

MEDIANDO DIFERENTES MUNDOS: UMA REFLEXÃO SOBRE A POSTURA DA SOCIOLOGIA PRAGMÁTICA AO DIALOGAR COM COLETIVOS INDÍGENAS

MARCELA MENEGHETTI BAPTISTA¹
UFRGS

GABRIELA COELHO-DE-SOUZA²
UFRGS

RESUMO: *Esse ensaio objetiva discutir a mediação relacionada a coletivos indígenas a partir da postura pragmática da sociologia, na qual o pesquisador não está em uma posição privilegiada e onde todos os atores têm capacidade crítica. É enfatizado que, mesmo reconhecendo os diferentes atores humanos e seu direito à voz, ainda falta “civilizar a política”, o que permite a entrada de entidades não humanas que anteriormente não tinham direito à voz. Nesse processo, duas simetrias são fundamentais: entre atores humanos provenientes de diferentes mundos e entre humanos e não humanos. O ensaio conclui que é necessário que se conheça do que o mundo do outro é feito – nesse caso, o dos indígenas - e seus conceitos para que a mediação seja simétrica.*

PALAVRAS-CHAVE: *sociologia pragmática; antropologia simétrica; simetria na mediação; simetria entre atores humanos e não humanos.*

ABSTRACT: *This essay discusses mediation related to indigenous collectives from the pragmatic approach of sociology, in which the researcher is not in a privileged position, and where all actors have the critical capacity. It is emphasized that while recognizing the different human actors and their voice right, it is still missing "to civilize politics", which allows the entry of non-human entities that previously had no right to speak. In this process, two symmetries are fundamental: between human actors from different worlds and between humans and non-humans. The essay concludes that it is necessary to know of what the world of the other is done - in this case the indigenous world - and their concepts for the mediation become symmetrical.*

KEYWORDS: *pragmatic sociology; symmetrical anthropology; symmetry in mediation; symmetry between human and non-human actors.*

¹ Bacharel em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Pesquisadora DESMA - Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/UFRGS), Bolsista CAPES. E-mail: marcela_bap@yahoo.com.br.

² Profa Depto Ciências Econômicas, Faculdade de Ciência Econômicas, DESMA - Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: gabrielacoelhodesouza@yahoo.com.br.

Introdução

Esse ensaio parte de duas abordagens da pesquisa sociológica no âmbito das mediações sócio-culturais. Uma delas é a Sociologia Crítica, que surgiu na década de 1960, sendo representada por Pierre Bourdieu e seus primeiros colaboradores: Luc Boltanski, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, Monique de Saint-Martin e Abdelmalek Sayad. A outra é a Sociologia Pragmática, que teve seus primeiros trabalhos na década de 1980, representada por Michel Callon e Bruno Latour, Luc Boltanski e Laurent Thévenot (BENÁTOUÏL, 1999). Cabe destacar que esses autores, dentro de cada uma dessas abordagens, muitas vezes têm formações sociológicas diferentes, não havendo uma sociologia comum a eles; e há inclusive desacordos em relação a algumas questões (BENÁTOUÏL, 1999).

A sociologia crítica tem como papel fundamental desvendar dimensões escondidas dos problemas sociais. Esse desvelamento objetiva demonstrar as relações de poder e dominação estabelecidas, para assim denunciar os culpados. O desvelamento e a denúncia têm uma dimensão política, demonstrando que a reflexividade dessas análises sociológicas permitem mostrar essas dimensões ocultas de dominação, concebendo, de certa forma, alguma liberdade aos dominados, através de sua conscientização sobre a existência de violência simbólica³ (BENÁTOUÏL, 1999). Cabe destacar que todo esse processo reflexivo de desvelamento e de crítica é realizado pelo sociólogo – que é crítico.

