



**Caio Caramico Soares**  
 da Redação

Um dos mais importantes antropólogos brasileiros da atualidade, Eduardo Viveiros de Castro, 51, está lançando "A Inconstância da Alma Selvagem" (ed. Cosac & Naify), que reúne nove ensaios, a maioria publicada originalmente em revistas acadêmicas na década passada, após a realização da sua tese "Araweté - Os Deuses Canibais" (Anpocs/ Jorge Zahar). O título do novo livro alude a um dos textos, que discute a percepção de missionários do século 16, segundo a qual os aborígenes do Brasil eram tão "fáceis" de converter quanto instáveis no compromisso que assumiam com as cartilhas da fé cristã.

Em seu conjunto, os textos ilustram a trajetória intelectual de Viveiros desde os primeiros estudos sobre tribos amazônicas, como a dos yawalapítis, nos anos 70. Na entrevista a seguir, concedida por telefone, Viveiros fala de sua formação e expõe uma das marcas distintivas de sua obra no contexto da etnologia nacional: a procura das equivalências entre a visão de mundo dos diversos povos indígenas do continente americano.

Discípulo de Lévi-Strauss, Viveiros fez da experiência como pesquisador de campo o ponto inicial para generalizações cada vez mais ousadas sobre o "pensamento ameríndio" — uma estrutura mental que seria relativamente imune aos acidentes da história, já que comum às três Américas, antes e depois do Descobrimento.

Professor no Museu Nacional, no Rio — depois de já ter pesquisado e lecionado em centros como Chicago, Cambridge e Paris —, Viveiros diz que, para entender os nativos americanos, é preciso despojar-se do hábito tipicamente ocidental de inventar oposições rígidas entre corpo e alma — ou, como reza o jargão da antropologia tradicional, entre "natureza" e "cultura".

Ele relativiza visões modernas, como a psicanálise, para a qual o homem é um animal que se separa dos demais pelo processo imperfeito da civilização. Sob a ótica nativa — batizada pelo autor de "perspectivismo" —, tal distinção não passaria de "mais um caso" de algo geral na natureza: a tendência que cada espécie tem de ver exclusivamente a si mesma como "gente" e, às demais espécies, como não-humanas.

Viveiros resiste ao descrédito das "grandes narrativas", das macroexplicações antropológicas, a partir do pós-modernismo dos anos 90 — crise que, já "ultrapassada", supunha que "tudo é ilusão e foi fabricado pelo colonialismo, tudo é discurso. Foi uma crise do tipo 'não podemos mais comemorar o Natal porque descobrimos que Papai Noel não existe'. É preciso comemorar o Natal justamente porque Papai Noel não existe".

**Sua formação universitária se deu na virada nos anos 60 e 70, época muito marcada pela politização, inclusive dos temas de estudo acadêmico (luta de classes, igreja progressista, movimentos sociais etc.). Como esse ambiente influenciou sua opção pela antropologia?**

# PANAMÉRICAS NÃO-UTOPICAS

**Eduardo Viveiros de Castro fala de seu novo livro, afirma que os ameríndios partilham uma herança cultural comum, diz que a antropologia tem que se voltar mais para as questões presentes e aponta as limitações da teoria de Darcy Ribeiro**

Fui participante ativo dessa atmosfera, do ponto de vista político, simpatizava com meus colegas militantes políticos, mas ela teve pouca influência, se alguma, sobre a minha escolha profissional. Na verdade, talvez tenha tido uma influência negativa, no sentido de que eu, por razões de temperamento, procurei uma especialidade que tinha em princípio pouca relação direta com as grandes questões que estavam pipocando na época. Fui fazer pós-graduação em antropologia [no Museu Nacional] sobretudo porque eu queria estudar alguma coisa que não fosse o Brasil, no sentido de "realidade brasileira".

