

A GUERRA DOS MUNDOS

reflexões epistemológicas por uma etnografia da situação
colonial

Filippe Da Silva Guimarães

Mestrando em Antropologia Social

Universidade Federal de Pelotas

Bolsista Capes



Artesanatos Mayas de Cooperativa de Mulheres Quiché, feitos de caule de bananeira e palha de milho, Lago Izabal, Guatemala. Fotografia do Autor, 2010.

Neste texto, proponho reconstruir em termos de uma trajetória epistemológica minha problematização de um objeto antropológico até a qualificação de minha dissertação de mestrado em Antropologia pelo PPGAnt-UFPEL. Ao propor um projeto inicialmente intitulado *O Milho Como Agência Nas Histórias Sociais De Nossamérica* não tinha claro qual era meu objeto de pesquisa, meus objetivos e qual a metodologia deveria seguir para fazer uma etnografia histórica e textual. Como interesse específico, fui atrás de etnografias, mitologias, folclores e literaturas que traziam narrativas e rituais onde o milho — dotado de humanidade — seria em certos contextos um eu-humano dotado de ação e intencionalidades para o mundo ameríndio.

Pensar o conceito de agência era trazer a ideia de *afinidade*^[1] de Felix Guatarri e Gilles Deleuze (1992). Queria estudar os alimentos sagrados e originários de distintos povos ameríndios e para além de uma etnografia clássica com um grupo étnico específico.

Escolhi o *Milho*, em sua agência e por afinidade, como objeto antropológico e material e, ao mesmo tempo, como sujeito que me permitia refletir sobre as distintas versões das relações entre seres e mundos — humanos, plantas, animais e deidades. As redes de explicações sociotécnicas de Bruno Latour (2000) ajudaram-me a relacionar as múltiplas versões de construção dos conhecimentos e, principalmente, da história social e de dominação dos devires das minorias pelo ocidente e suas ciências.

A partir de algumas etnografias sobre distintos povos ameríndios que não se conectavam nem por troncos lingüísticos, nem por territórios tomei os *Mitos* que continham o *Milho* como narrativas que me indicavam origens e devires, que estabeleciam trocas simétricas e assimétricas entre seres e mundos e como meus interlocutores de campo.

Em termos historiográficos e na acepção levi Straussiana do termo, estes *Mitos* que continham o *Milho*, e tomados enquanto narrativas que remetem a um imaginário coletivo e virtual me permitiam observar como as variações constituídas a partir dos sistemas mitológicos se contraem e se atualizam através dos acontecimentos da história oficial, ocidental e colonizadora. Desta forma, as narrativas, como folclore, história e literatura

foram encaradas como reconfigurações discursivas em relação aos extratos mitológicos e a partir da manipulação das histórias orais e escritas realizadas pelos narradores e seus interlocutores (Gallois, 1993; Goody, 2012).

Pensar em termos de agências coletivas de enunciação (Deleuze e Guatarri, 1990) era refletir como as diferenças — entre folclores, literaturas, mitos, histórias, grupos e sociedades — se apresentavam contidas umas das outras, ao mesmo tempo que me permitia situar a ideia antropológica de unidade na diversidade (Goldman, 1999).

Também tinha claro que queria inserir minhas próprias experiências e dicotomias de pesquisador antropológico diaspórico e deslocado como proposto no debate decolonial (Grosfroguel e Mignolo, 2008; Quijano, 2005) ao retomar o conceito de Nossamérica, do panamericanista cubano José Martí (1895), no lugar de América Latina e o de situação colonial^[2].

83

Influenciado pelas leituras pós-estruturalistas e decoloniais me aproximei das *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss. Inicialmente, fiquei sensibilizado pelo que chamei naquele momento de guerra pela origem do milho. Desde o ponto de vista da mitologia estruturalista, as discursividades e narratividades de paleontogeneticistas, arqueólogos, antropólogos, engenheiros agrônomos, historiadores, literaturas nacionais, esotéricos e distintos povos ameríndios negociavam diferentes versões sobre a origem do que é um alimento sagrado para muitos simetrizado pelo que é a maior *comodity* agrícola do capitalismo para outros tantos.

