

Edição v. 41
número 3 / 2022

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 41 (3)
set/2022-dez/2022

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

Coisas, mundos, traduções: dobras para uma comunicação pelo equívoco

Things, worlds, translations: folds for a communication by equivocation

EVANDRO JOSÉ MEDEIROS LAIA

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) – Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil.
E-mail: evandro.medeiros@ufop.edu.br
ORCID: 0000-0002-8463-3176

LARA LINHALIS GUIMARÃES

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) – Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil.
E-mail: lara.guimaraes@ufop.edu.br
ORCID: 0000-0003-2728-3314

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

LAIA, Evandro José Medeiros; GUIMARÃES, Lara Linhalis. Coisas, mundos, traduções: dobras para uma comunicação pelo equívoco. *Contracampo*, Niterói, v. 41, n. 3, set./dez. 2022.

Submissão em: 07/01/2022. Revisor A: 27/07/2022; Revisor B: 27/08/2022. Aceite em: 02/09/2022.

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v41i3.52775>

Resumo

O artigo apresenta a proposta inicial de um modelo de comunicação a partir da virada ontológica, tomando o conhecimento dos povos originários do Brasil não como metáfora, mas como análogos de conceitos, a partir de três dobras. A primeira delas, a comunicação das coisas, trata das contribuições da teoria ator-rede para o campo da comunicação, especialmente a partir da perspectiva de que humanos e não humanos se comunicam, como um atalho para acessar a segunda dobra, a comunicação entre mundos, especialmente a partir do entendimento da hiperconexão dos povos da floresta como uma experiência comunicacional. A terceira dobra diz respeito à operação tradutória xamânica ameríndia, que pretendemos tomar como referência para pensar a comunicação pelo equívoco. Ao fim, sistematizamos a proposta como ponto de partida para outras pesquisas.

Palavras-chaves

Comunicação; Teoria ator-rede; Perspectivismo ameríndio; Equívoco; Virada ontológica.

Abstract

The paper presents the initial proposal for a communication model based on the ontological turn, taking the knowledge of the original peoples of Brazil not as a metaphor, but as analogues of concepts, based on three folds. The first one, the communication of things, deals with the contributions of actor-network theory to the field of communication, especially from the perspective that humans and non-humans communicate, as a shortcut to access the second fold, communication between worlds, especially from the understanding of the hyperconnection of forest peoples as a communicational experience. The third fold concerns the Amerindian shamanic translation operation, which we intend to take as a reference to think about communication by equivocation. Finally, we systematized the proposal as a starting point for further research.

Keywords

Communication; Actor-network theory; Amerindian perspectivism; Equivocation; Ontological turn.

Introdução

A experiência tradutória do xamanismo ameríndio pode oferecer uma forma de exercitar a comunicação multirreferencial, com uma multiplicidade de perspectivas inspiradoras. Assim, o que oferecemos neste artigo é um desenho inicial do que chamamos de *comunicação pelo equívoco*, desenvolvido em palestras, apresentações em eventos científicos, experimentos analíticos e pesquisas exploratórias, no bojo do que tem sido chamado de *virada ontológica*, especialmente a partir do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015). É dele a advertência, que tomamos aqui como máxima, de que “temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem (...) os índios e todos os demais povos ‘menores’ do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.15). Isso pressupõe, completamos, superar as interpretações folclorizantes das vozes indígenas emergentes dentro e fora do cenário intelectual contemporâneo, tomando suas palavras não como metáforas, mas como conceitos, ou análogos de conceitos, como preferimos chamar estes operadores de pensamento que não passaram pelo liquidificador modernizante da academia.

Apesar disso, é preciso destacar, de saída, que este termo parece-nos problemático, uma vez que a própria ideia de ontologia é nascida da filosofia, essa invenção do ocidente. Acionamos Luiz César de Sá Júnior (2014) em sua visada sobre essa expressão demasiadamente ocidental, justamente por situar sua marca de origem:

A “virada ontológica”, tendo nascido na filosofia epistemologicamente desconfortável com o correlacionismo antropocêntrico, instituiu-se no núcleo de trabalhos antropológicos que privilegiavam as metafísicas indígenas em tudo aquilo que elas poderiam nos ensinar (a nós, Modernos europeus e ocidentais), agora que foram alçadas à condição simétrica atinente à multiplicidade de naturezas possíveis (Viveiros de Castro, 2012, p. 167) e que se dispõem a propor um novo pacto para a auto-organização dos Modernos e para um tratamento mais dinâmico e simétrico com os demais coletivos (SÁ JÚNIOR, 2014, p.7).

De fato, há uma série de controvérsias relacionadas ao que se convencionou, para alguns, chamar de virada ontológica, como aquelas trazidas à tona pelo antropólogo David Graeber (2015) - que problematiza a maneira como o conceito de ontologia é acionado na expressão referida - e também por intelectuais indígenas, como o professor José Àngel Quintero Weir (2021), membro do povo Añuu, da Venezuela. Em carta direcionada “ao Dr. Eduardo Viveiros de Castro”, ele tensiona o termo virada ontológica e faz emergir o “Tempo de Volta do Nós” como uma urgente necessidade política. Assim considerado, entendemos que, por falarmos desse lugar - o daqueles que fazem pesquisa no âmbito de uma instituição acadêmica -, é interessante animar a virada ontológica para iniciar este texto, em um exercício de tradução para os pares. O que nos desobriga, por outro lado, de qualquer adesão permanente à expressão. Em suma, continuamos a usar provisoriamente esse nome para tratar da maneira como alguns pensadores contemporâneos têm tomado os povos não ocidentais como referência para pensar o ocidente. Mesmo Weir coloca essa possibilidade, embora nos indique um desejado caminho de encontro:

Talvez para a academia e a sociedade ocidentalizada de nossos países, a virada ontológica proposta pelo Dr. Viveiros seja um bom caminho. Esperamos que tenha a força da palavra suficiente para convencer a seus pares, porque pode ser em quem sua virada consigam coincidir com a Volta ao Tempo do Nós, e talvez haja a possibilidade de compartilhar o emergir de outro mundo. Onde o “Todos Nós” não seja uma dúvida (WEIR, 2021, p. 1).

