexões próprias, à luz da condição atual e passada dos povos ameríndios e de histórias que traduzem as influências, preconceitos e articulações diante das reflexões com posicionamentos críticos de Pierre Clastres e Viveiros de Castro acerca da “sociedade contra o Estado”. Percorreremos a acepção de cultura, a crise do termo “aculturação”, a colonialidade do ser e do saber indígena e as transformações sociais, a partir de debates de caráter ocidental e diferentes formas de conhecimentos (etnoconhecimentos), pois há uma crítica antiga ao termo “aculturação” na antropologia e os povos indígenas se ressentem de processos considerados como aculturativos, já que a aculturação é vista como a opressão, desde o início da colonização, a partir de 1500 até o presente, de subalternização, espoliação e inferiorização dos povos indígenas.

Palavras-chave: preconceitos; aculturação; resistência; ameríndios.

Abstract: This article aims to present an interpretation of Western prejudices directed at indigenous peoples as opposed to the forms of acculturation and the different ways in which power is conceived. We make use of anthropological analyzes of our own reflections, in the light of the present and past condition of the Amerindian peoples and of stories that reflect the influences, prejudices and articulations facing the reflections with critical positions of Pierre Clastres and Viveiros de Castro about the “society against State”. We will go through the meaning of culture, the crisis of the term “acculturation”, the coloniality of indigenous being and knowledge and social transformations, based on Western debates and different forms of knowledge (ethno-knowledge). For there is an

¹ Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Goiás, Brasil.

old critique of the term ‘acculturation’ in anthropology and indigenous peoples resent processes considered as acculturative, since acculturation is seen as oppression from the beginning of colonization from 1500 to the present, of indigenous peoples’ subordination, dispossession and inferiorization.

Keywords: prejudices; acculturation; resistance; amerindian.

1 ESTUDOS, HISTÓRIAS E PERSPECTIVAS SOBRE OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: UMA OPINIÃO CONTRÁRIA SOBRE A ACULTURAÇÃO

Este artigo busca apresentar reflexões sobre o desenvolvimento da Etnologia brasileira nas últimas décadas, momento em que a temática se consolidou como abordagem política, social e cultural. A proposta aqui estabelecida é reunir debates que problematizem questões relacionadas à Etnologia indígena, à diversidade cultural e à crítica à aculturação², não como ações que constituem cenários de opressões, mas discussões em torno do ponto de vista da valorização cultural em que se discutem as diferentes formas de conhecimentos (etnoconhecimentos).

O objetivo é apresentar discussões que envolvem o termo cultura³, a maneira pela qual foram desenvolvidos processos subalternos de “aculturação”, como concepção contrária no cenário indígena, ligados à civilização ocidental. Os estudos serão acerca da população indígena mediante as características que imprimem unidade à cultura dos vários núcleos existentes em terras brasileiras (OVERING, 1999). Os ameríndios serão mencionados como populações que contribuíram para a atual configuração e valorização das diversas culturas regionais em nosso país.

A descrição da cultura aqui estabelecida constitui elemento indispensável para aferir a necessária exatidão dos fenômenos de transições e mudanças que sofreram (e sofrem) os povos indígenas diante das relações culturais⁴ e concepções contrárias do termo aculturação – como perda e/ou substituição da cultura. A partir da preocupação com essas mudanças, os etnólogos estudaram esses grupos focalizando as mudanças provocadas pelo contato direto entre grupos que detêm

² O termo aculturação é definido por Galvão (1957) como o estudo de características diferentes de mudança e empréstimo cultural, no contato direto ou permanente entre grupos de culturas distintas.

³ Entendemos “cultura” como a natureza do sujeito (SCHADEN, 1974).

⁴ Devido ao processo de aculturação, suas relações culturais sofrem processos de transições e modificações (GALVÃO, 1957).

uma determinada cultura diferente. “Mesmo quando o indígena se retrai e reage no sentido de retorno à condição tribal, valoriza seus conhecimentos tradicionais e seu *status* de índio – algumas vezes são caracterizados como seres ‘aculturados’ –, atitude do mecanismo opressor de assimilação” (GALVÃO, 1957, p. 69).

Desta forma, o contato direto entre dois ou mais povos resultou em trocas culturais. Esses modelos de trocas forneceram críticas aos investigadores diante das ações e práticas como condições de “laboratório” para compreender processos educacionais que envolveram (e envolvem) explorações nessas trocas e de conhecimento de lugar.

