

# CONTRA-ANTROPOLOGIA, CONTRA O ESTADO: UMA ENTREVISTA COM EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

COUNTER-ANTHROPOLOGY AGAINST THE STATE:  
AN INTERVIEW WITH EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

*Entrevista realizada por Paulo Bull \**

*Autor de conceitos como perspectivismo, afinidade potencial e equivocação controlada, entre outros, Eduardo Viveiros de Castro contribui à teoria antropológica há mais de 30 anos. O professor do Museu Nacional-UFRJ, já lecionou na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) e nas universidades de Chicago e Cambridge.*

*Nesta inédita entrevista que se seguirá, concedida a um aluno de graduação em Ciências Sociais do IFCS-UFRJ, Viveiros de Castro faz uma análise de seus principais conceitos, além de compartilhar suas inspirações teóricas e pessoais e seu ponto de vista de sua obra como um todo – perpassando desde sua formação em Etnologia, nos tempos de pesquisa de campo com os Araweté, até sua aproximação com a Filosofia, tendo em vista a publicação dos livros *Methaphysics Canibales* (2009) e *Ensaio sobre o fim do mundo* (2014), este último publicado em coautoria com a filósofa Débora Danowski.*

\* \* \*

**Revista Habitus:** *Boa tarde, Eduardo Viveiros de Castro. Gostaríamos primeiramente de agradecê-lo por aceitar o convite dessa entrevista. Para abrir a entrevista, gostaria, por gentileza, que o senhor nos dissesse como se deu seu interesse pela Antropologia, ainda como estudante de Ciências Sociais na PUC.*

**Eduardo Viveiros de Castro:** Já contei tudo isso em diversas entrevistas. Mas para quem nunca as leu, e tiver algum interesse nessa desinteressante biografia de um acadêmico da classe média carioca... Enfim. Fui fazer Ciências Sociais um pouco por acaso, mas não completamente por acaso. Me formei no ensino médio em 1968, quando o mundo estava pegando fogo, e o Brasil também. 68 é o ano da morte de Edson Luiz, da Marcha dos Cem Mil, o momento do AI-5. Quando entrei para a PUC, as universidades públicas estavam destruídas por causa das

cassações, das perseguições políticas, e então a universidade pública estava, nas áreas do Pensamento social, Sociologia, Economia, etc., completamente arrasada.

A PUC era a Universidade que estava, naquela época, abrigando professores que tinham sido cassados pela ditadura ou que tinham problemas em se empregar na universidade pública porque tinham algum tipo de atividade política clandestina na época. Na verdade eu entrei na PUC no vestibular de Jornalismo, mas já no primeiro ano, chamado “ciclo básico” (que naquela época, não sei se ainda existe isso, era o ano em que todo mundo da mesma grande área de conhecimento fazia as mesmas matérias) eu me interessei pelos cursos de Ciência Política e Sociologia e então fui fazer Ciências Sociais. Mas a sociologia que se fazia na época era a sociologia de Fernando Henrique Cardoso, da teoria da dependência, da troca desigual, do colonialismo, das formas de transição para o capitalismo (ou para o socialismo), da questão bizantina de decidir se o Brasil era parcialmente “feudal” ou já integralmente capitalista, se o campesinato tinha possibilidades revolucionárias etc. Tudo isso estava muito ligado a uma teoria da Revolução. A esquerda brasileira discutia qual seria o melhor modo de se fazer a revolução, e a militância clandestina armada era uma das respostas disponíveis (ou várias, conforme se queira distinguir as correntes) sobre como se deveria fazer a revolução. A outra resposta era a do Partidão, que era contra a luta armada. Todas as respostas, enfim, envolviam pressupostos que me deixavam “frio” — embora eu tenha mudado um pouco de pensamento, talvez, nos últimos anos. Uma questão que me incomodava muito, em particular, é que todas as teorias da revolução falavam sobre o que “nós” (ou seja, quem tomar o poder) vamos fazer com o Brasil quando tomarmos o poder. Parecia-me uma discussão interna às elites intelectuais, um debate entre frações da classe média universitária com maior ou menor relação com os movimentos populares, mas sempre em posição de sobrevôo vanguardista em relação a eles.