A sociologia pragmática coloca a ação no centro da análise, que é feita segundo os atores. Há grande diversidade de atores e de regimes de ação, o que resulta em um pluralismo. Além do princípio do pluralismo, há o princípio da simetria, que é uma estratégia utilizada para recusar hierarquias e reduções; para desfazer as assimetrias sempre feitas pelos atores. A cada nova simetria, o pluralismo amplia seus limites. Essa simetria deve ser refeita entre atores humanos, e

³ “... violência simbólica é o poder exercido pelas vias da comunicação racional, ou seja, com a adesão (extorquida) dos que sendo os produtos dominados de uma ordem dominada por forças enfeitadas de razão (...) estão forçados a conceder sua aquiescência ao arbitrário da força racionalizada” (BOURDIEU, 2001, p. 101).

também entre humanos e não humanos. O objetivo político dessa sociologia é, através da simetria, dar voz aos atores dominados, que não são ouvidos nos debates devido à desqualificação de seus argumentos pelos dominantes e aos atores que estão ali e não são percebidos (BENÁTOUÏL, 1999).

A grande diferença entre essas duas sociologias é que para a sociologia crítica apenas o sociólogo tem capacidade crítica para desvelar dimensões ocultas; e para a pragmática, os atores já são críticos e com capacidade reflexiva. Nesse sentido, Boltanski e Thévenot criticam a abordagem crítica pela arrogância epistemológica e normativa (VANDENBERGUE, 2006). Isso devido à posição privilegiada do sociólogo em relação aos demais atores. Essa questão é muito importante, pois é muito diferente se posicionar como sociólogo crítico ou pragmático; são diferentes posições de enunciação, sendo o crítico com uma posição privilegiada e o pragmático em uma posição simétrica em relação aos outros atores.

Segundo Vandenbergue (2006), a sociologia pragmática permite retificar ou corrigir a sociologia crítica. A pragmática engloba, inclusive, a crítica na medida em que os atores já são críticos. Esse ensaio adotará a postura da sociologia pragmática, pois é importante que todos os atores tenham voz e sejam levados a sério, sem que o pesquisador tenha uma posição privilegiada. Entende-se que é importante considerar que os atores já são suficientemente críticos, pois apenas dessa forma a mediação pode ser simétrica, não permitindo que mediadores e sociólogos falem pelos demais atores, os esmagando. Nesse processo, duas simetrias são fundamentais: entre atores humanos provenientes de diferentes mundos e entre humanos e não humanos.

Esse ensaio tem como objetivo discutir a mediação em relação a coletivos indígenas a partir da postura pragmática da sociologia. Na primeira seção, será feito um resgate histórico sobre as mediações em relação a povos indígenas no Brasil, demonstrando os avanços em relação à simetria entre atores humanos, ou seja, a participação dos indígenas nos processos e seu direito à autonomia. Será enfatizado e problematizado o etnodesenvolvimento como uma das propostas da sociologia pragmática, bem como suas limitações.

A segunda seção demonstrará o que é necessário para essa mediação avançar mais no sentido da simetria, abordando a questão dos não humanos, ou seja, entidades que não estão tendo voz. Também enfatizará a necessidade de conhecer do que o mundo do outro é feito e os conceitos provenientes desse mundo para que se possa estar efetivamente mediando, através de um diálogo audível aos atores. Essa seção demonstrará a importância do reconhecimento dos diferentes mundos, que é um avanço necessário para a postura da sociologia pragmática.

A terceira e última seção retomará os principais pontos discutidos, fazendo um fechamento das principais questões e propondo reflexões a respeito da mediação em relação a coletivos indígenas.

O primeiro avanço: reconhecimento da heterogeneidade entre atores (pluralismo) e seu direito à voz (simetria)

A mediação sempre foi pautada pelo desenvolvimento, com o objetivo de levá-lo para as comunidades através de políticas públicas, geralmente construídas “de cima para baixo”, ou seja, sem a participação das comunidades envolvidas. Tal desenvolvimento é pensado de maneira linear e evolucionista, como se existisse um único modelo correto de “se desenvolver”, ao qual todas as comunidades deveriam chegar. Nesse sentido, esse desenvolvimento também é homogeneizante na medida em que impõe modelos a toda a sociedade, prevendo a integração de comunidades diferenciadas, ou seja, sua absorção pela sociedade abrangente e pelos estados nacionais, fazendo parte de uma nação homogênea. A lógica desenvolvimentista vê “o mundo moderno como aquele que cria um espaço em comum, homogêneo e que só pode conseguir isso anulando as diferenças” (CALLON, 2004, p. 77) e onde “os atores estão paralisados pelas concepções que lhes são propostas” (CALLON, 2004, p. 65).