As experiências dos vários povos indígenas, diante das várias formas de aculturações, salientam a incorporação de práticas ocidentais. Consequentemente, as mudanças envolvidas por meio do processo de aculturação são concebidas pelos autores como transformações no plano das representações coletivas (OVERING, 1999).

O “empréstimo cultural” não se limita apenas aos objetos, ocorrem várias outras modificações – a estrutura social é influenciada –, e o fato pelo qual buscamos é o processo de mudança. A presença da população ocidental em ambientes indígenas, mesmo sem estabelecer contato direto, é fator condicional de modificações para a cultura destes. Como exemplo, as modificações (prejuízos e ou ganhos) das relações econômicas entre os dominadores ocidentais e os nativos – que exprimem sua cultura em seu discurso.

Os prejuízos provenientes dessa prática etnocêntrica são nefastos para as relações comerciais dos povos indígenas, ainda mais para a biodiversidade cultural. Para Barbieri (2014) vivemos numa sociedade recolonizada, com prática de biopirataria; ação que transforma a biodiversidade em produtos, modifica as relações tradicionais do comércio indígena e se apropria indevidamente da cultura (SILVA, 2018, p. 20).

Neste sentido, a Antropologia produz para os povos indígenas um conhecimento sobre o mundo do não indígena em que “prezem o respeito, a diferença e o diálogo entre as relações culturais dos povos indígenas e da sociedade envolvente” (SILVA, 2018, p. 85). Desta forma, essa ciência caracteriza e discute os vários problemas postos por cada cultura, e não somente em buscar soluções postas pela nossa cultura – dominada pelo princípio ocidental.

A perspectiva de aculturação elencada na Etnologia discute a não aceitação deste termo e as prováveis causas negativas diante da realidade de alguns grupos se aculturarem com maior facilidade que outros, em função de vários fatores; um deles é a forma de opressão imprimida por determinado grupo ao outro. Outra é a resistência de um grupo diante de seus opressores, mediante a incorporação de bases epistemológicas opressoras. Um fato que tem sido pouco salientado é a resistência desses grupos em relação ao processo de “distância cultural”, condição de sobrevivência.

Alguns indígenas, às vezes por pressões políticas e governamentais, são retraídos e distanciados de suas culturas, de suas histórias e de suas economias. À medida que se processa a desintegração cultural por convívio com povos ditos “civilizados”, as dimensões tendem a substituir a consciência do ser indígena (SCHADEN, 1974).

Por conseguinte, Russell (2001 *apud* VALLE, 2016), em seu livro “*Ideais políticos*”, defende que o capitalismo e a caracterização das redes interculturais derivam da aculturação e devem ser abolidos e menosprezados; o autor considera essas ações como “monstros” que “devoram” a vida das populações étnicas. O autor relata: “precisamos de um sistema que mantenha sob controle os impulsos predatórios do homem e diminua a injustiça [...] precisamos de um sistema que destrua a tirania do patrão e no qual os homens possam tanto estar a salvo de privações quanto de oportunidades” (RUSSELL, 2001, p. 29 *apud* VALLE, 2016, p. 34).

A possibilidade de estudar e criticar os fenômenos aculturativos é de ampla discussão. Isso revela um estado de “destribalização” crescente em terras indígenas – faz com que a aculturação se processe rapidamente no sentido da cultura rural brasileira, em que grande parte migra para regiões urbanas.

Decorrente disso, hoje o número de indígenas que moram e trabalham nas aldeias em trabalhos próprios, tais como caça, pesca, artesãos, roça etc., é reduzido; alguns trabalham em suas aldeias em empregos não indígenas. Para Schaden (1974), desde 1947, a população indígena diminuiu consideravelmente em virtude das doenças e dos suicídios influenciados pelo capitalismo (usurpação de conhecimentos) e da população não indígena.

Nos últimos 130 anos, os movimentos migratórios indígenas – dentre eles, os Guarani –, tanto para regiões urbanas quanto para outros territórios, aumen-

taram os números de modalidades de experiências culturais, levando algumas etnias a contatos mais ou menos frequentes com a moderna civilização urbana (GALVÃO, 1957). De aldeia em aldeia, as experiências culturais dos vários ameríndios assumem especificidades de acordo com as diversas particularidades de cada etnia, “uma cultura pode encontrar expressões ou concretizações em padrões e instituições à primeira vista inteiramente díspares” (SCHADEN, 1974, p. 14).