**Mas a princípio o sr. não pretendia fazer etnologia indígena, e sim estudar temas urbanos.**

Fui introduzido na antropologia, na faculdade, sobretudo por meio dos cursos de teoria da literatura dados pelo professor Luiz Costa Lima, que nos sugeria como leitura alguns livros do [antropólogo fran-

cês Claude] Lévi-Strauss. Foi o Lévi-Strauss quem me interessou e me fez ir para a antropologia. Comecei com uma pesquisa em antropologia urbana, interessava-me a cultura das drogas da juventude carioca. Não esqueça que, naquela época, havia, de um lado, uma militância política e, de outro, uma militância "metafísica", de costumes, por exemplo do pessoal que tomava drogas. Estava com um pé em cada uma delas, sobretudo na segunda. Mas uma professora de linguística do Museu Nacional, Charlotte Emmerich, me levou para visitar uma área indígena no Xingu, e fiquei fascinado com o que vi e voltei então ao meu primeiro amor pela antropologia, o Lévi-Strauss, e decidi trabalhar com índios.

**O sr. comenta, no livro, que suas descobertas na área indígena foram um "choque" para sua formação jesuítica.**

(Risos) Estudei em um colégio jesuíta no primeiro e segundo graus, o Santo Inácio. Essa educação me reforçava algo que é muito mais geral em nossa cultura, que é a idéia de que o corpo não é produtor de conhecimento, o qual se localiza no espírito, na mente. Não que as pessoas aqui não valorizem o corpo, ele é erotizado etc., mas não é concebido como um lugar em que os processos sociais estão diretamente inscritos. O que chamava a atenção nas sociedades indígenas, não só no Xingu, é todo um outro regime de corporalidade, que nada tem a ver com eroticidade ou algo assim, é um outro regime epistemológico da corporalidade. Nós, ao contrário, vivemos numa cultura dualista, em que o espírito é a parte nobre e, o corpo, a parte vil.

**Pode-se dizer então que a etnologia indígena representou para o sr. uma extensão dessa linha pessoal de contracultura e uma rebelião contra sua formação religiosa?**

Acho que sim. Lévi-Strauss tem uma frase, acho que nos "Tristes Trópicos", que diz: "Dizem que quem não gosta da própria sociedade vai fazer sociologia, quem não gosta de si mesmo vai fazer psicologia e quem não gosta dos dois vai fazer antropologia". De fato, a antropologia era para mim e continua sendo uma forma de crítica cultural, e minha opção por ela tem muito a ver com o regime contracultural de 68. Jamais reneguei 68, acho 68 uma das coisas mais importantes do século passado.

**Quanto ao livro, percebe-se que ele não foi uma mera compilação, mas uma "revisão" dos artigos.**

Reescrevi alguns deles, em parte por estar insatisfeito com sua escritura, em parte porque eram antigos e senti a necessidade de lhes dar uma ligeira recauchutada, mas alguns foram mantidos praticamente idênticos. Nos dois artigos mais recentes, acrescentei coisas do rascunho do livro que estou escrevendo agora [lançamento previsto para 2003].

**Até pela magnitude de temas como o "corpo versus a alma" no Ocidente, é possível notar sua bagagem filosófica. Além de Lévi-Strauss, que pensadores o marcaram?**

Além da influência dos clássicos das ciências sociais, como Marx, Weber e Durkheim, de Lévi-Strauss, dos antropólogos ingleses — Malinowski, Evans-Pritchard —, sempre fui um "flâneur" na filosofia e, como pertencço à geração de 68, tive forte influência de Foucault e Deleuze. Foi via Deleuze que reli filósofos clássicos — Leibniz, Espinosa, Nietzsche.



Índio yawalapíti toca flauta em rito por "boas energias", no Alto Xingu

**O sr. chegou a dizer que Foucault teria feito muito mais "antropologia urbana" do que boa parte dos estudos atuais que se pretendem como tais...**

Isso que eu disse foi um pouco provocativo. Acho que os estudos que ele fez sobre a história da loucura, o nascimento da clínica ou o sistema de vigiar e punir contemplam questões da cultura ocidental que qualquer antropólogo poderia subscrever; me parece que ele faz uma autêntica antropologia das sociedades complexas, modernas ou ocidentais. Não creio que antropologia seja só o estudo de povo primitivo nem só do que é marginal ou alternativo.