Esse incômodo se dava porque eu já estava começando (desde 67 e 68) a me interessar por outras formas de pensar a vida política, que não fosse por via do Estado ou dos partidos políticos. Enfim, havia um estalinismo atmosférico, repressivo e paranóico, um tipo de militância profundamente puritana, paternalista e racista inclusive, em relação à população, à classe operária e sobretudo aos povos “tradicionais” — índios, ribeirinhos, seringueiros e, por último mas não por menos importante, em relação ao “*Lumpenproletariat*”, a vasta população de “marginais” urbanos. Tudo isso me incomodava, então eu não conseguia me inserir nesse ambiente, embora eu tivesse amigos na esquerda clandestina. Eu simplesmente não conseguia me sintonizar existencialmente com essa atmosfera.

A chamada “sociologia do Brasil”, que predominava na PUC de minha época, me entediava. Foi assim que comecei a fazer cursos de sociologia da literatura. Na verdade, já no ensino médio eu tinha um interesse por literatura e pela arte. Eu era amigo de várias pessoas do ambiente “*underground*” do Rio, isto é, o meio do experimentalismo artístico e o mundo boêmio em que ele estava imerso. Quando fui fazer um curso eletivo de sociologia da literatura, encontrei o modo de conciliar meu interesse pela Ciências sociais, pelo pensamento social, pela filosofia social e Política, com meu interesse pela arte experimental e sua “subcultura”.

O curso de Sociologia da Literatura foi ministrado por um professor que havia sido cassado na universidade pública, Luiz Costa Lima - um pernambucano (maranhense-pernambucano, na verdade) que tinha em seu currículo uma história de colaboração formativa com Paulo Freire, e que trabalhava no Departamento de Ciências Sociais da PUC. Ele estava acabando sua tese de doutorado sobre as relações entre o estruturalismo e a teoria literária; seu curso consistia em uma leitura minuciosa das *Mitológicas*, de Lévi-Strauss, e envolvia a leitura das obras anteriores do autor à guisa de preparação. Aquela era a época em que o estruturalismo de Lévi-Strauss influenciava diversas outras áreas, notadamente o marxismo (Althusser), a psicanálise (Lacan), a filosofia (Lyotard, Deleuze) e a teoria literária (Barthes, Genette).

Ao ler as *Mitológicas*, fiquei fascinado com Lévi-Strauss, com os mitos indígenas, mas sobretudo fiquei fascinado porque eu *não sabia* — no sentido forte de “saber”, como algo mais do que “ter notícia”— que existiam índios no Brasil. Eu estava no terceiro ano de Ciências Sociais e a Sociologia que se ensinava na universidade simplesmente ignorava a existência de índios no Brasil. A tal da “burguesia nacional”, a classe operária e o enigmático campesinato definiam a estrutura social brasileira e o horizonte da Revolução. Índio, literalmente, não existia. O que se sabia de índio era pelas matérias folclóricas (fotos de índios pelados, aventuras na selva etc.) das revistas ilustradas como *O Cruzeiro* e a *Manchete*, e por eventuais matérias no Caderno B do *Jornal do Brasil*, matérias de conteúdo “cultural” e não “político”. O índio não era um personagem político. Os índios eram fósseis vivos, seres arcaicos, exóticos, bizarros, estranhos, belos e/ou repugnantes como animais selvagens. Ao ler a obra Lévi-Strauss, comecei a descobrir que aqueles caras estavam vivos, que aquelas pessoas que estavam contando aqueles mitos eram gente que vivia no Brasil, na Amazônia, na América do Sul, e que eles tinham algo na cabeça. Algo que me interessou imediatamente muito mais que o tenentismo, a revolução de 30 ou a questão das formas de transição para capitalismo

Entreí na Antropologia, então, por Lévi-Strauss: pela análise lévi-straussiana dos mitos. Quando terminei o curso de ciências sociais eu estava pensando em fazer um mestrado em Letras, mas Costa Lima me alertou que os mestrados em Letras no Rio eram muito fracos... O melhor a ser feito, segundo ele, era ingressar na pós-graduação em Antropologia no Museu Nacional, que tinha um programa, segundo ele, muito bom. O PPGAS tinha sido criado em 1968; estávamos em 1972 ou 73. Foi assim que conheci o Museu Nacional — aonde nunca tinha posto os pés... Acho que de São Cristóvão só conhecia a Mangueira, por motivos, digamos assim, comerciais.