É deste lugar que pensamos a comunicação, e é a partir daí que mobilizamos uma certa ideia de tradução na experiência dos xamãs, tradutores do mundo, diplomatas da cosmologia, por excelência. É

na experiência de acessar as outras cosmologias que eles voltam para contar o que viram, negociar entre as partes e fazer os mundos funcionarem, segurando o céu acima de nossas cabeças, como nos explica o xamã Yanomami Davi Kopenawa. Nossa proposta é que a tradução de mundos ameríndia, especialmente na perspectiva Yanomami, seja tomada como um modelo para pensar uma mediação na qual a diferença transita de um lado a outro, na qual as reduções em prol do unívoco sejam postas de lado, ao menos provisoriamente. Por isso mesmo, esta tradução, a que propomos, é de um tipo que deforma a língua fonte e a língua alvo, assumindo os erros do trecho como pontos a partir dos quais é necessário criar, inventar, hackear. Ou, forjar linhas de fuga, devires, para usar termos deleuzianos.

Gilles Deleuze (1992, p. 210), inclusive - é relevante pontuar-, faz uma importante distinção de história e devir quando afirma que “a história não é a experimentação, ela é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história”. E defende:

Diz-se que as revoluções têm um mau futuro. Mas não param de misturar duas coisas: o futuro das revoluções na história e o devir revolucionário das pessoas. Nem sequer são as mesmas pessoas, nos dois casos. A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável (DELEUZE, 1992, p. 211).

Esse devir revolucionário que escaparia à história é o que Nietzsche chama de intempestivo, segundo Deleuze, e é nesse relance que cuidadosamente devemos direcionar nossa atenção, pois essas miudezas diferenciadoras constituem curtos circuitos que dobram o tempo, inventando um futuro. Por essa via é que o filósofo se interessa mais pelo devir revolucionário do que pelas revoluções históricas, ou seja, mais pela jurisprudência do que pela lei, pelas normas. Em alguns povos indígenas, os xamãs atuam justamente dessa forma, segundo Viveiros de Castro (2015): mais interessados na adaptação, de modo diferenciador, do que na legislação, de modo coletivizante. O xamanismo é uma questão de jurisprudência, cria linhas transversais, respiros, lampejos, dobras.

Nesta tentativa de tradução para os pares, deformamos as línguas de origem e de destino ao acionar justamente um francês, Deleuze, em função de sua proposta de uma certa filosofia da diferença, que se dedica ao exercício de criação de conceitos e construção de problemas, abandonando dicotomias, abraçando os paradoxos para produção de um pensamento em trânsito. O que se desdobra no deslocamento do imperativo dos artigos definidos como *o* e *a* para a indefinição da multiplicidade dos indefinidos *um* e *uma*. “O indivíduo, na perspectiva deleuziana, é sempre mais e menos que um, e é no plano pré-individual e não no empírico que se constitui o tempo do acontecimento, potência infinita que se dobra construindo individualidades” (LEMOS e ROCHA, 2012, p.182). É nestas dobras, acreditamos, que reside a possibilidade de comunicar pela diferença, comunicar pelo equívoco. Propomos aqui um caminho de leitura no qual apresentamos algumas dobras possíveis de se converterem em atalhos: a comunicação das coisas, a comunicação entre mundos e, por fim, a tradução equivocada.

Primeira dobra: a comunicação das coisas

O mundo era muito diferente quando, ainda na década de 1980, Bruno Latour, Michel Serres e uma série de outros pesquisadores propuseram o que ficou conhecido como actor-network theory, ou, em português, teoria ator-rede (TAR). Naquele momento, ainda não tínhamos nossas existências atravessadas por uma quantidade crescente de *gadgets* e de dispositivos que desvelam o caráter de uma existência hiperconectada. Esta condição ficou explícita à medida que fomos atravessados por fluxos que nos redefiniram a partir da rede mundial de computadores, que acessamos via máquinas de calcular com as quais interagimos por meio de interfaces gráficas. Os impactos trazidos por este modo de comunicar reorganizou a vida social e nos obriga hoje a pensar a própria noção de sociedade. Talvez por isso aquela abordagem pensada na década de 1980 faça mais sentido agora. Mas a verdade é que, para a TAR, a

digitalização dos processos comunicativos foi apenas uma entre muitas controvérsias que se instalaram, deixando à mostra o caráter de construto de uma certa ideia de um social separado do natural, que remonta à própria modernidade e à ideia de ocidente.

Esta certa concepção se alicerça no apartamento entre uma ciência dos homens-entre-eles, no campo das ciências sociais, e uma outra das coisas-em-si, nas ciências naturais, purificando o mundo, separando natureza de cultura e fundando assim a cisão clássica que marca as dualidades ocidentais, como explicou Bruno Latour (1994), argumentando, já no título de seu célebre ensaio, que *Jamais fomos modernos*. Isso aparece também no modo como se entende a comunicação, um fenômeno que levaria em conta as interações humanas (daí o sobrenome *social* que acompanha o nome comunicação ainda hoje em muitos cursos universitários), assumindo a sociedade como um *a priori*, como nos explica André Lemos (2013), insistindo, na obra *A comunicação das coisas*, na importante contribuição desta abordagem para o campo da comunicação, ao argumentar que a mediação dos não humanos é constitutiva do próprio humano.

Humanos comunicam. E as coisas também. E nos comunicamos com as coisas e ela nos fazem fazer coisas, queiramos ou não. E fazemos as coisas fazerem coisas para nós e para as outras coisas. O que eles, os não-humanos, nos fazem fazer, ganha, a cada dia, não só maior abrangência, invadindo todas as áreas da vida cotidiana, como também maior poder prescritivo (LE MOS, 2013, p. 19-20).

Quanto, habitualmente, pesquisadores falam em social, estão se referindo a algo estável, já definido, na linguagem da TAR, uma caixa preta. O que Latour propõe é entender o social não como ponto de partida, uma concretude, mas sim as relações que o tornam possível. “O que pretendo é redefinir a noção de social voltando ao seu significado original e tornando-a capaz de fazer conexões novamente. Assim será possível retomar o objetivo tradicional das ciências sociais, porém com ferramentas mais adequadas à tarefa” (LATOURE, 2005, p. 2). Por essa via, a própria ideia de sociedade se afasta da imagem de uma estrutura *a priori*, uma construção conceitual importante, que fundamentou o trabalho nas ciências sociais. O que emerge a partir daí é uma certa ideia de sociedade como uma rede de relações, associações, sendo o social o fluxo de agências que circulam entre os atores desta rede.