Contra essa visão desenvolvimentista, há autores que entendem de outra maneira os resultados do desenvolvimento. Para Escobar (2001), a partir do processo de globalização, ou seja, a partir da busca por uma homogeneização, é que são reafirmadas identidades culturais

e emergem novos movimentos sociais, visando à resistência a esse processo homogeneizante e dominador.

O etnodesenvolvimento também surge nessa perspectiva de crítica ao desenvolvimento homogeneizante: é uma reação à visão de assimilação indígena na sociedade abrangente e nos estados nacionais. A discussão sobre o tema ficou mais forte na América Latina a partir de 1981, quando ocorreu uma reunião de especialistas em etnodesenvolvimento e etnocídio em São José, Costa Rica. O etnodesenvolvimento, então, tomou uma posição de crítica e de alternativa a visões desenvolvimentistas e etnocidas, que consideravam as sociedades indígenas e tradicionais como obstáculos ao desenvolvimento (VERDUM, 2002).

As principais referências na formulação do conceito de etnodesenvolvimento são Rodolfo Stavenhagen e Guillermo Bonfil Batalla, autor da definição abaixo.

Etnodesenvolvimento é o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento (BATALLA apud VERDUM, 2002, p. 88).

Para Stavenhagen *apud* Verdum (2002), temos que integrar na teoria do desenvolvimento o nosso conhecimento – que ainda é pequeno – sobre a dinâmica étnica. Para o autor, devem ser feitas revisões nas políticas governamentais indigenistas que têm sido adotadas; devem ser reafirmados os valores culturais indígenas e sua posição na estrutura social deve ser reavaliada.

No Brasil, semelhante a outros países da América Latina, os avanços em relação ao reconhecimento da autonomia indígena começam a aparecer na década de 1980, com a discussão sobre o etnodesenvolvimento, iniciada em 1981, e através da Constituição Federal de 1988. Também a partir da década de 1980, a noção de Estados pluriétnicos e multiculturais passa a ser publicizada, demonstrando a diversidade cultural dentro das fronteiras dos Estados

Nacionais (LITTLE, 2002). Antes desse período, a visão predominante ainda era a de assimilação dos povos indígenas pela sociedade abrangente, tanto que o Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 19/12/1973), instituído em 1973, ainda era pautado pela tutela dos povos indígenas pelo Estado, não sendo reconhecida sua autonomia. Essa lei “regula a situação dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (LITTLE, 2006, p. 26). Atualmente, o Estatuto do Índio está para ser reformulado através de um projeto de lei que está paralisado no Congresso há mais de uma década (LITTLE, 2006), visando à incorporação de novas perspectivas, como a autonomia ao invés da tutela. Em decorrência disso, atualmente o Estatuto do Índio é interpretado à luz da Constituição Federal.

A Constituição Federal, que entra em vigor em 1988, no contexto de redemocratização do país, garante a liberdade de auto-organização dos indígenas e de representação própria, reconhecendo seus costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam⁴ (BRASIL, 1988). Essas questões são respaldadas em 1989 pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais (OIT, 2005), a qual prevê o direito de participação indígena nos processos em que estiverem envolvidos, garantindo seus direitos e respeitando sua integridade.

Apesar dos direitos constitucionais instituídos em 1988, inclusive mencionando os direitos originários dos indígenas em relação às terras tradicionalmente ocupadas, ainda é muito forte a tutela do Estado (representado pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio –, vinculada ao Ministério da Justiça). Isso se torna visível no próprio ato de demarcação de terras, na medida em que os indígenas não têm direito à propriedade e ao título da terra, sendo as terras indígenas pertencentes à União. Logo, não têm autonomia quanto ao uso da terra.

⁴ “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (BRASIL, 1988).