Segui a leitura de Lévi-Strauss em intensidade. Ou seja, me propus a ler as *Mitológicas* a partir do espectro e do paradigma pós-estruturalista, como suscitado por Eduardo Viveiros de Castro em seu livro chamado *Metafísicas Canibales* (2010), onde o autor rende homenagens à Gilles Deleuze e Félix Guatarri. Percebi naquele momento que não se tratava de uma guerra de origens, e sim uma guerra de visões de mundo, o que vim a analisar como uma

guerra dos mundos, de suas fronteiras, de devires, de modos de ser, de viver e de se sentir pertencido a um mundo, a um corpo, a um coletivo específico.

Tomado pelo pensamento de Claude Lévi-Strauss, principalmente de *O Cru e O Cozido* (2004 [1964]), comecei a fazer análises comparativas do que chamei de mitos ameríndios e ocidentais que traziam a origem do milho na construção de suas narrativas. Queria observar como o autor antecipava alguns *insights* pós-estruturalistas ao mesmo tempo em que se mantinha fiel à ideia de uma antropologia estrutural. Além de observar como as conceituações de Claude Lévi-Strauss nos permitiriam pensar esse milho como índice de mudança social e como subjetivações múltiplas de indivíduos e povos ameríndios em nossamérica diante da situação colonial.

Utilizar o conceito de *agências coletivas de enunciação* (Deleuze e Guatarri, 1990) inicialmente serviu para encarar os diversos símbolos e as teorias a respeito de um objeto — o milho — em suas transversalidades mitológicas, históricas e cognitivas, ou melhor, em suas redes de explicações sociotécnicas (Latour, 2000: 310).

Para tanto, o eu-antropólogo e o milho objeto - ou o outro-nativo - foram tratados em um jogo de articulações a partir das interrelações entre os sujeitos enraizados em suas intencionalidades discursivas sobre a origem do milho. O esforço da observação se voltou para as formas de ver e tratar o outro — entenda-se, o milho-objeto — a partir das relações criadas com as explicações sobre origem e papel do milho enquanto outro-nativo para antropólogos, nativos, sujeitos e objetos (Escobar e Lins Ribeiro, 2008).

Para Bruno Latour (2000: 309-312), a ciência ocidental, ao separar natureza e cultura, coloca as racionalidades e as causalidades da natureza e, logo, as visões de mundo exteriores ao homem moderno como irracionais. Ao fazer isto, a metafísica ocidental desconsidera o contexto e o sistema cosmopolítico³¹ de cada uma destas visões de mundo. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro (2010: 20), “la metafísica occidental es verdaderamente la *fons et origo* de todos los colonialismos [e de como se estabelece] los grandes divisores de la antropología” - como nós e eles, primitivo e civilizado, tradicional e moderno, e natureza e cultura.

Desta maneira, a guerra dos mundos me parecia a forma através da qual distintos grupos envolvidos na negociação da origem do milho buscavam bloquear as informações na transversalidade da história através da manipulação da mitologia e da etno-história de cada fator utilizado pelos vários grupos para explicar em termos de uma via reta da razão distintas racionalidades e depois o seu oposto. As diferenças estruturais entre cosmopolíticas, encaradas a partir das redes de explicações sociotécnicas latourianas, permitiam-me relacionar como distintos grupos e atores negociavam o que entendiam como debilidades das causas da natureza para efetuar as distorções de outras narrativas que traziam outros conhecimentos para além de certas crenças, e que demonstravam que as regras de certas cosmologias foram infringidas^[4].

Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio como teoria e metodologia, em termos mitológicos e etnográficos, permitia-me comparar e fazer analogias às redes de explicações sociotécnicas e históricas, e logo perceber o milho enquanto subjetividade humana para distintos grupos ameríndios e diante do que chamei situação colonial.