Os ecos deleuzianos mais uma vez são audíveis aqui no sentido do termo agenciamento. Para Deleuze, todo desejo passa pelas agências, pela capacidade de mudança que é individuante, mas “não se enuncia do ponto de vista de um sujeito preexistente que lhe poderia ser atribuído”, aponta para o coletivo, o que podemos chamar aqui de social, no sentido de associações, já que “um devir singular de alguém concerne de direito a todos” (ZOURABICHVILI, 2004, p.10). Um exemplo de devir é a relação entre a vespa e a orquídea, um agenciamento que não vai gerar nenhum outro, diretamente, mas que é fundamental para que outros seres destas espécies continuem nascendo, “porque a filiação natural dentro de cada espécie depende dessa aliança contra-natureza entre as espécies”. Só há desejo agenciado, em função disso, “dir-se-á, portanto,, numa primeira aproximação, que se está em presença de um agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondentes” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 9).

O social seria, enfim, tudo aquilo que pode ser reunido, agregado, em devir, não havendo nada que possa ser considerado assim, *a priori*, mas apenas no que diz respeito aos agenciamentos que determinados atores produzem e aos quais estão expostos, sejam eles humanos ou não. Nada é sociedade e tudo é sociedade: o status vai depender do mapeamento das associações, que também podem mudar.

É possível permanecer fiel às intuições originais das ciências sociais, redefinindo a sociologia não como a “ciência do social”, mas como o rastreamento de associações. Nesse sentido do adjetivo, social não designa uma coisa entre outras coisas, como uma ovelha negra entre outras ovelhas brancas, mas um tipo de conexão entre coisas que não são elas mesmas sociais (LATOURE, 2005, p. 6).

Latour (2005) vai nomear esta abordagem então de *sociologia das associações*, em contraposição ao que ele nomeia *sociologia do social*. A questão não seria abandonar esta última, mas avançar rumo à outra, a que não mira no que está estabilizado, mapeando novos agenciamentos, identificando a associação entre atores, mediadores ou intermediários, que inclui humanos e não humanos da mesma maneira, entendendo as estabilizações que daí surgem como caixas pretas, configurações temporárias que se desfazem com o surgimento de novas controvérsias. Lemos (2013), que prefere dizer que a TAR é uma *sociologia da mobilidade*, explica que esta circulação se estabelece por três condições móveis de instauração espaço-temporais: 1) Não sabemos a fonte de origem da ação, 2) Não sabemos a direção da ação, 3) O valor e a qualidade da ação estão sempre sendo construídos. Se a TAR é marcada pelo agenciamento, pela mobilidade, então se oferece como uma teoria da comunicação, conhecimento cujo um dos lugares seria o da tradução.

Quando o assunto é a mídia digital, por exemplo, a aplicação fica clara: não é possível considerar um *tablet* ou um *smartphone* como externalidade pura e simplesmente. Marshall McLuhan já havia defendido bem antes, nos anos 1960 e 1970, a ideia de que os meios de comunicação são extensões do homem. Segundo Lemos, a TAR é herdeira desta concepção, mas promove uma dobra ainda mais ampla. “O limite da máxima de McLuhan é assim o de pensar a relação como extensão e não como ‘mediação’ no sentido e constituição do híbrido” (LE MOS, 2013, p. 163). Para Lemos, qualquer ação se realiza a partir de traduções, o que implica a não possibilidade de identificar “quem ‘estende’ quem”. Daí a proposta de tradução da máxima de McLuhan, considerando o modo como a TAR entende o mundo: “O meio não é extensão, mas constituição do homem” (LE MOS, 2013, p. 161).

A mobilidade da qual tratamos aqui não é aquela da transmissão de mensagens ou de pessoas, ou ainda da transmissão de cargas, por exemplo. A TAR é uma sociologia da mobilidade das associações que compõem os seres, humanos ou não, portanto, da mobilidade das agências. Por essa via, é importante dizer que a tradução é um conceito fundador da TAR e remete para a constituição de redes, já que tudo é mediação, como vimos, de acordo com Latour (1994). A proposta de André Lemos (2013) é apontar uma abordagem fértil, mas até então pouco explorada pelos estudos em comunicação no Brasil. Por isso, ele elenca sete contribuições da TAR para o campo da Comunicação: 1) evitar a purificação dos fatos; 2) oferecer um método capaz de ultrapassar as delimitações entre natureza, sociedade, discurso; 3) reposicionar o entendimento sobre a mediação; 4) apresentar o discurso midiático como rede de proposições; 5) destacar a necessidade de não se abandonar o empírico em favor das estruturas; 6) mostrar que o papel do analista é mapear redes de actantes mobilizados em determinada ação; 7) flagrar a constituição interna de caixas-pretas.

Adicionamos um ponto que nos chama a atenção, a dobra que nos impulsiona a chegar num outro espaço, criar novos territórios de pensamento sobre a comunicação: considerando a sociedade uma rede sociotécnica, pensamos os fenômenos comunicacionais a partir de associações que ultrapassam, bastante, a ideia de interação apenas entre humanos, ou, quando muito, entre humanos e não humanos absolutamente inertes, incapazes de produzir agenciamentos consideráveis, incapazes de promover controvérsias que desorganizem as associações estabilizadas. Sendo assim, se agenciamos e somos agenciados, da mesma maneira, por atores humanos e não humanos, logo habitamos redes sociotécnicas complexas, verdadeiros ecossistemas hiperconectados. Isso desde muito antes da internet e das redes sociais, como mostram hoje, por exemplo, os impactos do ocidente sobre outros modos de existência, sobre povos originários não ocidentalizados que resistem comunicando pela diferença, vivendo em mundos nos quais a consciência da hiperconexão é a própria condição da existência.