Segundo Gallois (2001), as duas principais demandas indígenas em relação ao desenvolvimento são: o direito e o controle sobre suas terras (que pode ser considerado sinônimo de autonomia) e o reconhecimento da sua capacidade de autodeterminação. Essas demandas podem ser traduzidas como uma reivindicação pelo direito à voz e pelo respeito por suas diferenças. Cabe destacar que o desenvolvimento tratado aqui possui uma posição distante do sistema de valores que este representa para a sociedade mais ampla.

Nesse sentido, o termo etnodesenvolvimento acaba sendo contraditório, visto que os pressupostos relativos à noção ocidental de bem-estar social, político e econômico sempre prevalecem, apesar de o foco estar na identidade étnica (GALLOIS, 2001). Segundo Cardoso de Oliveira (2000), a política indigenista, que está ligada ao etnodesenvolvimento - definido como uma modalidade de desenvolvimento alternativo -, deve ser crítica e autocrítica, ou seja, deve se autoavaliar, com o objetivo de verificar se está sendo ética. Para tal, Cardoso de Oliveira (2000) se baseia na teoria de Habermas de “ética discursiva”, caracterizada por um diálogo democrático e simétrico, sem a dominação de um interlocutor sobre o outro.

Para que ocorra esse diálogo de forma ética, é necessário que seja cumprido um acordo intersubjetivo de normas, sejam elas explícitas ou implícitas. Dessa forma, os programas de etnodesenvolvimento devem prever a participação dos indígenas em todas as etapas, sendo implementados através da negociação entre as partes, buscando uma fusão de horizontes, para que os indígenas não se tornem vítimas do desenvolvimento, como acontece muitas vezes, o que demonstra que quase nunca há preocupação e comprometimento com seus interesses (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Little (2002) cita registros de antropólogos feitos a partir da década de 1960 sobre impactos devastadores dos projetos de desenvolvimento sobre povos camponeses e tribais, que muitas vezes provocam deslocamentos forçados e desarticulação do sistema social. Esses registros resultaram em livros com títulos como “Vítimas do progresso” (BODLEY, 1970) e “Vítimas do milagre” (DAVIS, 1977).

Apesar do avanço ao se pensar em um etnodesenvolvimento que objetive uma ética discursiva para a negociação entre as partes, a fusão

de horizontes dificilmente se efetiva na prática, como mencionado por Cardoso de Oliveira (2000). Um dos principais motivos para tal é o não cumprimento de uma ética discursiva, em função do diálogo nas esferas públicas ser regido por normas de uma linguagem dominante, na maioria das vezes, não dominada pelos indígenas. Ainda que muitos mediadores e pesquisadores tenham boa intenção, acabam legitimando as assimetrias entre eles próprios e os indígenas, através do domínio dessa linguagem e da ilusão de estar representando determinada comunidade. Como caracteriza Lenoir (1996), acaba ocorrendo uma separação entre “profissionais” e “profanos”. Os profissionais são aqueles que dominam a linguagem legitimada, falando em nome dos profanos, que são esmagados pela censura das arenas. Então, a questão da autonomia e da simetria em relação ao ter voz nas arenas públicas é sempre recorrente, e deve ser sempre problematizada.

Segundo Cardoso de Oliveira (2000), os indígenas deveriam contribuir para estabelecer uma nova normatividade para o diálogo interétnico, que seria fruto da interação das partes. Já que isso não ocorreu, muitas lideranças indígenas passaram a se interessar e a dominar o “discurso hegemônico”, porém a maioria dos indígenas permanece excluída do diálogo. Dessa forma, podemos verificar que o etnodesenvolvimento – e muitas vezes com “boa intenção”, ainda permanece assimétrico e etnocêntrico.

Podemos identificar a existência de duas forças em constante tensão na implementação de processos de etnodesenvolvimento local: por um lado, a construção política da ‘autonomia cultural’ por parte do grupo étnico frente ao Estado nacional e, por outro, a operacionalização de formas de integração desse mesmo grupo étnico nas estruturas da economia nacional e internacional (LITTLE, 2002, p. 40).