**Haveria então um certo exagero nos estudos que lidam com "transposições" de fenômenos arcaicos para a metrópole, como magia, neoxamanismo, candomblé etc.?**

Não, acho que devemos estudar esses fenômenos, em primeiro lugar porque eles estão aí, não fomos nós que os inventamos; em segundo lugar, porque eles têm uma importância enorme em vários planos culturais. Mas acho que a antropologia não deve se acantonar, se limitar a esses fenômenos que têm de fato semelhanças de superfície com fenômenos tradicionais como o xamanismo, a religião africana etc. Acho que temos de estudar, na nossa sociedade, o que equivale a esses objetos clássicos da antropologia — e o que equivale não são essas coisas que se parecem com eles, são coisas como a ciência, o Estado, o cristianismo, o CNPq [Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico], fenômenos centrais de nossa cultura. E acho que tem havido uma bem-vinda incorporação pela antropologia urbana desses fenômenos, que antes eram reserva cativa de sociólogos, cientistas políticos, economistas.

**Sua tese sobre os arawetés, que esmiúça o sistema e a mítica do canibalismo naquela sociedade, está entre os estudos mais importantes na etnografia brasileira das últimas décadas. Quinze anos depois, como o sr. a avalia?**

Eu teria muito a mudar no modo como a escrevi, acho que ela é uma tese que peca por uma certa gran-

diloquência retórica. Quando a gente vai ficando velho, vai ficando menos "impertinente". Mas acho que, embora ela tenha tido importância na história da etnologia brasileira, também no plano do conteúdo ela está longe de ter sido perfeita, houve monografias etnográficas melhores, antes e depois dela.

**Ainda falando em "equivalências" entre o Ocidente e o "Outro", o sr. acha possível comparar o "perspectivismo" ameríndio e os ideais do movimento ecológico?**

Acho que não deixa de haver uma certa semelhança abstrata entre essa característica da cosmologia indígena, a saber, que é atribuir a condição de "humano" a qualquer espécie que seja pensada como sujeito, e certas lições fundamentais da ecologia, por exemplo, a de que não existe ambiente senão para um sujeito determinado, não existe um ambiente abstrato, e sim um ambiente para a foca, o percevejo, o jacaré. Cada espécie define seu próprio ambiente e, nesse sentido, é sujeito de uma certa natureza que lhe é peculiar. Isso não deixa de ter paralelos interessantes com a idéia indígena de que cada espécie, inclusive a nossa, vê a si mesma como gente, e as outras espécies, como não-humanas.

**Como o sr. chegou à noção de perspectivismo?**

O perspectivismo começou com uma provocação minha em relação a esse tema que andou tão em evidência e que continua, que é o tema do multiculturalismo, que na verdade é a doutrina antropológica mais tradicional, que diz que as culturas são múltiplas e devem poder conviver etc., e que agora virou palavra de ordem política, muito boa, aliás. Meu problema com o multiculturalismo é que ele só faz reforçar a dicotomia ocidental mais clássica, a idéia de que a natureza é única, una, total, indiferente ao que nós podemos pensar dela, e as culturas são múltiplas. E, se, ao contrário de "uma natureza e múltiplas culturas", nós pensássemos em "uma cultura e múltiplas naturezas", o que isso daria?

Foi por esse jogo que voltei ao material indígena e

comecei a falar: "Bom, mas de fato é isso o que parece que se pode ver em várias afirmações das cosmologias amazônicas", a saber, que todos os seres do cosmo têm o mesmo tipo de alma, o mesmo tipo de consciência, são sujeitos, se vêem como humanos, mas o mundo que eles vêem é radicalmente diferente quando se passa de uma espécie para outra. É como se houvesse várias naturezas e uma só cultura, porque o homem, a onça, o jacaré, a gaivota, seja que bicho for, vai ter as mesmas categorias culturais, terá chefes, xamãs, primos.

**Mas esse "multinaturalismo" teria uma implicação política comparável à do multiculturalismo?**

Isso não é um programa ideológico que eu quero que as pessoas adotem, longe disso, o que quis mostrar foi que existem outros modos possíveis de conceber a identidade e a diferença entre os seres do cosmo do que os modos que a gente conhece. É essa a missão da antropologia: alargar o mundo dos possíveis, alargar a razão e, como Lévi-Strauss, mostrar que a razão tem razões que ela própria desconhece.