Segunda dobra: a comunicação entre mundos

O itinerário que propomos em direção a uma dobra conceitual a partir do modelo da comunicação

transespecífica dos povos indígenas deve partir do próprio mundo do qual esse modelo emerge, da vida e da fala de mulheres e homens na floresta. Como observamos anteriormente, a pressuposição de outras ontologias é em si uma forma de olhar para outras formas de existência a partir do lugar da civilização ocidental moderna. Admitimos, no entanto, que neste artigo, para efeitos de tradução para o mundo acadêmico, assumimos uma espécie de traição, quando mais uma vez partimos do norte global para pensar essa dobra. Mas isso é feito tendo em vista o objetivo da chegada de nossa argumentação: acessar o conhecimento, oral ou escrito, dos povos originários, não como metáfora, mas da mesma forma que nos permitimos acessar textos reconhecidamente acadêmicos. Ou seja: tomar como forma de conhecer o mundo o que até recentemente era considerado “primitivo”, sob o rótulo de animismo.

Ao considerar o método empírico da ciência moderna, a antropóloga Nurit Bird-David (1999) é enfática ao dizer que a ideia de que é preciso isolar o objeto a ser analisado funda-se na retirada da agência do ser, arrancando-a do contexto em que está inserida, rompendo com o todo existente entre o saber e o conhecedor. Ela explica essa operação por meio de uma metáfora: uma conversa entre um ser humano e uma árvore, como duas entidades capazes de produzir agenciamentos. Neste exemplo, só faz sentido conhecer a árvore vivendo com ela no ambiente, na relação, um modelo de acesso ao conhecimento praticado nas formações sociais não modernas. Se observada por um ocidental, uma conversa entre um ser humano e uma árvore pode não parecer uma forma *séria* de aquisição de conhecimento, considerando a separação ontológica entre natureza e cultura, que deu origem ao paradigma objetivista que domina a ciência. O método epistemologicamente considerado *sério* envolveria então o corte de um pedaço da árvore para levá-lo ao laboratório, onde o conhecimento pode ser *descoberto*, sistematizado e posteriormente *adquirido*.

O contexto em que homens e árvores trocam informações, como duas entidades com capacidade de agência, Bird-David chama de epistemologia relacional: só faz sentido conhecer a árvore vivendo com ela no ambiente, na relação, um modelo de acesso ao conhecimento praticado em formações sociais não modernas.

Se o objeto da epistemologia moderna é um esquema totalizante de essências separadas, abordado idealmente de um ponto de vista separado, o objeto desse conhecimento animista é compreender a relação de um ponto de vista relacionado dentro dos horizontes mutantes do observador relacionado. (...). Ambas as formas são reais e válidas. Cada uma tem seus limites e seus pontos fortes (BIRD-DAVID, 1999, p. 77-78).

É nesta perspectiva que Eduardo Viveiros de Castro (2015, p.80) explica o animismo como a “ideia de que outros existentes além dos humanos são pessoas”. Este é um pressuposto fundamental de seu perspectivismo ameríndio, uma teoria antropológica fundada na ontologia dos povos indígenas da Amazônia. Um dos aspectos dessa proposta, que acompanha o movimento de virada ontológica, na antropologia, está na observação da relação dos povos ameríndios com objetos, animais e artefatos: assim como humanos conectam-se a não humanos; os não humanos, objetos ou não, também o fazem. Não existe uma separação clara e exclusiva entre o ser humano e a natureza.

Sobre isso, Philippe Descola (2007) propõe um mapa para compreender os possíveis arranjos do binômio natureza-cultura em diversas cosmologias. Em um dos exemplos apresentados pelo antropólogo, ele relata sua própria experiência de etnografia em uma comunidade da etnia Achuar, na Amazônia brasileira.

Os Achuar desconhecem essas distinções, que me pareciam tão óbvias, entre humanos e não humanos, entre o que é da natureza e o que é da cultura. Em outras palavras, meu senso comum não tinha nada a ver com o deles. Quando olhamos para plantas e animais, não vemos a mesma coisa (DESCOLA, 2007, p. 14).

Esse modo de existência não é exclusivo dos Achuar, nem dos indígenas da Amazônia. Existem outros grupos, em outras partes do mundo, que vivem uma moralidade compartilhada entre humanos e não humanos. Para estes povos, os *animistas*, para usar um termo tão caro quanto datado, tanto os animais como as pessoas têm uma alma, dotada de capacidades humanas, também por isso existem alianças e solidariedade entre as espécies. A diferença está apenas na aparência.

Descola explica que a principal diferença dos outros modos de existência para o ocidental é o fato de que, neste, os humanos se enxergam fora do mundo que observam. Este movimento conceitual ocorre na Europa a partir do século XVII, possibilitando o extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, e instalando, ao mesmo tempo, uma forma inédita de explorar o que passou a ser considerado extra-humano: a natureza, cujos rios, montanhas e vales perderam a alma, tornando-se mercadorias que poderiam ser vendidas. A esta externalidade, Ailton Krenak dá o nome de abstração civilizatória, o que nos aliena da Terra, este organismo do qual nos divorciamos principalmente a partir dos postulados do que convencionou-se chamar modernidade. Para Krenak, é a partir desse momento, especialmente, que passamos a imaginar que a Terra é uma coisa e nós, outra. “A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da Terra, vivendo uma abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (KRENAK, 2019, p. 22-23).

“Somos mesmo uma humanidade?”. Assim nos interpela Krenak, com suas *Ideias para adiar o fim do mundo*. Ele defende que a própria colonização dos povos sustentava-se (sustenta-se, ainda?) no pressuposto de que há uma humanidade esclarecida, que deveria trazer à luz uma humanidade obscurecida. De fato, são inúmeras as histórias que lemos em que povos originários, no momento em que se deparam com os primeiros invasores de suas terras, são postos à prova em relação à sua humanidade. “Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história” (KRENAK, 2019, p. 11).

Krenak sinaliza algo que é central na cosmovisão ameríndia, quando ele diz que há “outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente” (2019, p.31). Por essa via, o intelectual indígena acessa então o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e o perspectivismo ameríndio, sobre o qual iremos tratar mais à frente, ao dizer que o conceito chama atenção para o fato de que “os humanos não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm” (KRENAK, 2019, p. 32).