O etnodesenvolvimento, como mencionado anteriormente, permanece contraditório, pois prevalecem os conceitos de bem-estar e desenvolvimento, bem como a linguagem da sociedade abrangente. A falta de ética discursiva não ocorre apenas pelo não entendimento da linguagem dominante por parte dos indígenas, mas principalmente pelo erro dos dominantes em usar pressupostos e lógicas de sua própria cultura antes de iniciar o diálogo com outras culturas; pelo uso e

legitimação da linguagem e do saber dominantes. Isso não condiz com o que a sociologia pragmática prevê, pois, se ocorre essa assimetria, os atores não estão sendo levados a sério e não estão tendo direito à voz.

As duas principais demandas indígenas, autonomia e autodeterminação, demonstram sua reivindicação por reconhecimento dos conceitos provenientes de sua cultura e de seu mundo, que é diferente do nosso. É nesse sentido que ainda tem que avançar o etnodesenvolvimento. As diferenças culturais e o direito à voz aos atores já foram reconhecidos. Resta ir mais devagar para que se possa conhecer melhor os diferentes mundos, saber do que são feitos e quais as suas lógicas, para assim poder começar um diálogo.

O passo adiante: reconhecendo os diferentes mundos

Grande parte dos mediadores reconhece as heterogeneidades sociais presentes na sociedade e tem boa intenção ao formular ou construir políticas públicas para as comunidades diferenciadas. Muitas vezes, inclusive, ocorre a participação das comunidades nesses processos, porém os resultados às vezes não são os esperados; mesmo com a participação, as comunidades podem ficar insatisfeitas. O que pode estar acontecendo é que, mesmo que as metodologias sejam participativas, podem estar apressando os processos e esmagando atores, devido ao uso do discurso hegemônico, ao uso de metodologias de reunião não apropriadas para determinadas comunidades e ao uso de pressupostos da cultura dominante – como o exemplo do etnodesenvolvimento, que, muitas vezes, não consegue se livrar de conceitos oriundos do desenvolvimento convencional.

Então o que fazer para não apressar processos nem esmagar atores? Segundo Stengers (2007), devemos ir mais devagar para procurar conhecer do que o mundo do outro é feito. Devemos conhecer os pressupostos e conceitos oriundos do outro mundo para assim efetivamente conseguir construir políticas indigenistas específicas para os diferentes coletivos indígenas. Stengers (2007) enfatiza que não há uma chave universal para os problemas do mundo, bem como não existem teorias que deem conta disso. Nesse sentido, o mundo não tem

um fim; não existe um mundo que precisa ser colocado em ordem, mas o que existem são diversos mundos, que muitas vezes entram em guerra devido à não consideração e ao não conhecimento de um mundo pelo outro, bem como à falta de diálogo ou falta de ética discursiva entre mundos.

Um exemplo de guerra entre mundos é a promovida pelos projetos de desenvolvimento. O desenvolvimento é considerado pelo “nosso mundo” como um bem comum, o qual deve ser implementado, mesmo que “alguém” tenha que ser sacrificado por isso. Esse é o pensamento de que o mundo tem um fim e que deve ser colocado em ordem. Porém, o que acaba acontecendo são guerras entre mundos, que resultam em vítimas, como visto na seção anterior, através dos trabalhos de antropólogos que relatam os danos causados pelo desenvolvimento à algumas comunidades.

Para que não ocorram guerras entre mundos – que podem ocorrer mesmo em processos participativos com mediadores de boa intenção –, é necessário conhecer o mundo do outro e do que ele é feito. É importante ir devagar e adotar a postura do “idiota”, que pensa que pode haver “algo mais importante”, “algo a mais” que não sabemos, como enfatiza Stengers (2007). A postura do idiota é fundamental para que se possa reconhecer que não se sabe tudo, que ainda falta muito a conhecer; é uma postura ética que permite ver os outros mundos, conhecer esses mundos através da realização de um inventário das entidades que ainda não têm voz, entidades essas não humanas. Esse é o objetivo da sociologia pragmática: civilizar a política, permitindo a entrada das entidades ainda sem voz. Deve ter um avanço em relação à simetria entre humanos e não humanos.