2 INDÍGENAS DA AMÉRICA DO SUL: UMA ABORDAGEM DOS CONFLITOS

Pouco se sabe (e falam) das culturas dos ameríndios referentes às consequências de guerras entre não indígenas e indígenas. A vida dos povos indígenas do Brasil e o (sub)desenvolvimento de técnicas entre os distintos grupos fornecem estudos das populações interétnicas em um espaço distante dos povos culturalmente distintos (LÉVI-STRAUSS, 1991).

Autores como Lévi-Strauss (1974) e Clastres (1962) dedicaram um lugar especial às ações entre guerra e comércio da América do Sul. Estudos e pesquisas, em aspectos das relações intertribais, demonstram que as relações interculturais das populações indígenas costeiras do Brasil eram importantes para o ambiente e para a política.

O Brasil, no quadro de vida internacional, oferece uma gama de diversidade cultural e social. Essa diversidade não atesta a existência de uma “igualdade” dos povos indígenas – imagem traduzida pela questão ocidental advinda da União Europeia⁵, formada a partir da Guerra Fria.

Contudo, mediante leitura de autores antigos, aparece claramente que alguns grupos indígenas, no Brasil se agruparam por razões da existência de relações comerciais negativas à cultura. “As guerras tinham por objetivo conseguir prisioneiros, com base em rituais elaborados, a serem consumidos em banquetes antropofágicos” (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 326). Esses ritos são representados pelas ideias mágicas e organização social, e é por meio de crenças metafísicas que se transforma e define o *status* dos indivíduos.

⁵ Esse fato pode ser observado nos relatos históricos do advento de 1500 no Brasil. Para melhor compreensão sobre o “poder” ocidental e da União Europeia, ver SILVA (2018).

“De que nos serve a guerra, dizem eles, se não dispomos sequer de nossos prisioneiros para comê-los”. Assim, uma imagem bem diferente da atividade guerreira se esboça através da leitura das obras antigas: não mais unicamente negativa, mas positiva. (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 327)

Diante desses problemas, algumas comunidades indígenas viviam a uma distância pequena uma das outras, as afinidades culturais e interculturais não determinavam as aproximações geográficas. A localização de algumas etnias era apenas temporária – território limitado; cada povo possuía seu próprio território. “O panorama atual dos povos indígenas em território hoje brasileiro é, certamente, muito propício para as discussões de poder: o engajamento com o mundo dos brancos é cada vez mais intenso” (NUNES, 2014, p. 304).

As trocas muitas vezes tomam conta do jogo, produzem poderes e prestígios. Essas relações comerciais feitas pelos indígenas da América do Sul, assim como outros, resultam em muitas guerras. As guerras só intervinham quando havia falhas malsucedidas, para conquistar (ou não) uma aliança. Esse relato de guerra assinala com efeito as comercializações, em que há um conflito consequente entre si, que dá lugar ao negócio ou à guerra.

As guerras e os comércios ocidentais, para as diversas sociedades indígenas, são ações nefastas para as distintas realidades. Para Nunes (2014), a guerra é produtiva, e o comércio representa conflitos potenciais; as guerras são relações não sucedidas. As percepções de poder nas sociedades indígenas e os processos de assimilações sociais não são incompatíveis com as sociedades ameríndias. Os conflitos e as guerras não devem ser estudados em correlação íntima entre si, ainda que as estruturas tradicionais se transformem profundamente.

3 O LUGAR DA TROCA E DO PODER: A SOCIEDADE INDÍGENA CONTRA O ESTADO

A hipótese aqui estabelecida oscila entre a ideia, oposta e complementar, do poder político. “As sociedades indígenas são, no limite, desprovidas em sua maioria de qualquer forma real de organização política” (CLASTRES, 1962, p. 45); a ausência de um órgão efetivo do poder político levou a recusa da própria formação deste poder nas várias sociedades indígenas. Essa questão se processa em uma negação e inverdade, como se as sociedades (com Estado) estivessem diante de

um caminho de verdade no qual a etnologia condenava os não ocidentais (sem Estado) ao negarem a ação do poder político.