Uma certa humanidade compartilhada entre humanos e não humanos, pressuposto de uma cosmopolítica da floresta, aparece traduzida também em *A queda do céu* (KOPENAWA e ALBERT, 2015), uma *pele de imagem* na qual estão registradas, pela escrita do antropólogo Bruce Albert, as palavras do xamã yanomami Davi Kopenawa, com quem convive por mais de três décadas. Aprender a ser xamã é algo importante em muitos sentidos neste contexto. Um deles diz respeito à capacidade de curar doenças, de todos os tipos de pessoas, humanas ou não, incluindo aí seres diversos tanto com relação ao mundo que habitam, quanto com relação à escala que ocupam no mundo que vivemos. Ou seja, o xamã é capaz de se comunicar tanto com animais, árvores, rios; quanto com a chuva, com a seca e mesmo com as epidemias. O trabalho é intenso, incessante: são eles que mediam os acontecimentos, fazem o mundo funcionar, comunicam pela diferença.

Tomar revelações apresentadas em sonho, sob efeito alucinógeno, como orientação para uma reflexão acadêmica é algo possível a partir da virada ontológica, uma operação xamânica, *per se*. Há um deslocamento entre mundos diferentes, por isso chamamos essas construções estrangeiras ao pensamento ocidental de análogos de conceitos. É preciso um exercício de imaginação para admiti-las e um cuidado no transbordo de um contexto a outro. Kopenawa nos lembra que, assim como o exercício do estudo e da reflexão é difícil para os brancos, o xamanismo é também para ele um aprendizado rumo a um modo de acessar e comunicar o mundo.

Tudo isso é tão difícil quanto aprender a desenhar palavras em pele de papel. A mão fica dura no começo, o traço muito torto. É mesmo medonho! Por isso, é preciso afinar a língua para os cantos dos espíritos tanto quanto é preciso amolecer a mão para desenhar letras (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 172).

A própria obra é um exercício xamânico de comunicação com outra humanidade, não com a compartilhada, da floresta, mas com esta fundada no humanismo antropocêntrico, que Aílton Krenak (2020, p.7) chama de “um clube seletivo que não aceita novos sócios”, em contraposição a “uma camada mais rústica e orgânica”, aquela dos povos originários.

É especialmente a partir do estudo de povos originários amazônicos que Eduardo Viveiros de Castro faz emergir a teoria do perspectivismo ameríndio. Esse conceito abriga a crença, partilhada em algumas cosmologias ameríndias, de que o mundo é habitado por diferentes tipos de seres, humanos e não-humanos, que são sujeitos, ou seja, têm capacidade de agência sobre o mundo, são pessoas, mesmo que pessoas não humanas, agem com base em intencionalidade e reflexividade. O perspectivismo traz também a ideia de que cada um desses seres se vê como humano, vendo todos os outros, então, como não humanos.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauíim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). Esse “ver como” se refere literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Nesse sentido, a partir do que emana desta teoria, é possível vislumbrar uma ideia de humanidade relacional (só sou humano em relação a...) e também uma ideia de humanidade moral, partilhada por uma grande quantidade de existentes, os quais se diferenciariam então pelo corpo (pela *natureza*). O que nos convoca a explorar o radical oposto de cosmologias multiculturalistas, império do relativismo cultural, e faz emergir o multinaturalismo: uma cultura, várias naturezas; ou, uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos, ou, ainda, a variabilidade como natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). “A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 43). A atitude perspectivista reclamaria a personitude, ou perspectividade, isto é, a capacidade de ocupar um ponto de vista diferente daquele de origem de quem (ou do que) se dispõe a conhecer um outro – a potência de ver como um outro –, interpenetrando menos conceitos e mais perceptos. O deslocamento xamânico ameríndio almeja a interlocução transespecífica entre humanos e não humanos, vendo os não humanos como eles se veem, ou seja, como humanos.

Segundo explica o antropólogo, “a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 351). Por essa via, os deslocamentos xamânicos cultivam um certo ideal de conhecimento – mais que uma forma de conhecer – alojado no extremo oposto da epistemologia objetivista, cultivada na modernidade ocidental, de acordo com a qual conhecer é objetivar, despir o objeto de toda presença de sujeito – dessubjetivar – de maneira a reduzi-lo a um mínimo ideal, conduzindo o feixe de intencionalidades das agências à não-existência. O inverso desse modo de conhecer apoia-se na crença de que conhecer é personificar. Nesse sentido, a

tradução pretendida pelos xamãs como interlocutores ativos no diálogo transespecífico almeja “o ‘quem’ das coisas (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do ‘por quê’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 50). O ideal epistemológico, aqui, apoia-se na busca por revelar um máximo de intencionalidades, sendo uma boa interpretação xamânica “aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 51).

É importante avançarmos neste ponto, para que possamos amplificar certa diferença entre esse tipo de performance e aquela posta em movimento mais comumente no mundo do *povo da mercadoria* (KOPENAWA e ALBERT, 2015). Em seu estudo sobre as formas de vida na imagem, André Brasil (2010) destaca que, no capitalismo avançado, a imagem é o lugar prioritário onde as formas de vida performam. Os reality shows, os vídeos pessoais na internet, os games, as redes sociais, a vida ordinária em si; o tempo inteiro seríamos provocados à interação. O Brasil coloca ênfase no fato de que essas convocatórias à participação não se realizam como procedimento crítico-reflexivo, mas como estratégia de adesão e de colaboração, sendo a própria visibilidade o objetivo principal da performance, não a mobilização. A partir desta inferência, o pesquisador vai evocar um outro tipo de performance, inspirada na cosmologia ameríndia, que sugere a possibilidade de um outro modo de engajamento, considerando uma ontologia variável e inconstante – várias naturezas, uma cultura. Por essa razão, a performance não se dá como falseamento ou dissimulação, mas como alteração de caráter ontológico. “Entre os ameríndios, a performance não se descola das formas de vida, simplesmente, porque ela é a maneira como estas formas se constituem, se relacionam e se alteram mutuamente” (BRASIL, 2010, p. 13).