Segundo Latour (2008), esses não humanos têm um papel indispensável na definição das ações humanas e na junção do social, ocupando muitas vezes a função de mediadores nos coletivos. O termo “coletivos” é usado com o objetivo de incluir os não humanos, na medida em que uma comunidade não pode ser reduzida ao social, pois contém diferentes entidades que têm capacidade de agir (LATOUR, 1994 e 2008). Latour (2008) propõe a sociologia das associações, que considera os coletivos, e não apenas o social – como a sociologia do social propõe –, onde o maior objetivo é seguir os atores humanos e

não humanos e buscar compreender suas ações. Cabe destacar que essas entidades não humanas não são apenas representações simbólicas formuladas pelos humanos, mas sim existem, estão ali e estão agindo.

Essa existência dos não humanos e, principalmente, sua interação simétrica com os humanos caracteriza a cosmologia indígena. Cabe destacar que o termo “indígena” não é aqui utilizado como uma categoria homogeneizante, mas, de uma forma geral, a explanação abaixo se refere às etnias indígenas das terras baixas da América do Sul.

Para muitos povos indígenas, os animais e as subjetividades que povoam o universo podem ver como humanos e se ver como tal, e também os humanos podem ver como os animais em algumas situações – é uma questão de ponto de vista. A forma de cada espécie é na verdade um envoltório, uma “roupa” que esconde uma forma interna humana, normalmente podendo ser vista apenas pela própria espécie ou pelos xamãs. O animal possui uma intencionalidade ou subjetividade idêntica à consciência humana. O pensamento indígena vê os humanos como antecedentes dos animais, ou seja, um dia os animais foram humanos, e eles e outros seres do cosmos continuam sendo humanos, mesmo que não evidentemente, pois as “roupas” escondem uma “essência” humano-espiritual comum (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Assim, esses seres do cosmos possuem intencionalidade e capacidade de agência assim como os humanos.

Feita essa explanação, pode-se chegar à conclusão de que os conceitos indígenas são diferentes dos nossos. Por exemplo, os conceitos de humanidade, de natureza e de relações sociais são diferentes dos da nossa sociedade, na medida em que, para os indígenas, os domínios da sociedade e da natureza estão sobrepostos, e que os animais têm atributos humanos. Nesse sentido, Viveiros de Castro (2002b) menciona a importância de nos perguntarmos antes o que os indígenas constituem como relação social, ao invés de querer saber quais as relações sociais estabelecidas pelos indígenas.

Viveiros de Castro (2002b, p. 115–116) diferencia duas formas de fazer antropologia: uma delas é aquela na qual “o antropólogo é aquele que detém a posse eminente das razões que a razão do nativo desconhece”. Essa perspectiva pode ser considerada como um

“epistemocídio”, que demonstra o domínio dos conceitos pelo antropólogo, que responde pelo indígena. Essa maneira de fazer antropologia pode ser relacionada com a sociologia crítica. A outra forma é aquela onde o pesquisador não sabe os problemas de antemão – pode ser considerada como “antropologia simétrica”. Podemos relacioná-la com a sociologia pragmática, a qual prevê a simetria entre pesquisadores / mediadores e pesquisados / mediados. Também se percebe claramente a postura do “idiota” na antropologia simétrica, na medida em que se livra dos seus pressupostos, admitindo que não sabe nada de antemão.

Segundo Viveiros de Castro (2002b, p. 117), “a arte da antropologia é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura e não de achar soluções para os problemas postos pela nossa.” Essa postura da antropologia simétrica – que dialoga com a sociologia pragmática – que precisa ser adotada pelos mediadores, merecendo uma reflexão constante, com o objetivo de sempre se questionar se a mediação está sendo simétrica e se não há algo mais importante a ser considerado.