“A guerra dos mundos enquanto pano de fundo agonístico e etiológico da cosmopraxis indígena trazia a ideia de um contexto no qual um sujeito humano é capturado por outro ponto de vista, cosmologicamente dominante, no qual se torna o ‘tu’ de uma perspectiva não-humana” (Viveiros de Castro, 2011: 19).

E pensando a sobrenatureza enquanto a forma de enquadrarmos o que seria o outro como sujeito para a antropologia, implicava pensar as “obviações” de um eu-humano diante das relações com outros seres, objetos e mundos enquanto um tu não humano, uma segunda pessoa, no caso o outro-antropológico (Wagner, 2010).

Claude Lévi-Strauss falava-nos que a partir de diferentes versões de um mesmo mito se permite a formação de conjuntos paradigmáticos que se inter-relacionam, evidenciando a importância do conceito de grupos de transformações para pensar a análise estrutural e mitológica desde a antropologia (Lévi-Strauss, 2004 [1964]).

O estruturalismo, nesta via, podia ser encarado, então, como não formalista, ignorando qualquer distinção ontológica entre forma e conteúdo, ainda que os diferenciara metodologicamente (Bannagia, 2011).

A mitologia, portanto, não estudaria de modo privilegiado propriamente os mitos, mas as transformações entre os mitos, e “é a própria ideia de transformação que permite entender aquilo que conta como um mito” (Viveiros de Castro, 2008: 19). Neste momento da pesquisa observava que através dos mitos era possível imaginar torções outras e trazer para um modelo de análise feixes de transformações, como tem sido o milho para mim nesta dissertação e como foi o rito de iniciação dos meninos à vida adulta para os Bororo nas Mitológicas.

Pensar o milho como agente coletivo de enunciação, como índice para pensarmos a mudança social significava, diante do que vim chamando de situação colonial, refletir em termos de fluxos, segmentaridades e micropolíticas^[5] as distintas relações sociais e políticas entre seres e mundos.

Por fim, compreendi que buscava observar as formas como os grupos relacionam o “duplo interesse das tradições em um movimento de conter e (re)existir e que se situa no interior das tradições através dos mitos” (Hall, 2011 [2003]: 232-3).

Acredito por conseguinte, que o objeto de pesquisa de minha dissertação de mestrado é as relações cosmopolíticas de distintos grupos ameríndios diante da situação colonial. A metodologia etnográfica que me aporta em campo e na construção do texto antropológico é o deslocamento entre minha voz obviante de antropólogo ocidental — como disse Roy Wagner (2010) — e as novas formas de pensarmos a nossamérica, através de narratividades e discursividades dos sujeitos situados em múltiplas e distintas experiencialidades diante dos fatos e dados textuais, históricos, folclóricos, etno-históricos e mitológicos. Como clamado pelos zapatistas do Comité Clandestino Revolucionario Indígena em 2 de janeiro de 1996:

"El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus

lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanezca a todos".

Referências bibliográficas

ABREU FILHO, Ovídio de. 2008. "Deleuze e a arte: o caso da literatura". *Lugar Comum (UFRJ)*, 23-24: 200-209.

BANAGGIA, Gabriel. 2011. "Luz Baixa Sob Neblina: Por Uma Antropologia Das Oscilações Em Claude Lévi-Strauss". *Revista de Antropologia - USP*, 54(1): 353-377.

DELEUZE, Gilles. 1990. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. 1992. *Mil Platôs. Vol 1; 2 e 4*. Rio de Janeiro: Editora 34.

ESCOBAR, Arturo; RIBEIRO, Gustavo Lins. 2008. *Antropologías del mundo: Transformaciones Disciplinarias Dentro De Sistemas De Poder*. Popayan: Enviñon Editores.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1993. *Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII/USP/FAPEESP.

GOODY, Jack. *O Mito, o Ritual e o Oral*. 2012. Petrópolis: Editora Vozes.