Assim o é quando os xamãs assumem outros corpos no movimento de tradução transespecífica. A narrativa desse deslocamento - que, em última instância, nada mais seria que um deslocamento interno, a considerar-se o outro como margem da existência do mesmo - é comunicada ao restante da aldeia através do corpo-linguagem, num exercício radical de alteridade. Para Aparecida Villaça (2000), que analisou a relação entre xamanismo e contato interétnico a partir da etnografia wari’ (grupo de língua Txapakura da Amazônia Meridional), esse movimento é análogo a um jogo de espelhos.

As imagens são refletidas ao infinito: o xamã se torna animal, e é como animal que adota a perspectiva dos seres humanos, wari’, passando a ver os Wari’ como karawa, não-humanos. Nesse sentido, o xamã propicia aos Wari’, à sociedade como um todo, a experiência, indireta, de um outro ponto de vista, o ponto de vista do inimigo: de wari’ passam a se ver como presas, karawa, porque sabem que é assim que o xamã os está vendo naquele momento. O que ocorre é uma dupla inversão: um homem destaca-se do grupo tornando-se animal e adotando um ponto de vista humano (wari’) para que o resto do grupo, permanecendo humano (Wari’), possa adotar o ponto de vista animal (VILLAÇA, 2000, p. 64).

Não se trata, portanto, nesse reino da inconstância, de seres autônomos postos em relação – numa performance como estratégia de falseamento cínico – mas da relação como propulsora de processos de subjetivação. Brasil (2010) profere, com base em Viveiros de Castro (2002): “No interior de uma relação de alteridade constitutiva, os sujeitos são, desde o princípio, alienados. Como se a autonomia só fosse possível pela heteronomia” (BRASIL, 2010, p. 14).

O antropólogo Renzo Taddei (2020) faz a seguinte inferência, considerando o fato de que, em cosmovisões ameríndias, todos os seres são passíveis de um ponto de vista, sendo todos igualmente verdadeiros e diferentes entre si: há um limite no que pode ser conhecido, assim, é impossível que o xamã conheça tudo, de modo que cada ato de conhecimento deva ser primordialmente um ato de cuidado.

O não-conhecer é fundamental na filosofia indígena. E justamente porque o não-conhecer é fundamental, o que sobressai daí é uma lógica do cuidado. Eu não sei o que está acontecendo, mas eu sei que eu preciso tomar cuidado, eu preciso cuidar das coisas. Ou seja, eu não conheço o mundo da onça, mas eu cuido da relação com a

onça. E é isso que mantém o universo funcionando. (TADDEI, 2020)

Essa ideia aparece no perspectivismo ameríndio e está presente também nos relatos de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, especialmente. Parece-nos que esse movimento envolve uma reflexão sobre cada ato de tradução de mundos, tendo em vista a premissa do cuidado. Pois bem. É possível articular agora uma aproximação com a ideia de equívoco, que nos é tão cara na imaginação de uma outra comunicação (ou, uma comunicação outra). Justamente por habitarmos então pontos de vista diferentes (mundos diferentes), não falamos as mesmas coisas, o que dizemos é sempre multirreferencial. O que nos encaminha para um pensamento sobre a tradução que a entenda como amplificadora da diferença.

Terceira dobra: a tradução equivocada

Davi Kopenawa conta que seu processo de iniciação incluiu um prolongado jejum de muitos dias e a inalação sistemática do pó de yãkoana, uma mistura de raízes sagradas que provocam os estados necessários para as operações xamânicas. Os xapiri, os espíritos da mata, só chegam depois de muitos dias do processo, sob orientação dos xamãs mais velhos.

No começo, como eu disse, não se enxergam bem os espíritos, e é bebendo yãkoana mais e mais que se consegue vê-los com nitidez. E assim fui continuando a aprender, do mesmo modo que os brancos estudam, de aula em aula, para meu pensamento ficar de fato direito (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 166).

Os xapiri só chegam depois de dias, com a ajuda dos xamãs mais velhos e muita orientação. Somente os iniciados podem ouvi-los e depois de algum tempo vê-los. Esses primeiros xapiri matam o postulante a xamã e o destroem para que cada um tome uma parte, reconstrua e traga de volta ao novo corpo, o corpo xamânico. Kopenawa explica em detalhes o processo passo a passo de transubstanciação de seu próprio corpo. Aqui, o exemplo de como sua língua foi reconstruída, com a ajuda dos espíritos dos pássaros, parece muito preciso. Foi assim que ele aprendeu a falar com não humanos dessa espécie.

Foram as imagens dos sabiás yõrixiana, dos japins ayokora e dos pássaros sitipari si, todos donos dos cantos, que arrancaram minha língua. Pegaram-na para refazê-la, para torná-la bela e capaz de proferir palavras sábias. Lavaram-na, lixaram-na e alisaram-na, para poder impregná-la com suas melodias. Os espíritos das cigarras a cobriram com penugem branca e desenhos de urucum. Os espíritos do zangão remoremo moxi a lamberam para livrá-la aos poucos de suas palavras de fantasma. Por fim, os espíritos sabiá e japim puseram nela as de seus magníficos cantos. Deram-lhe a vibração de seu chamado: "Arerererere!". Tornaram-na outra, luminosa e brilhante como se emitisse raios. Foi assim que os xapiri prepararam minha língua. Fizeram dela uma língua leve e afinada. Tornaram-na flexível e ágil. Transformaram-na numa língua de árvore de cantos, uma verdadeira língua de espírito. Foi então que eu pude enfim imitar suas vozes e responder a suas palavras com cantos diretos e claros (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 156).

O processo de reconstrução de um novo corpo, a partir das interações com o xapiri, durante o processo de iniciação, dá ao xamã a capacidade de atuar como diplomata, para negociar entre mundos. É preciso reforçar aqui, mais uma vez: essa não é uma habilidade comum, o xamã é bastante treinado para isso, neste contexto, e só exerce a função de tradutor após retornar ao seu povo, ou seja, quando for visto como um humano novamente.

Ao verem suas imagens [dos xapiri], [os xamãs] evocam as palavras dos ancestrais tornados animais no primeiro tempo, as da gente do céu e do mundo subterrâneo e as palavras de Omama, que deu os xapiri ao seu filho, o primeiro xamã. Essas falas dos espíritos se parecem com as palavras das rádios, que dão a ouvir relatos vindos de cidades remotas, do Brasil e de outros países (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 168).