Naquele tempo eu fazia com o Costa Lima uma espécie de iniciação científica. Não existia isso na época, mas eu era um assistente dele. Foi assim que acabei lendo os quatro volumes das *Mitológicas* (seus cursos regulares não passaram dos dois primeiros volumes), entre outras coisas. Colaborei, por exemplo, em uma análise da novela “Buriti”, de Guimarães Rosa, que Costa Lima publicou. Na casa dele reunia-se um grupo de estudos sobre Lévi-Strauss, que contava com uns 3 ou 4 alunos, colegas meus, além de outros amigos de Costa Lima (como o poeta Sebastião Uchôa Leite e o padre-filósofo Paulo Meneses). Foi assim que comecei a me interessar pelos mitos, e consequentemente pelos índios que contavam os mitos.

Entretanto, quando cheguei no Museu, estava um pouco perdido. Não estava mais tão interessado nos índios no ano em que entrei no Museu, embora houvesse me interessado pela Antropologia por causa dos índios, anos antes. Eu estava pensando, na verdade, em fazer trabalho de campo com um grupo que conhecia pessoalmente, ou seja, o meu próprio círculo social: o pessoal do experimentalismo existencial — o povo da arte, do cinema, da poesia marginal, do rock, das drogas, da revolução sexual. Eu queria fazer uma tese sobre o uso das drogas por minha geração, e a relação ao mesmo tempo próxima e radicalmente divergente entre este *milieu* e a militância política da geração imediatamente anterior (e/ou dos membros um pouco mais velhos da minha geração). Eu estava interessado em entender a minha própria opção existencial, aquela por uma forma de vida que poderíamos chamar de *a outra esquerda* (“uma outra esquerda é possível”), uma esquerda para a qual a política não passava pela disputa do poder de Estado, mas pela deserção normativa — por uma prática contracultural que considerávamos como mais radical, mais englobante, que uma oposição política, mesmo armada. Tudo isso envolvia uma dimensão ético-estética forte, uma discussão política formulada em termos “culturais”. Essa discussão político-cultural passava por uma discussão de “política política”, porque boa parte do pessoal da militância armada clandestina era completamente contra tudo aquilo que fazíamos e de que gostávamos; eles era muito mais tradicionalistas do ponto de vista existencial (estético, ético, pessoal, sexual etc.). Eram a favor do chamado “nacional-popular”, da “cultura popular”, entenda-se o samba, o folclore, a arte com “mensagem” etc.; e consideravam o pessoal da guitarra e das drogas um pessoal alienado, pequeno-burguês, colonizado pelo imperialismo ianque. Mas na verdade só tinha pequeno-burguês nessa história, dos dois lados.

Esse nosso pessoal “alienado” das drogas tinha um outro tipo de contato com o chamado “povo”, contato esse que não passava pela identificação com a classe operária modelo. Passava, sim, por uma certa frequência do povo da favela, daqueles moradores (poucos, é claro) das favelas ligados ao comércio de drogas, à “vida louca” — ou seja, a “marginália”. Isso implicava ir conhecendo a vida nos morros, e as formas de sociabilidade características dali, que extravasavam o rápido contato mercantil com os “vapores” (os vendedores de droga, especialmente maconha). Havia assim uma certa experiência do “povão” que passava por uma certa aliança entre a rua e o morro, a arte de vanguarda e a cultura popular carioca, aliança cujo símbolo era, para nós, Hélio Oiticica, figura que funcionou como farol e mentor de meu grupo de amigos com pretensões intelectuais e artísticas.

Mas não romantizemos, naturalmente... Isso dito, de certa maneira, tal aliança se vê hoje reaparecendo com as manifestações de rua nas quais juntam a juventude massacrada das comunidades e a juventude de classe média mais aguerrida, para enfrentar a máquina policial, cada vez mais militarizada, mais fascista e mais descaradamente assassina. Há um certo ressurgimento de uma aliança prática-ideológica entre uma juventude pobre e uma muito menos pobre, em torno de uma repulsa comum aos aparelhos repressivos de Estado.

Vim ao Museu Nacional, então, em 1975, pensando em estudar a cultura do consumo de drogas, a cultura psicodélica e as novas formas de sociabilidade a ela associadas.