Tudo se passa então como se as sociedades indígenas estivessem colocadas diante de uma alternativa: ou a falta da instituição e o seu horizonte anárquico, ou o excesso dessa mesma instituição e o seu destino despótico [...] ao qual a etnologia incipiente condenava ingenuamente os não-ocidentais [...] ambos concordando entre si, um pelo excesso, o outro pela falta, em negar a “justa medida” do poder político. (CLASTRES, 1962, p. 45).

Consideradas as informações de acordo com as organizações políticas, é essencial pensar pelo e no sentido da democracia, que se distingue na maioria das sociedades ameríndias. Convém assinalar que é pela falta de estratificação social de autoridade, na camada social e suas relações hierárquicas de poder, que se deve rever as organizações políticas opressoras na maioria das comunidades indígenas.

O que se busca aqui é compreender a visão da perspectiva teórica de um poder (quase impotente), de uma chefia (estruturalista) com autoridade e conteúdo em suas comunidades. Em 1948, Robert Lowie analisou os distintos tipos de chefes⁶ e poderes nas sociedades indígenas e os isolou em propriedades essenciais – como condição necessária do poder: chefe como um fazedor de paz, generoso com seus bens e orador.

Esse aspecto é um conjunto necessário contra a fragmentação de grupos detentores e da política e, sem dúvida, pertinente para as comunidades indígenas. É notável que as relações da chefia são postas em tempos de guerras e de paz; há um poder civil – influência do Estado e da aculturação –, em direção aos grupos com populações diversas. Entretanto, percebemos mudanças nos traços culturais de algumas etnias indígenas brasileiras, devido às influências das políticas e do contato com o Estado.

Aparentemente, o lugar de troca e de poder faz parte das relações de chefia. Esse lugar se impõe entre vários critérios e define o conjunto de elementos pelo qual se mantém o equilíbrio entre o social, cultural, comercial e o político. “A função moderadora do chefe manifesta-se ao contrário no elemento diferente da prática estritamente do poder político” (CLASTRES, 1962, p. 54).

⁶ Para Clastres (2011), o indígena considerado “chefe” em sua aldeia é um líder profissional.

O poder é relacionado aqui com os níveis estruturais essenciais da sociedade. Ao que tudo indica, o poder é fiel à lei de troca que rege a sociedade (colonialidade do ser, do saber e do poder) – que exprime uma visão de mundo culturalmente particular do poder político –; uma das várias divergências do fato de que aqui as unidades de trocas (às vezes desigualdades) são um ser e, de outra, o grupo. As desigualdades de trocas, que existem tanto nas comunidades indígenas quanto na sociedade ocidental, são surpreendentes, só se explicam no meio da sociedade do poder, munido de autoridade. Deste modo, analisar esse princípio só acentua o paradoxo da violência epistêmica do perspectivismo humano.

Ao remetermos às esferas política e econômica dos ameríndios, percebemos que os bens materiais e imateriais sofreram várias explorações. Esse fato se desvenda como poder que mantém relações privilegiadas da sociedade ocidental; essa relação nega um valor de troca à população indígena, o poder é contra o grupo e contra a cultura e recusa a dimensão ontológica do indígena.

O poder é exatamente o que as sociedades ocidentais queriam que fosse. O contato da sociedade indígena com as trocas dos não indígenas pode ser negativa, em outros termos, a cultura investe na relação de poder. Há uma relação entre a natureza e o poder como limitação, “as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a virulência da autoridade política” (CLASTRES, 1962, p. 61). O modo de constituição política estabelecida pode ser compreendido como mecanismo de defesa das sociedades indígenas. A cultura afirma a prevalência daquilo que a funda – “culturas inquietas” –, para recusar um poder que fascina.

As comunidades ameríndias são sociedades sem Estado (CLASTRES, 1962); esse julgamento parte da historicidade e de juízos de valores que impossibilitam a construção da antropologia política. De um modo não pretencioso, podemos pensar uma sociedade sem Estado? Essa é uma abordagem de caráter etnocêntrica, sólida e inconsciente? Cada ser tem sua bagagem histórica, interioriza sua crença e concebe sua existência, sem sentido único de ser e viver.