Os xamãs são como viajantes no tempo e no espaço, são diplomatas e tradutores. Cabe a eles reconhecer o inusitado, inserir a novidade na ordem das coisas. Mas isso não acontece sem muitas disputas e negociações que, por vezes, nunca chegam ao fim. O tipo de tradução xamânica não é feito por palavras ordinárias, mas por “palavras torcidas”, já que o xamã observa tudo, de todos os pontos de vista, mas se abstém de nomear o que vê, então as palavras do xamã são palavras que não existem no mundo em que estão sendo faladas. Recorremos aqui a Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 13), para quem este tipo de tradução é feita por *apalpadelas*. “Como se aproximando de um domínio desconhecido cujos objetos são apenas parcialmente vistos, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial. Essas manchas claras são as guelras de um peixe ou a coleira de um caitetu? E o peixe acaba sendo chamado de caitetu”.

O trecho lembra a história da antropóloga Aparecida Villaça, em relato de Too’, uma indígena Wari’ com quem convive há mais de 30 anos:

Algum tempo depois, o pai de Too’, já morando em outro local, matou muitos macacos-prego na floresta. Segundo ela, a mãe agiu como se já soubesse o que o pai havia caçado e foi à floresta procurá-lo. Vendo as presas, ele mordeu o pescoço de um macaco, ainda em carne viva, e bebeu todo o sangue. Logo depois ela cuspiu e Too’ e as outras pessoas viram que o que saiu de sua boca não era sangue, mas restos de chichia de milho. Para os Wari’, o que vemos como sangue, a onça vê como chichia. A mãe de Too’, identificada com as onças, passou a ter dois corpos simultâneos, um humano e outro animal, e fez um tipo de tradução muito particular: ao invés de substituir uma palavra por outra, como fazem nossos tradutores, ela se transformou, em seu corpo, uma coisa na outra (VILLAÇA, 2018, p. 93).

A forma como esta operação é explicada aqui nos alerta, mais uma vez, sobre o erro de generalizar as experiências xamânicas amazônicas sob o mesmo *modus operandi*, uma vez que abarca uma infinidade do que aqui nos propomos a entender como modos de tradução, que talvez tenham em comum apenas o fato de ser uma forma de conectar mundos, de fazer com que eles se comuniquem a partir de suas diferenças. O exemplo de Aparecida Villaça funciona como um instantâneo da tradução de mundos, feita pelo próprio corpo da mãe de Too’. Essa habilidade, no caso dela, é fruto de sua identificação com uma onça, espécie de aliança feita quando a mulher desapareceu por algumas horas e foi encontrada na companhia de uma animal desta espécie que se passava por seu sobrinho. A onça se tornou seu duplo. Consequentemente, ela se tornou também um duplo da onça.

Entre os Wari’ com quem Villaça convive, a noção de humano está intimamente ligada à própria noção de povo Wari’. Todos os outros, os diferentes, são não humanos: tanto animais como outros povos, inclusive brancos. Mas qualquer pessoa não humana pode se tornar Wari’ com o tempo, especialmente depois de falar a mesma língua. Existem, entre eles, xamãs preparados desde a infância para cumprir esse papel. Mas esta não é uma condição para poder realizar uma operação xamânica. Até uma pessoa branca pode se tornar um tradutor. No caso da mãe de Too’, ela só percebeu que o sobrinho não era Wari’ quando o notou lambendo folhas na mata, comportamento típico de onça. Esse tipo de situação é perigosa porque o Wari’ pode não voltar, tornar-se outro definitivamente, perder-se na tradução, sem completar o processo de comunicação entre mundos. A principal diferença para um xamã treinado é que ele tem mais chances de completar o retorno, fazendo os mundos funcionarem.

Destacamos, neste ponto, a relação com a primeira dobra, a comunicação das coisas, a partir da perspectiva da teoria ator-rede e sua aplicação no campo da comunicação. O princípio do agenciamento, cujo entendimento é fundamental para ideia de rede sociotécnica, reaparece na sistematização proposta por Eduardo Viveiros de Castro de uma tradução equivocada, fundamentada na comunicação pela diferença.

O perspectivismo projeta uma imagem da tradução como um processo de equivocação controlada - “controlada” no sentido de que caminhar pode ser considerada uma

forma controlada de cair. O perspectivismo indígena é a teoria do equívoco, ou seja, da alteridade referencial entre conceitos homônimos. O equívoco aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre diferentes posições de perspectiva. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5).

Ou seja, não é compreensão, consenso e ordem, mas incompreensão que marca o processo comunicativo. Estendemos esse pensamento a todo ato comunicativo, em uma abordagem que é tão perigosa quanto potente. Algumas pistas na própria explicação do conceito nos permitem empreender essa ampliação. Viveiros de Castro (2004, p.12) afirma que o equívoco “é a condição-limite de toda relação social, condição que se torna supersubjetificada no caso extremo da chamada relação interétnica ou intercultural, onde o jogo de linguagem diverge ao máximo”. Comunicar seria, então, traduzir o equívoco, mas não de um modo eficaz, que procura o comum, mas de um outro jeito, procurando dobras, fendas, possíveis sulcos que deixam em evidência a inadequação a este novo estado. Traduzir, nesse caso, seria explicitar o erro, mostrar que falamos de coisas diferentes, usando o mesmo nome. Traduzir passaria então a se tornar um tanto do outro, a ocupar pontos de vista com uma boa dose de imaginação, inventando possibilidades, como fazem os xamãs.

Por uma comunicação pelo equívoco

Nossas abordagens sobre os fenômenos comunicacionais frequentemente operam a partir de uma certa ideia de repertório, considerando que existe uma realidade e muitas formas de acessá-la, diferentes epistemologias, fenômeno que podemos chamar de uni-referencialidade. É por isso que a comunicação no contexto ameríndio pode nos oferecer escapes possíveis: levando-se em conta uma série de atores, além dos humanos, a comunicação da floresta é hiperconectada, a partir da ideia de cuidado mútuo, do modelo xamânico do multirreferencial. Isso é o que chamamos de comunicação pelo equívoco.