**Revista Habitus:** *Você chegou a fazer etnografia sobre essas novas formas de sociabilidade?*

**EVC:** Eu não cheguei, de fato, justamente porque eu *vivia* nesse ambiente. Comecei a fazer algo semi-estruturado, mas isso não durou nem um ano. A partir de 1975 eu comecei a estudar antropologia pra valer, como aluno do mestrado do PPGAS (que tinha apenas mestrado, naquela época; o doutorado só começou em 1977, fui o segundo doutor a defender tese no PPGAS, em 1984). Antes, eu só lera Lévi-Strauss, e muitas outras coisas que, do ponto de vista do que se ensinava no Museu, pouco tinham a ver com antropologia: semiótica, teoria literária, filosofia, linguística.... Não entendia nada de antropologia social, a não ser aquela feita por Lévi-Strauss, de quem eu tinha lido praticamente tudo. E então comecei a ler “os autores que antropólogos lêem”: Malinowski, Boas, Sapir, Radcliffe-Brown, Bateson, Fortes, Firth, Evans-Pritchard, Sahlin etc. Foi quando, e porque, comecei a estudar Antropologia para valer que eu saí do grupo que eu frequentava. Não tinha tempo de ficar o tempo todo na rua, ou nas festas, no Baixo Leblon, chapado de Mandrix (aposto que vocês nem sabem o que é isso...) ou ligado de pó. Comecei a passar de 8 a 12 horas por dia lendo e estudando.

Então conheci Roberto DaMatta, quem foi meu professor no primeiro ano. Eu era orientando do Gilberto Velho, visto que tinha um projeto na área de antropologia urbana, mas comecei a me interessar pela teoria do parentesco e a antropologia clássica que o DaMatta ensinava em seus cursos. Havia um aspecto meio formal, matemático, e eu gostava desse tipo de coisa, com a qual já tinha tido contato por via d’*As estruturas elementares* de Lévi-Strauss, que lera na faculdade. Surgiu-me, então, uma oportunidade de eu visitar o Xingu: uma linguista do Museu, Charlotte Emmerich, convidou meia dúzia de alunos para ir com ela passar 15 dias de férias no Xingu. Como eu estava de saco cheio de meu trabalho em antropologia urbana, aceitei o convite.

Quando cheguei ao Xingu, eu tinha uma visão do Brasil totalmente livresca, muito abstrata. Não tinha ideia de como era o interior do Brasil, o cerrado, a Amazônia. Eu era um carioca bacana da praia, Zona sul, classe média alta, que via o mundo a partir disso. Quando cheguei no Xingu, fiquei absolutamente maravilhado. O ambiente do Xingu, os índios, a luz, os rios, a paisagem, tudo. Era uma coisa espetacular. Os índios do Xingu são especialmente espetaculares, do ponto de vista visual. Fiquei fascinado por aqueles índios “de vitrine”, que ao vivo eram muito mais interessantes do que na vitrine — isto é, nas reportagens d’*O Cruzeiro* e da *Manchete* — e decidi: é isto que eu quero estudar.

Roberto DaMatta era “o etnólogo” do Museu na época, e decidi então que iria trabalhar com ele. Entrei em 1974 aqui como aluno de mestrado, e todos os outros etnólogos tinham ido para Brasília. Roberto Cardoso de Oliveira, Julio Cesar Melatti, Roque de Barros Laraia, todos estavam em Brasília. Minha dissertação de mestrado foi defendida aqui em 77, foi a 37ª tese de mestrado defendida no Programa e apenas a segunda que tratava de índio. As outras teses eram sobre campesinato, operariado, ou sobre questões urbanas.

Tendo feito a dissertação sobre os Yawalapiti, não voltei para o Xingu quando acabei o mestrado porque precisava de emprego, e o Museu estava começando o doutorado — não havia doutorado em antropologia social no Brasil nesta época. Em 1977 começou a abrir o doutorado, mas nessa época eu não sabia se queria ficar no Brasil ou ir estudar antropologia social “de verdade” na Grã-Bretanha. Consegui uma bolsa para Oxford, para fazer o doutorado com Peter Rivière, mas acabei decidindo ficar e prestar um concurso para professor no Museu Nacional — garantir um emprego me pareceu mais importante do que passar 5 anos fora e voltar sem saber se conseguiria trabalho. Acabei passando no concurso para professor-assistente e também para o doutorado recém-inaugurado. Meu orientador de doutorado veio a ser Anthony Seeger, que acabara de chegar no Brasil. Ele vinha de Chicago, aluno do Terry Turner, era do mesmo grupo a que o DaMatta pertencia, o pessoal que trabalhava sob a orientação de David Maybury-Lewis, sobre os Jê do Brasil Central. Tony era membro júnior (orientando de um membro, na verdade) do projeto Harvard Central Brazil, junto com o DaMatta, com o Melatti, e outros. Para esse grupo, “índio” significa os povos indígenas do Brasil Central.