O que ocorre na realidade em ambientes que vivem grupos de pessoas? Por trás das ideias contemporâneas, o evolucionismo, dito velho, permanece intacto. “Já se percebeu que, quase sempre, as sociedades arcaicas são determinadas de maneira negativa, sob o critério da falta: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita” (CLASTRES, 1962, p. 208). É importante ressaltar que os ameríndios em

nada se mostram como seres inferiores a outras comunidades. Pelo contrário, referem-se à arte de diferenciar as variedades.

Por conseguinte, as sociedades sem Estado repousam em economia de subsistência, baseia-se sobretudo na agricultura, na caça, na pesca e na coleta. Dentre esse argumento, há preconceitos coextensivos à ideia contraditória de selvagem como ser “preguiçoso” e “vagabundo”, sem atividade de produção. Para o ameríndio, a atividade de produção é restrita às necessidades energéticas. Vale dizer: a satisfação global das necessidades energéticas em nada poderia estimular os ameríndios, isto é, alienar o tempo de trabalho sem finalidade e disponível para a ociosidade.

Em uma sociedade igualitária, os homens agem para si próprios – mesmo se as trocas mediatizam a relação direta do trabalho. Só podemos falar de trabalho quando a regra igualitária de troca deixa de constituir as ações da comunidade, de modo que a ação de produção visa à satisfação das necessidades dos outros. Quando o econômico deixa de identificar o campo autônomo, quando a produção se transforma em trabalho alienado, é sinal de que a sociedade não é mais dita ameríndia; torna-se uma sociedade dividida em classe dominadora (opressor) e dominado (oprimido).

A principal divisão da sociedade é sem dúvida a divisão do trabalho (e do ser). A relação política do poder precede a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, essa relação é política e social – econômica e derivada do político –, à mercê do Estado que determina o aparecimento de classes. “As sociedades primitivas não são retardatárias das sociedades ulteriores” (CLASTRES, 2011, p. 216). Isso se articula, na vida econômica capitalista, pela recusa das populações ameríndias em se deixarem tragar pelo trabalho, pela limitação dos estoques às necessidades sociopolíticas. O aparecimento do Estado realizou grande divisão entre civilizados e indígenas, marco que separa a linha da qual tudo modificou – tempo se torna História.

O processo de homogeneização com o mundo capitalista esteve presente desde o período de colonização até a atualidade. Este fato se torna perceptível quando Santos (2006) discute as linhas abissais que separam o mundo em dois universos distintos: Como se o lado de cá, *dominante*, sabe o que é ‘melhor’ para os que vivem numa outra realidade do lado de lá, os *oprimidos*, que são impostos a aceitarem imagens, culturas e costumes padrões de uma sociedade excludente, explorado. (SILVA, 2018, p. 72)

As linhas abissais, dominação hierárquica e separação em dois universos distintos, estão presentes desde o processo de colonização no Brasil. Não há dúvida de que são essas linhas que separam as condições de existência dos povos, são transformações radicais na realidade das sociedades indígenas. Somente uma convulsão abissal pode modificar a sociedade dita *primitiva*.

É necessário que os homens desejem essa transformação de seu gênero de vida, não obrigados à violência externa, mas como seres de vozes, autonomias e transformações ativas – políticas de valorização da cultura tradicional –, como membros conscientes que alimentam a vida social pela sociedade ocidental.

4 O PODER NAS SOCIEDADES AMERÍNDIAS: GUERRAS E VIOLÊNCIAS NAS COMUNIDADES INDÍGENAS

A Etnologia, nas últimas décadas, analisou algumas mudanças em que as sociedades ameríndias escaparam de uma tradição esotérica antiga (o desaparecimento na imaginação do Ocidente). Houve uma convicção da civilização europeia de ser superior a qualquer outra sociedade; aos poucos, foi substituída pelo relativismo cultural – coexistência das diferenças socioculturais (CLASTRES, 1962).

Mas o que se entende por sociedades ameríndias tradicionais? À luz da Antropologia clássica, são sociedades que não apresentam corpo (órgão) separado do poder político – sociedades sem Estado. Para Clastres (2011, p. 101), sociedades com Estados são (sub)divididas em dominantes e dominados, e as sem Estado ignoram a divisão de poder, “determinar as sociedades primitivas como sociedades sem Estado é enunciar que elas são, em seu ser, homogêneas porque indivisas”. Sabe-se que discutir essas sociedades significa refletir perfeitamente o papel e o poder da esfera política diante (e distinta) da esfera social. O social é o político – o poder – sobre a sociedade.