Lemos (2013, p. 116) nos lembra que “identificar as controvérsias é também identificar visões de mundo que estão em negociação”. Logo, assumir o equívoco como condição da comunicação é abdicar da ideia de uma comunicação que opera exclusivamente pelo repertório. Isso torna possível olhar o fenômeno a partir de uma dobra. Recorrendo à perspectiva da teoria ator-rede, tomamos de empréstimo a ideia de controvérsia, ou seja, aquilo que se instala no sistema e provoca sua desestabilização, abrindo a caixa preta e precipitando o rearranjo dos atores, até que uma nova estabilização seja atingida. Apostamos na ideia de que o equívoco se constitui como um tipo de controvérsia. Pois a cada vez que a diferença se coloca, a rede sociotécnica se desestabiliza e busca um rearranjo, um ponto de equilíbrio. Sendo a equivocação controlada o modo por excelência da comunicação transespecífica ameríndia e condição para comunicação em redes sociotécnicas, logo, este modo de produzir comunicação pela diferença mostra-se como um possível modelo comunicacional.

Mesmo sob o risco inerente a qualquer sistematização, apresentamos alguns pontos que podem nortear (ou *sulear*, no nosso caso) trabalhos teóricos e empíricos que invistam nesta certa ideia de comunicação tomando como ponto de partida análogos de conceitos de povos não ocidentais. Apresentamos, assim, a proposta de uma comunicação pelo equívoco a partir dos seguintes marcadores:

- 1) o processo comunicacional é uma rede sociotécnica, fruto dos agenciamentos entre os entes que compõem essa rede, sem verticalidade ontológica, tanto entre humanos, quanto entre humanos e não humanos;
- 2) sendo assim, a noção de pessoa é expandida a outros existentes; a ideia de humanidade é incluyente e relacional; o animismo é revisitado, considerando a comunicação das coisas;
- 3) conhecer é subjetivar e não objetificar; portanto deve haver a disposição (e disponibilidade) para o deslocamento entre pontos de vista, a identificação com humanidades outras;
- 4) portanto, a tradução emerge como operação comunicacional por excelência, especialmente a

partir do trânsito entre mundos promovido pelos xamãs, sem redução da diferença, a partir da equivocação controlada;

5) logo, considerando o perigo desta transação, este deslocamento requer um cuidado constante, mais que o conhecimento a todo custo;

6) considerando assim o risco inerente ao trabalho, a tradução é operada por “apalpadelas”, num exercício constante de improvisação criativa.

É importante reforçar que esta proposta está sendo construída a partir de experiências trazidas de outros modos de existência e assumidas não como metáforas, mas como análogos de conceitos. Por fim, a comunicação pelo equívoco, longe das pretensões totalizantes, não substitui modelos e teorias, pelo contrário: é possível entrever ecos de outras sistematizações, porém, o que se apresenta, a partir de escolhas muito específicas, é uma abordagem relacional, que inventa conceitos e decanta conclusões a partir do desenho das relações entre os entes e não a partir das suas nomeações no ponto inicial de uma pesquisa.

Referências

BIRD-DAVID, Nurit. “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. **Current Anthropology**, v. 40, s. n., p. 67-91, abr./jul. 1999.

BRASIL, André. Formas de vida na imagem: da indeterminação à inconstância. **Famecos**, v. 17, n. 3, p. 190-198, set./dez. 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, v. 4, n. 1, p.7-23, 1998.

DELEUZE, Gilles. **O que é filosofia?**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2007.

GRAEBER, David. Radical Alterity Is just Another Way of Saying ‘Reality’: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. **HAU – Journal of Ethnographic Theory**, v. 5, n. 2, p. 1- 41, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

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

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social**: an introduction to Actor-Network-Theory. New York: Oxford University Press, 2005.

LEMOS, André. **A comunicação das coisas**: Teoria ator-rede e cibercultura. São Paulo: Annablume, 2013.

LEMOS, Flávia Cristina Silveira Lemos; ROCHA, Marisa Lopes. Pensar. In: FONSECA, Tania Mara Galli; NASCIMENTO, Maria Livia do; MARASCHIN, Cleci. (Orgs.). **Pesquisar na diferença**: um abecedário. Porto Alegre: Sulina, 2012. p.182-183.

SÁ JÚNIOR, Luiz C. Philippe Descola e a virada ontológica na antropologia. **Revista Ilhas**, v. 16, n. 2, p. 7-36, 2014.

VILLAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, p. 56-72, out. 2000.

VILLAÇA, Aparecida. **Paletó e eu**: memórias de meu pai indígena. São Paulo: Todavia, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac e Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti**, v. 2, n. 1, p. 2-22, 2004.

WEIR, José Àngel Quintero. Da “virada ontológica” ao Tempo de Volta do Nós. **Amazônia Latitude**, 6 abr. 2021. Disponível em: <https://amazonialatitude.com/2021/04/06/da-virada-ontologica-ao-tempo-de-volta-do-nos/>. Acesso em: 22 nov. 2021.

ZOURABICHILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Centro Interdisciplinar de Estudos em Novas Tecnologias e Informação – Unicamp: Campinas, 2004. Disponível em: <http://claudioulpiano.org.br/s87743.gridserver.com/wp-content/uploads/2010/05/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili1.pdf>. Acesso em: 8 set. 2021.

Evandro José Medeiros Laia é professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFOP e doutor em Comunicação pela UFRJ, com estágio doutoral no Departamento de Antropologia Aplicada do Teachers' College - Columbia University. É cofundador do Observatório jornalismo(S) ([youtube.com/jornalisms](https://www.youtube.com/jornalisms)). Neste artigo, contribuiu com o desenho da pesquisa; desenvolvimento da discussão teórica; redação do manuscrito em português e da versão em língua inglesa.

Lara Linhalis Guimarães é professora do Departamento de Jornalismo da UFOP e doutora em Comunicação pela UFRJ. É cofundadora do Observatório jornalismo(S) ([youtube.com/jornalisms](https://www.youtube.com/jornalisms)). Neste artigo, contribuiu com o desenho da pesquisa; desenvolvimento da discussão teórica e redação do manuscrito em português.