Foi bom trabalhar com Etnologia. Eu tinha um projeto de ir para os Tukano, no Rio Negro, mas, não me lembro por que, não deu certo. Depois fui ao Acre, para os Kulina, trabalhar em um projeto da Funai de demarcação. Não deu certo. Depois fui para os Yanomami, em 1979, com minha então companheira Iara Ferraz, também antropóloga. Gostaria muito de ter feito meu campo lá, mas a aldeia mais próxima na região onde eu escolhera trabalhar, na Serra de Surucucus, ficava a nove horas de caminhada do posto indígena e da pista de aviação, subindo e descendo morros íngremes no meio da mata fechada. Até aí tudo bem. Só que os Yanomami não carregavam nada pra você, ou seja, nós carregávamos toda nossa comida, rede, apetrechos, panelas etc. nas costas, na mochila, uns 25 quilos.... Quando chegávamos na aldeia, os caras comiam nossa comida toda em uma semana, porque a região não era muito rica em caça, era ecologicamente complicada, e eles estavam cercados por outros grupos hostis, de vez em quando caía uma flecha no meio da aldeia.... A cada 10 dias nós tínhamos que fazer o mesmo trajeto de 9 horas. Chegávamos no posto exaustos, descansávamos dois dias, enchíamos as mochilas e passávamos mais dois dias para voltar e nos recuperar da caminhada. E assim por diante. Não duramos três meses....

Fiquei procurando outros grupos para ir, e então surgiram os Araweté, que haviam sido contatados em 1976. Ficamos um ano e meio pra conseguir a autorização, e acabei entrando em 81. Fiz meu campo entre 1981 e 83. Quando cheguei nos Araweté, eu já tinha conhecido três ou quatro grupos indígenas, e já era professor aqui. Os Araweté são um grupo de língua tupi-guarani. Os grupos Tupi estavam em baixa do ponto de vista etnológico, porque, quando haviam sido estudados na década de 40 por Herbert Baldus, Charles Wagley e Eduardo Galvão, eram grupos considerados aculturados, ou em vias de perder a cultura. Seu interesse principal era, justamente, permitirem um estudo dos processos de aculturação.

Mas com a abertura da Transamazônica e com a invasão da Amazônia oriental, incógnita o vale do Xingu, estimulada pela ditadura militar, começaram a aparecer os grupos Tupis que a gente conhece hoje: Guajá, Araweté, Parakanã, Asuriní, que então eram “isolados”.

Então você tinha de repente a possibilidade de começar a estudar grupos Tupi que estavam em um estado de isolamento. Eu estava lendo a pouca bibliografia disponível e percebi que ali tinha alguma coisa muito diferente da paisagem etnológica mais familiar para mim. Era uma etnografia que levantava problemas fora do universo conceitual privilegiado por meus professores, a saber, o mundo dos Jê do Brasil Central. Os problemas levantados pela etnologia jê eram essencialmente problemas de organização social, a relação entre espaço e morfologia social, o significado sociológico e tipológico de suas complexas terminologias de parentesco etc.. A literatura tupi colocava questões de outra ordem, principalmente relativas ao xamanismo, ao profetismo, à guerra e ao canibalismo.

Quando fui para os Araweté, fiz uma pesquisa a partir da minha formação etnológica básica, que era, do ponto de vista etnográfico, essencialmente centro-brasileira, e, do ponto de vista teórico, estruturalista. Mas o povo que vim a estudar não tinha lá muito compromisso, digamos assim, com essa minha formação... Era um povo onde o xamanismo ocupava um papel ritual central, e onde o tema do canibalismo (“cosmológico” ou divino, não “sociológico” ou humano) era onipresente. Naturalmente, liguei tudo isso com a literatura quinhentista sobre os Tupinambá, parentes dos Araweté. Quando estes últimos começaram a me falar dos *Maï*, as divindades celestes canibais, intuí imediatamente que aquilo era uma transformação, no sentido estruturalista, do ritual antropofágico dos tupinambá da costa brasileira.