Os próprios etnólogos sentem um certo embaraço quando se trata de compreender e descrever as particularidades das sociedades ameríndias; líderes desprovidos de poder e a chefia como exercício do poder político. Desta forma, como pensar na disjunção entre chefia e poder? Na realidade, à luz das concepções de Clastres (2011), o chefe ameríndio não detém toda ação da comunidade, ele é investido pela comunidade para um certo número de tarefas e representações. O chefe indígena coloca suas ações em relação à questão com o outro, assume um

esforço centrado na comunidade local – a vontade da sociedade. Seu papel não se dispõe em um único desejo – é porta-voz dos outros membros de sua comunidade indígena. A ação do chefe nunca é de transformar-se em voz de comando, em discurso do poder.

Os ameríndios são vistos como sociedades indivisas, sem classe, sem Estado, sem exploradores, sem aculturação, sem dominação de poder. O destino destas sociedades indígenas não é a divisão, e sim o poder livre das sociedades. A ausência do Estado em comunidades indígenas lhes proporciona uma sociedade completa, sem embriões políticos, sem divisão social entre os povos – sem preconceito ideológico.

Deter o poder é exercê-lo, dominar sobre os que exercem. As sociedades indígenas não o querem, por recusarem a desigualdade. Esses argumentos florescem os debates sobre a divisão inerente ao ser social, em outras palavras, o Estado não é eterno. Compreender o modo etnográfico em interpretar o funcionamento da violência indígena é relatar o papel dessa sociedade (contra a violência).

Com o advento de 1500, a chegada dos portugueses forneceu ao Ocidente o primeiro contato com os indígenas brasileiros – mas antes ocorreram alguns contatos de outros indígenas com europeus; por exemplo, com Colombo. Este contato foi confrontado com um tipo de sociedade diferente, impensável para o pensamento europeu. De fato, em vários lugares da América os indígenas foram vistos como população sem governo exterior do social (sociedade inviável, condenada à imobilidade e à inovação). Ora, nenhuma sociedade indígena escapa à violência, nenhuma delas recusa o desdobramento da violência.

Essa ocorrência é identificada como um fato irreduzível, que mergulha no ser biológico. “Em todo o curso de tempo, a agressão aparece como uma técnica fundamentalmente ligada à aquisição e, no primitivo, seu ponto de partida está na caça, onde a agressão e a aquisição alimentar se confundem” (CLASTRES, 2011, p. 163). Não há razão para privilegiar o caçador humano em relação ao animal; o que distingue a guerra e a caça é a sua dimensão: a guerra é um comportamento de agressão.

O discurso político economista explica essa questão pela fraqueza das forças produtivas; a escassez de bens disponíveis provoca disputas por bens materiais e imateriais entre os envolvidos – guerras –, uma força que nasce entre grupos

econômicos. Convém mencionar que esse relato sobre a guerra é aceito como evidência inquestionável.

Pesquisas de caráter antropológico demonstram que a vida dos indígenas permite uma satisfação total das necessidades materiais (problemas de organização comercial). Além disso, mostram que a ação econômica ameríndia é, ao contrário, uma ação de abundância, e não de escassez; a violência não se vincula à miséria (LÉVI-STRAUSS, 1974).

Isto posto, não se pode pensar a guerra por si só – ela não possui especificidade própria –, uma vez que é compreendida na continuidade dos elementos sociais (na sociedade indígena, não há autonomia para a esfera da violência). Nessa ordem, qual a relação da guerra como elemento constituinte de uma sociedade, e da sociedade indígena? A resposta é clara: “as trocas comerciais representam guerras potenciais pacificamente resolvidas, e as guerras são o resultado de transações mal-sucedidas” (LÉVI-STRAUSS, 1943, p. 136 *apud* CLASTRES, 2011, p. 169). A guerra e o comércio não devem ser pensados na continuidade, mas é o comércio que detém uma prioridade sociológica, de certo modo, ontológica, do ser social.