Considerações finais

O principal a se pensar em relação à mediação para coletivos indígenas são duas assimetrias, que ainda existem, apesar dos avanços mencionados, que devem ser desfeitas. Uma delas é a assimetria entre humanos e não humanos ou entre sociedade e natureza; esta última mais aplicável ao se tratar de coletivos indígenas. A outra é a assimetria entre os atores humanos, pelo domínio de um mundo sobre o outro e de uma linguagem hegemônica – o que também ocorre devido à maior valorização do conhecimento científico sobre o local.

O esforço que deve ser feito pelo mediador é se libertar dos pressupostos de sua cultura, para se abrir mais ao diálogo com o outro mundo, adotando a postura do “idiota” e sendo mais humilde em relação ao seu conhecimento. Só assim se evita um “epistemocídio” e se permite “civilizar a política”, permitindo a entrada de entidades na arena pública. Porém, é difícil para o mediador “civilizar a política”, devido à

dificuldade em compreender essas entidades do outro mundo, tão diferentes das nossas; mais difícil ainda é dar voz a elas. Logo, outro esforço a ser feito. Para iniciar esse esforço, o mediador precisa levar os humanos do outro mundo a sério, dar voz a eles, para que assim eles falem pelas entidades de seu mundo. Nesse caso, os indígenas são os porta-vozes da entidade de seu mundo, e é através de sua voz que elas serão ouvidas.

Partindo dessas reflexões levantadas nesse ensaio, podemos chegar a uma conclusão: só conhecendo os conceitos do outro mundo, de que entidades ele é feito e dando voz aos seus porta-vozes, que são os índios, é que se poderão construir políticas públicas específicas e de maneira simétrica. Cabe destacar também que a mediação entre mundos não deve buscar de um mundo comum, mas sim abrir o diálogo entre os mundos, através de uma linguagem mista dos dois, construída por ambos, porém respeitando as diferenças.

Para efetivar a proposta trazida aqui, é fundamental que os mediadores valorizem o saber local e os conceitos provenientes desse mundo diferente, para que a sociologia pragmática, que considera que os atores são suficientemente críticos, atinja seu objetivo.

Referências bibliográficas

BENÁTOUÏL, Thomas. Critique et pragmatique en sociologie: quelques principes de lecture. **Annales Histoire, Sciences Sociales**, Paris, n. 2, p. 281-317, 1999.

BODLEY, John. **Victims of progress**. Mountain View: Mayfield, 1970.

BOURDIEU, Pierre. As três formas do erro escolástico. In: _____. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 61-102.

BRASIL. **Constituição 1988**: Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal/Centro Gráfico, 1988.

CALLON, Michel. Por uma nova abordagem da ciência, da inovação e do mercado: o papel das redes sócio-técnicas. In: PARENTE, André (Org). **Trama da Rede**. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 64-79.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 14, n. 4, p. 213-230, 2000.

DAVIS, Shelton. **Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil.** Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

ESCOBAR, Arturo. Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. **Political Geography**, Boulder, n. 20, p. 139-174, 2001.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli (Orgs.). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 167-188.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. Tercer movimiento: conectar sitios. In: _____. **Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red.** Buenos Aires: Manantial, 2008. p. 311-365.

LENOIR, Remi. Objeto sociológico e problema social. In: MERLLIÉ, Dominique et al (Orgs.). **Iniciação à prática sociológica.** Petrópolis: Vozes, 1996. p. 59-106.

LITTLE, Paul E. Etnodesenvolvimento local: autonomia local na era do neoliberalismo global. **Tellus**, v. 2, n. 3, p. 33-52, 2002.

_____. **Gestão territorial em Terras Indígenas: definição de conceitos e propostas de diretrizes - Relatório final entregue a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA-AC), Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI-AC).** Rio Branco: Agência GTZ no Brasil, 2006.

OIT. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais.** 2. ed. Brasília: OIT, 2005.

STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier. **L'émergence des cosmopolitiques.** Paris: Éditions La Découverte, 2007. p. 45-82.

VANDENBERGUE, Frédéric. Construção e crítica na nova sociologia francesa. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n. 2, p. 315-366, 2006.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos. (PDA). In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista.** Rio de Janeiro: Contracapa/LACED, 2002. p. 87-105.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac e Naify, 2002a.

_____. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p.113-148, abr. 2002b.