Pouco a pouco foi-se-me desenhando uma imagem das sociedades Tupi-guarani, na verdade de muitas sociedades amazônicas — uma imagem teórica da ‘Sociedade Amazônica’ — que era um pouco como o inverso do mundo indígena centro-brasileiro. Os dualismos e as inversões dialéticas do estruturalismo clássico, a dualidade entre natureza e cultura, a oposição complementar entre a metade A e a metade B, nada disso rendia muito. Então eu tive que utilizar uma linguagem analítica própria. Nessa época havia toda uma discussão sobre os modelos africanos na América do Sul, isto é, se havia linhagens, grupos “corporados” de parentesco e assim por diante. Nesse momento também, mas ainda antes dos Araweté, escrevi um artigo junto com Tony Seeger e o DaMatta, em 1979, chamado “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Ele se tornou, digo sem modéstia (mas sou só 1/3 autor, afinal), um dos artigos mais influentes da etnologia brasileira no século XX. Era mais um esboço de um projeto, um manifesto teórico, do que um artigo. Basicamente dizíamos que aqui nas terras baixas da América do Sul a imagem da sociedade “primitiva” como uma federação de grupos político-econômicos de parentesco (os tais “grupos corporados” ou as “pessoas morais” da antropologia social britânica) não se aplicava, e tampouco a concepção segmentar da sociedade. Então nós nos saímos com a ideia de que o conceito estratégico aqui era o conceito de pessoa, era a fabricação da pessoa, em particular do corpo, o investimento sobre a corporalidade como dimensão simbólica crucial. Nós nos apoiávamos, para fazer essa argumentação, nas próprias *Mitológicas*, em particular na ideia de que as sociologias indígenas estão ancoradas no que Lévi-Strauss chamou de “lógica das qualidades sensíveis”, e que eu prefiro ver como uma sofisticada ontologia do sensível,

**Revista Habitus:** *O texto de 1979 também foi influenciado pelo congresso de americanistas de 1976, realizado em Paris, e sobretudo pela exposição da Joanna Overing.*

**EVC:** Sem dúvida. Nosso texto é de 1979, mas três anos antes Joanna Overing escrevera um *position paper* a uma sessão do Congresso de Americanistas de Paris sobre tempo e espaço sociais nas terras baixas da América do Sul, no qual ela coloca questões sobre a linguagem analítica utilizada para pensar as sociedades ameríndias, em especial as amazônicas. Mas na verdade ela não ia muito além da constatação da inadequação da linguagem disponível. Nosso artigo de 1979 foi uma espécie de resposta a essa constatação, propondo que a “construção da pessoa” seria a via adequada. Fui ao campo entre os Araweté com essas questões na cabeça. A sessão do Congresso de Americanistas já sinalizava que a antropologia lévi-straussiana indicava uma alternativa para a linguagem juralista, normativa, da antropologia clássica, britânica, de base africanista. Lévi-Strauss estava apontando para outras codificações das relações sociais. Em nosso texto, tentamos preencher a lacuna: qual afinal é a linguagem adequada? Aquela “fluidez” tão frequentemente apontada no caso das morfologias sociais amazônicas, aquela aparente falta de ossatura institucional — a que isso corresponde, na verdade? Nossa proposta foi: temos que olhar para a *pessoa* e não para o *grupo*. Você tem olhar para a maneira como as cosmopráticas ameríndias constituem o *humano*, e não o *social* — não o social, pelo menos, no sentido da Sociedade enquanto super-Grupo, como no paradigma durkheimiano. Não é o grupo social, mas o ser humano que é o problema. O perspectivismo ameríndio, de alguma forma, iria retomar, 20 anos depois, a problemática levantada por Seeger, DaMatta e eu.