À vista disso, para compreender algumas guerras com os ameríndios, deve-se evitar articular as trocas comerciais – escambo com algo que não existe na cultura dos povos indígenas. As guerras em sociedades indígenas não possuem positividade. O que a sociedade indígena busca é a troca – as relações comerciais tradicionais. Essa prática, despojada de propriedade atribuída às relações comerciais, perde a dimensão institucional: não pertence ao ser da sociedade indígena.

Isso significa que é preciso respeitar a realidade em questão, em suas dimensões de modo nenhum contraditório à ação política. Essa prática é um fim político? Como o Ocidente interessa no mundo dos indígenas? Um argumento que contesta esses questionamentos paira sobre o ser ameríndio como lugar de diferença, como espaço de ausência, sem hierarquia, sem Estado. O Ocidente busca uma totalidade, uma alienação dos minoritários.

O ponto de vista que sustenta esses manifestos é a teoria lévi-straussiana – troca-para-sociedade⁷. É por meio da guerra que se pode entender a troca-para-sociedade; a troca é um efeito tático da guerra, “se há guerra não há troca e, se

⁷ A prioridade e a exclusividade concedidas à troca conduzem a abolir a guerra (CLASTRES, 2011).

não há mais troca, não há mais sociedade” (CLASTRES, 2011, p. 182). A guerra coloca em questão a troca como relação sociopolítica, pela mediação da aliança – instituí-la, fundá-la. Mas percebe-se, por outro lado, a vontade dos povos indígenas de preservar a cultura, tanto no plano econômico quanto na relação de poder.

Para que as sociedades indígenas possam enfrentar as guerras e seus “inimigos” antagonistas, é fundamental que essas sociedades sejam unidas, sem divisão (homogênea), permanecendo na recusa do Estado e de leis exteriores. Enquanto houver guerra, menos unificação haverá, e o melhor inimigo do Estado é a guerra – a resistência. Desta forma, corroboramos com o autor supracitado: as populações indígenas são sociedades sem (contra) o Estado, são sociedades para a guerra, para a luta, para a liberdade e autonomia.

5 ENTÃO VAMOS FAZER O QUÊ? UM OLHAR SOBRE A CONSTRUÇÃO DA ETNOLOGIA INDÍGENA

A violência, a influência ocidental e a mudança da cultura – “aculturação” – são assumidas pela perspectiva que coloca os ameríndios em constante movimento de poder. Esses debates aqui elencados, que se centraram de modo mais específico sobre o desenvolvimento da Etnologia indígena nas últimas décadas, terminam por enfatizar uma relação típica das sociedades culturalmente distintas do continente e as influências ocidentais dentro das comunidades indígenas, além de negar a concepção de aculturação defendida (ou não) por alguns antropólogos. “É necessário manter os valores, as culturas implícitas, salvar o mundo, salvar os nativos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 134); é fundamental tomar partido.

Há várias visões de mundo, mas há um só mundo; sendo assim, é essencial questionar a relevância e a validação ocidental (OVERING, 1999). O ponto fundamental, coerente com a dominação exposta, está no fato de os povos indígenas serem excluídos de seu cenário (ambiente) nas esferas políticas, em torno das grandes estruturas dominantes. Nesse universo de mundos múltiplos, as culturas são formuladas sobre juízos de valores, com histórias longas, que retratam os traumas da aculturação e os prejuízos da exploração dominante – instituições hierárquicas de poderes perigosos reunidos e canalizados.

Uma “saída” para a superação destas questões relacionadas aos povos indígenas é reconhecer os constructos teóricos, a questão das relações entre indivíduo

e social, como seres de culturas múltiplas. Para pensar esse fato, é fundamental ver e perceber que os indígenas são capazes de adotar ações e atitudes de sua cultura em vários contextos.

“É importante compreender e desvelar as visões de mundo de outras culturas, de outras pessoas, em particular, dos povos indígenas” (OVERING, 1999, p. 67), para que se possa promover paz e harmonia, em suas múltiplas dimensões, mesmo que para isso seja fundamental uma insubordinação (VALLE, 2016).

Há uma diversidade epistêmica que comporta a conduta da humanidade. Esse ponto refere-se à humanização do ser indígena, para ultrapassar as amarras da colonialidade; não há conhecimentos, culturas e populações puras nem completas, há “constelações”. O grande desafio desta trilhagem é buscar ações para (re)pensar o debate da Etnologia dos povos indígenas em continuidade (aproximação) com sua cultura tradicional.