**Os achados do estruturalismo seguem de pé?**

Sim, mas minha ambição foi completar ou explorar aquilo que o estruturalismo teve de minimizar para se constituir, por exemplo, magia, metamorfose, sacrifício, rito, processos de transformação "real", que o estruturalismo tendeu a diminuir em favor de coisas como mito, sistemas classificatórios, totemismo etc. Estou interessado em levar o estruturalismo do campo da "combinatória" ao da "dinâmica".

**Uma das críticas que se fazem ao seu trabalho é de que ele se distancia do foco pontual, em povos localizados, e buscaria explicações cada vez mais generalistas. Em que bases é possível falar em um "pensamento ameríndio"?**

Tenho interesse pela etnografia, fiz etnografia, em mais de um grupo, mas sempre achei, como Lévi-Strauss, que há uma pancultura americana, não só amazônica, mas que inclui os povos indígenas das três Américas. Claro que em um nível de abstração bastante elevado, mas tão elevado quanto quando a gente fala de "pensamento ocidental", que cobre 5.000 anos e centenas de países. O meu ponto é saber se é possível determinar um nível de generalidade em que você encontrasse o equivalente a isso que se chama de pensamento ocidental aqui nas Américas indígenas. Existe um pensamento indígena americano? Não posso provar que existe, mas tento acumular argumentos para fazer valer que alguns temas, motivos cosmológicos, filosóficos, sociológicos são pan-americanos. Isso envolve um grau de generalização e, portanto, de especulação bastante grande.





Mas alguém tem que fazer isso. Se ninguém fizer, fica cada um com sua tribozinha no seu canto e ninguém fala com ninguém.

**Mas essas semelhanças se devem a trocas culturais e difusão de costumes entre esses povos?**

Os ameríndios têm uma história cultural comum. Vieram mais ou menos do mesmo lugar, todos vieram da Ásia, provavelmente há uns 40 mil anos, e partilharam desde muito cedo uma herança cultural comum. A idéia é ver até que ponto essa herança continua viva nos povos contemporâneos. Havia entre eles uma continuidade histórica e uma enorme comunicação geográfica que foi rompida com a invasão ocidental, que ilhou esses povos que antes estavam em contato constante. É claro que os índios do Canadá não estavam em contato com os índios do Maranhão, mas traços de uns podiam chegar aos outros passando grupo a grupo, da América Central, do sul dos EUA etc. Havia contatos intensos entre as Terras Altas, dos Andes e do México, e as Terras Baixas, entre a América do Norte e a América do Sul, e dentro delas. Existe uma tradição cultural comum, seja porque eles têm uma origem comum, seja, e talvez até mais, porque eles passaram 50 mil, 40 mil anos isolados do resto do mundo, em contato apenas uns com os outros.

**No ensaio "O Mármore e a Murta", o sr. discute a dificuldade dos missionários do século 16 em tentar catequizar os povos indígenas do Brasil, que, pela falta de uma hierarquia política e religiosa rígida, não teriam "dogmas diferentes" dos cristãos, e sim uma "indiferença ao dogma". Daria para afirmar que, nesse sentido, as narrativas míticas teriam, para os índios, um valor menos religioso do que estético, literário?**

Concordo em termos. Os mitos, se a gente usar categorias da nossa cultura, estariam mais próximos de uma certa estética que de uma religião. O que a gente chama de religião indígena tem bem pouca coisa a ver — em termos, digamos, de tom psicológico — com o que chamamos de religião aqui, que é a reverência, o temor, a adoração e a obediência. Por isso mesmo é que a catequese era tão difícil, porque os índios não estavam nem aí para receber verdades absolutas e, portanto, a relação que eles têm com as suas "crenças" — va-

mos usar essa palavra só porque não tem outra — é muito diferente da relação que tem um fiel de uma religião ocidental contemporânea.

São sociedades que não têm a idéia de uma verdade absoluta, de uma posição de saber absoluto a partir da qual se enuncia a verdade sobre o mundo. São populações que não são monoteístas nem têm um Estado de tipo ocidental.