GOLDMAN, Márcio. 1999. "Como Se Faz Um Grande Divisor" e "Antropologia Contemporânea, Sociedades Complexas e Outras Questões". In: *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

GROSGOUEL, Ramón et MIGNOLO, Walter. 2008. *Intervenciones (Des)Coloniales: Una Breve Introducción*. Bogotá: Tabula Rasa.

HALL, Stuart. 2003 [2011]. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG Editora.

LATOUR, Bruno. 2000. *Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 [1964]. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

QUIJANO, Aníbal. 2005. “Dom Quixote E Os Moinhos De Vento Na América Latina”. *Revista Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*, 19(55): 9-30, set.-dez.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. “Dossiê Clastres: O Medo Dos Outros”. *Revista de Antropologia*, 54(2).

_____. 2010. *Metafísicas Canibales*. Madrid/Buenos Aires: Katz Editores.

_____. 2008. “Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo”. *Tempo Brasileiro*, 175: 5-31.

_____. 2010. *Antropologia, Imaginação e Interdisciplinaridades*—Palestra conferida por Viveiros de Castro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ry1ykrRVqYk>. Acessado em 10/10/2014.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

RESTREPO, Eduardo. 2014. “Interculturalid en Cuéstion: Cierramentos y Potencialidades”. *Revista Ámbito de Encuentros*, 7(1): 9-30.

SUTZAM, Renato. 2005. *O profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens*. Tese Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

Filippe Da Silva Guimarães

Mestrando em Antropologia Social

Universidade Federal de Pelotas

Bolsista Capes

Currículo Lattes

[1]A afinidade, e não a identidade entre problemas, talvez seja um critério para compreender a seleção dos filósofos, artistas e cientistas que penetram a obra de Deleuze. A afinidade não suprime as diferenças entre os problemas, ao contrário, ela afirma as diferenças que relaciona.

[O milho como] elemento de afinidade, nesse bloco em devir, não pode ocupar uma posição meta situada ou reflexiva: se o movimento dificulta que o pensamento estacione numa posição reflexiva é porque o impele a um exercício superior que o torna criativo (Abreu, 2008: 204).

[2]O movimento teórico do que atualmente é denominado como *Gira Decolonial* se frutificou a partir dos estudos sobre relações de poder, micropolíticas e subalternidades nos anos de 1980 agregados às ideias dos Estudos Pós-Coloniais dos anos 1990 pelos projetos de problematização das colonialidades de poder e de saber desde alguns paradigmas que ficaram conhecidos, a partir de Boaventura Souza Santos, como *epistemologias do sul*. A polissemia do termo pós-colonial nas ciências sociais pode ser entendida a partir das ambivalências geradas pela dualidade modernidade/colonialidade e que trarei aqui como a *situação colonial*. Para dar conta destas implicações e da situação colonial Georges Balandier (1993) propõe partirmos da totalidade dos processos coloniais. O autor nos permite pensar as relações de dominação e submissão, bem como de desfiguração política e de formas de nacionalismos através das tensões e conflitos de grupos e classes em uma abordagem sistêmica que tenha ênfase nas análises sociais e culturais das relações coloniais. Ao ressaltar as bases raciais das sociedades plurais e os quadros políticos hegemônicos e seus conseqüentes antagonismos, sugere a possibilidade de pensar a descolonização através dos nacionalismos étnicos através de uma análise das múltiplas dimensões e das mudanças das dinâmicas políticas e culturais, tal qual das análises das mudanças e transformações de um sistema global-local.

[3]“(...) a noção de política” dificilmente dissociada da de “natureza” e, nesse sentido, qualquer “política dos homens”, aqui ou alhures, deveria ser compreendida numa “política cósmica” ou “cosmopolítica”, noção que Latour de sua parte toma de Isabelle Stengers (...) e na qual se integram aos coletivos humanos agentes não-humanos” (STUZMAN, 2005: 24).

[4] Pelo espaço de comunicação proposto aqui não trarei dados etnográficos e apenas a discussão epistemológica e metodológica sobre a construção de meu objeto de pesquisa.

[5]Ver Deleuze e Guattari, 1994, volumes 2 e 4.