A esperança que ficou segue vibrando e se fez lutar, para vencer e levantar, de forma que as novas gerações possam tomar consciência da insanidade das situações e os povos indígenas possam buscar novos caminhos para as relações humanas. Essas esperanças partem para um mundo em transição, uma luta pela paz. Desejamos ver um comprometimento consoante à responsabilidade com a cultura indígena. Russell (2011) nos mostra o desejo de um novo ambiente – de bem-estar para os povos de nosso continente –, um mundo de paz, respeito, aceitação e fraternidade. Desta forma, exige que os minoritários lutem por ele – a fim de evitar novas catástrofes.

Por conseguinte, Goldman (2014) ressalta que a Etnologia, assim como a Antropologia, concentra-se nas diferenças, parte do que as pessoas pensam e agem, não apenas nos problemas de dispersões dos pensamentos. À primeira vista, esse desfecho mostra o movimento cultural que, em vários momentos, remete à existência da construção de alternativas contra modos dominantes de subjetivação (MELLO, 2014).

Na medida em que se intensificaram as transformações políticas, sociais, culturais e econômicas, os povos indígenas tiveram de se adaptar às novas condições. “O mundo tem-se tornado tão intoleravelmente tenso, carregado de ódio, opressão e sofrimento que os ‘homens’ perderam o senso do equilíbrio que é necessário para sair do lamaçal em que se debatem” (VALLE, 2016, p. 40).

A proposta aqui partiu de uma breve discussão em torno da Etnologia brasileira como concepção de construção da identidade étnica, como ponto de partida para pensar a não aceitação do termo de aculturação em perspectivas indígenas. Buscamos traçar linhas narrativas pelos movimentos da Etnologia ao longo da trajetória diante dos fluxos majoritários do processo dominador. É importante atentar em dois fatos aqui contestados, dos debates ocidentais e dos ameríndios. Essa relação é vista como compasso, em que uma de suas pernas deve ser firme, enquanto a outra faz movimentos circulares.

É importante reconhecer e respeitar o outro com suas diferenças, superar a dicotomia entre o pensar e agir, reconhecer a cultura e a responsabilidade intercultural. A esperança nesse “espaço” é de que as “novas” gerações indígenas “tomem consciência da insanidade destas situações e busquem novos caminhos para as relações humanas” (VALLE, 2016, p. 15) e de que seja concebida uma antropologia indígena não embasada nas concepções ocidentais opressoras.

REFERÊNCIAS

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 1962.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: ensaios de Antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

GALVÃO, E. Estudos sobre aculturação dos povos indígenas no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 67-74, 1957.

GOLDMAN, M. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. *Ponto Urbe, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 1-11, 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. *História da Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, E. (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974. p. 325-39.

MELLO, C. C. A. Devir-afroindígena: então vamos fazer o que a gente é. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 223-39, 2014.

NUNES, E. S. O constrangimento de forma: transformação e (anti-)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 303-45, 2014.

OVERING, J. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, abr. 1999.

LOWIE, R. *Some aspects of political organization among the American aborigines*. Great Britain: IA, 1948.

RUSSELL, B. *O conhecimento humano: sua finalidade e limites*. São Paulo: Editora ND, 2011.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU, 1974.

SILVA, M. M. *Etnomatemática e relações comerciais na formação de professores indígenas*. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências e Matemática) – Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática, Universidade Federal de Goiás, 2018.

VALLE, J. C. *Da matemática à paz*. São Paulo: BT Academia, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Org.). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 280-319.

Sobre os autores:

Matheus Moreira da Silva: Doutorando e mestre em Educação em Ciências e Matemática, e licenciado em Matemática pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisador do grupo de formação e pesquisa em Educação Matemática (MATEMA/UFG). **E-mail:** matt.moreira.pet@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-3925-6527>.

José Pedro Machado Ribeiro: Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Matemática pela Universidade de Brasília (UnB). Bacharel em Matemática pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor associado 3 do Instituto de Matemática e Estatística, membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação Educação em Ciências e Matemática da UFG. Membro/líder e coordenador do grupo de formação e pesquisa em Educação Matemática (MATEMA/UFG). **E-mail:** zepedroufg@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-9227-3908>

Recebido em 14 de fevereiro de 2019

Aprovado para publicação em 25 de setembro de 2019