**Revista Habitus:** *No ano de 1998, em Cambridge, o senhor apresentou a antropólogos do mundo todo o conceito de perspectivismo ameríndio, em 4 seções de leitura. Como comentado por Strathern em sua introdução ao livro *O Efeito Etnográfico*, você ao falar do perspectivismo “encantou o público ouvinte”. Quais foram as inspirações do perspectivismo, e como ele se encaixa na teoria antropológica?*

**EVC:** O perspectivismo foi uma ideia que surgiu no contexto de um diálogo que têm três pontas. Foi na discussão com Tania Stolze Lima, e a partir do material e das reflexões dela sobre os Yudjá (Juruna), que a noção de perspectivismo foi surgindo. Até então, ela falava mais em relativismo que em perspectivismo. Começamos a conversa e pouco a pouco a noção de perspectivismo foi se constituindo. Tania estava interessada em aprofundar a questão no contexto de uma compreensão dos Yudjá, enquanto eu, sempre com minhas tendências abstrativas (tipicamente masculinistas, dirão outros, ou melhor, outras), já me apressava em generalizar.

O perspectivismo, na verdade, já tinha me aparecido na tese sobre os Araweté. O que aconteceu pra mim foi um encontro entre minha teoria sobre o canibalismo Tupi e o que a Tania estava desenvolvendo a partir de sua magnífica etnografia dos Yudjá, sobre a relação entre humanos e porcos, entre humanos e não-humanos, no xamanismo e na caça, e quais as implicações mais amplas disso. Então foi convergência dessas duas linhas de reflexão. A noção



de perspectivismo surgiu para mim com os cantos de guerra dos Araweté, aqueles que um homem canta depois de matar um inimigo. O matador recebe canções que lhe são sopradas ao ouvido pelo espírito do inimigo. O que me interessou ali foi o jogo dêitico de perspectivas encenado nestes cantos, em que o cantador (o matador), quando dizia "eu", estava na verdade falando como o inimigo, isto é, o sujeito que ele tinha matado, e quando ele dizia "meu inimigo, meu inimigo, meu inimigo", estava se referindo a ele próprio, o matador — porque na verdade quem estava cantando era o outro. Então "meu inimigo" era eu. O matador falava de si mesmo do ponto de vista do inimigo, literalmente.

Tive a ideia de que tal inversão de perspectivas era o “segredo” do canibalismo ritual tupinambá. Liguei esse canto araweté ao célebre diálogo tupinambá entre o matador e o prisioneiro, que precedia a execução cerimonial do cativo, descrito ou glosado pelos cronistas do século XVI. Parecia haver nestes diálogos uma estranha ressonância de perspectivas, porque o matador dizia para o inimigo: "Você foi o homem que matou meus parentes?" e o cara dizia "Fui", e o matador dizia: "Então você vai morrer" e o prisioneiro falava "Não, você é quem vai. Você já morreu, você está morto. Meus parentes logo virão me vingar". Anchieta, ao descrever esta cena, comentava: “mais parecia que o que estava para morrer era o que estava para matar”. Ou seja, “parecia” que o matador era a vítima. Então eu fiz uma espécie de teoria segundo a qual o canibalismo envolvia um processo de captura do ponto de vista do outro, uma atualização dramática da capacidade de se colocar no ponto dos outros para se ver a si mesmo enquanto inimigo. Minha tese termina com isso: o perspectivismo e o canibalismo Tupi são uma “ocupação” do ponto de vista inimigo e uma percepção de si mesmo enquanto outro.

Quando isso se cruzou com os trabalhos da Tania Stolze sobre como os porcos veem os homens e como os homens veem os porcos, comecei a unir na minha cabeça todos os exemplos que eu tinha na memória. Na minha pesquisa entre os Yawalapiti, por exemplo, lembrava que eles diziam: "os mortos, eles comem grilo, mas eles pensam que é peixe"; “gente é macaco de onça”, e assim por diante. Aí comecei a passear pela literatura e achei uma imensa quantidade de informações sobre o perspectivismo. Isso nas três Américas, mas sobretudo na Amazônia e no extremo norte da América do Norte.

Começou a aparecer uma série de dados que nunca ninguém havia sistematizado, e que revelava uma anti- ou contra-antropologia,, envolvendo uma outra maneira pensar a relação entre natureza e cultura, o universal e o particular, o corpo e a alma. Isso parecia resolver uma série de problemas clássicos da etnologia ameríndia. Por que o corpo é tão importante na Amazônia? Porque é o lugar onde que você inscreve a perspectiva humana. A pertença a um grupo é marcada por uma intervenção sistemática sobre o corpo: pinturas, tatuagens, escarificações, perfurações, depilações, plumária etc. Por que os índios acham que pra você aprender a língua deles você tem primeiro que comer a comida do grupo? Ou porque acham que “virar branco” é algo que acontece quando se começa a comer comida de branco, a se vestir como branco, a ter relações sexuais com branco — e não a “pensar como” branco? O perspectivismo se deve ao cruzamento da minha teoria intra-humana do canibalismo — já que

na verdade o que estava em jogo ali eram pontos de vista humanos — com a questão do ponto de vista dos animais. Vi então que o perspectivismo era na verdade uma teoria geral da alteridade.