**Mas qual é a posição política ocupada pelos xamãs, nos povos que contam com essa figura?**

Varia muito, mas essas sociedades têm mais de um xamã, e esses xamãs são free-lancers, não fazem parte de um cardinalato que impõe às suas ovelhas dogmas cosmológicos. Há lá um mercado de crenças muito mais anárquico. Não existe "ortodoxia" e portanto não haverá hereges.

A relação com a palavra do xamã é muito mais ambígua do que tínhamos — agora ninguém acredita em padre — com a palavra do papa. O xamã é um intelectual indígena, e um prático, pois também é um médico, que pode ter uma influência pequena ou considerável — às vezes quase despótica — em sua sociedade.

O que se pode generalizar, porém, é que os xamãs operam da mesma maneira. O que eles fazem é, voltando à questão do perspectivismo, ver o mundo do ponto de vista de outras subjetividades que ocupam o cosmos, além da humana. O xamã é aquele que é capaz de atravessar as barreiras ontológicas entre as espécies e é capaz de ter uma visão estereoscópica, não mais caolha (como a dos leigos), da realidade. O xamã dá testemunho da existência desse cosmos animista, garantindo que há muito mais "gente" entre o céu e a terra do que supõe a nossa filosofia.

**Outra particularidade das sociedades ameríndias — o que explicaria sua receptividade aos invasores europeus — seria a abertura ao Outro, ao contrário do modelo moderno do Estado-nação auto-referenciado. Em que medida essa estrutura social anteciparia a configuração das "vulneráveis" sociedades da era global?**

É muito difícil comparar as sociedades indígenas com as nossas por questões de escala: elas são muito menores. Por outro lado, é verdade que as sociedades indígenas de todo o mundo estão se ocidentalizando, mas isso implica, ao mesmo tempo, que o Ocidente esteja se "indigenizando". A globalização envolve o assemelhamento crescente de povos e culturas diferentes e o dessemealhamento crescente interno da cultura ocidental.

**O sr. não acredita no esforço, que marca o trabalho de nomes como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, de buscar uma "teoria do Brasil" a partir do saber produzido entre os indígenas?**

Isso é uma questão de gosto pessoal, Darcy Ribeiro foi um gigante intelectual, Cardoso é outro, mas minha preferência foi sempre trabalhar com os índios fora dessa preocupação com a teoria do Brasil, que aliás não acho viável. Claro que você estuda a formação do Estado brasileiro, mas não uma "realidade brasileira", muito menos uma "civilização brasileira", que essencialmente é uma civilização ocidental transportada aos trópicos.

## Desconstrução das suposições implícitas em relação ao "outro" pode anular efeitos do etnocentrismo na pós-modernidade

Charles Taylor

especial para a Folha

Compreender o "outro" será o maior desafio social do século 21. Foi-se o tempo em que os "ocidentais" podiam considerar sua experiência e sua cultura como norma e outras culturas meramente como estágios anteriores do desenvolvimento do Ocidente. Hoje a maior parte do Ocidente percebe a presunção arrogante que está no centro dessa idéia antiga.

Infelizmente essa nova modéstia, tão necessária para compreender outras culturas e tradições, ameaça se desviar para o relativismo e o questionamento da própria idéia de verdade nas relações humanas. Pois pode parecer impossível combinar objetividade com o reconhecimento de diferenças conceituais fundamentais entre as culturas. Assim, a abertura cultural apresenta o risco de reduzirmos a prevalência de nossos valores. Para enfrentarmos esse dilema, devemos entender o lugar da cultura na vida humana. Cultura, autocompreensão e linguagem são mediadores em tudo o que identificamos como fundamental numa natureza humana comum.

Em toda a história humana, sempre e em qualquer lugar, essas faculdades básicas demonstraram uma inovação extraordinária e infinita.

Ao reconhecer essa variedade, algumas pessoas ancoram nossa compreensão da

O que a gente chama de religião indígena tem bem pouca coisa a ver — em termos, digamos, de tom psicológico — com o que chamamos de religião aqui, que é a reverência, o temor, a adoração e a obediência