Aí vem a outra ponta do triângulo, que é Phillipe Descola. Nessa época ele estava concentrado no que chamava de animismo, um tipo de economia cosmológica na qual a relação entre humanos e não-humanos é uma relação social. O animismo se oporia assim ao totemismo de Lévi-Strauss, na qual as séries humana e animal estavam apenas em correlação homológica e não em relação analógica. Só que a teoria de Descola não permitia explicar por que, se os animais eram humanos “como nós” (isto é, sujeitos que se percebiam como humanos e parceiros de relações sociais conosco, os humanos “verdadeiros” — verdadeiros para nós, bem entendido), nós não os víamos como humanos, nem vice-versa. A questão a responder era: se eles são humanos para si mesmos, por que não são humanos para nós? E a resposta remetia ao artigo de 1979 sobre a construção da pessoa — porque é o corpo faz a diferença. Não é a alma, não é o espírito, não é a socialidade, não é a cultura, que distingue os diferentes habitantes do cosmos, as diferentes espécies “naturais”, ou as diferentes sociedades “humanas”, mas a corporalidade.

**Revista Habitus:** *O senhor poderia comentar um pouco sobre as outras influências ao perspectivismo, como a reciprocidade de perspectivas apontada por Lévi-Strauss em A Oleira Ciumenta?*

**EVC:** Isso tudo só veio depois. Eu só descobri que, por exemplo, Lévi-Strauss falava de reciprocidade de perspectivas, depois de ter criado a noção de perspectivismo e, sobretudo, quando cheguei em Cambridge e então resolvi ler a sério *The Gender of the Gift* de Marilyn Strathern. Percebi que a noção de perspectiva aparecia o tempo todo no livro dela. Nós estávamos trabalhando de maneira totalmente independente, mas, a rigor, na mesma direção. No livro de Marilyn, a perspectiva aparece no contexto de uma redefinição radical da noção de troca, pensada como consistindo essencialmente em uma troca de perspectivas antes que de bens ou objetos. Troca de relações, de signos, de perspectivas — três palavras que se sinonimizavam, dentro dessa nova teoria da troca. *The Gender of the Gift* procura mostrar que a troca é menos uma coisa de transferir materialmente um objeto entre dois parceiros, e mais o fato de que essa transferência muda o modo como o objeto é “visto” (significado) pelos parceiros. Isso é estritamente semelhante ao que Lévi-Strauss vai chamar de troca de mulheres: diante da mesma mulher, eu vejo ela como irmã, você vê como esposa. Troca, na verdade, é essa capacidade: eu sou capaz de me colocar no seu lugar para poder saber que essa mulher vai ser irmã pra mim e esposa pra você ou vice-versa. Quando cheguei em Cambridge, em 1997, comecei a preparar minhas conferências, e foi então que comecei a estabelecer esse diálogo com a Marilyn, uma pessoa que se tornou muito importante, para mim, tanto em termos de amizade como de influência intelectual.

A “troca de perspectivas” stratherniana, a “reciprocidade de perspectivas” lévi-straussiana, e o perspectivismo ameríndio definiram uma retomada conceitual da noção de troca, questão clássica da obra de Lévi-Strauss mas que foi perdendo terreno para a reação

marxista (e guattaro-deleuziana) que favorecia o conceito de produção sobre o de troca, e que reduzia teoricamente a troca ao seu avatar mais pobre, a troca mercantil capitalista.

**Revista Habitus:** *Após alguns anos a sua lecture em Cambridge, o perspectivismo adquiriu projeção internacional, influenciando etnólogos que trabalhavam em outras regiões etnográficas, como a Sibéria e a Mongólia. O conceito de perspectivismo permite abranger diversas regiões etnográficas, “elsewhere” à Amazônia?*

**EVC:** O perspectivismo de fato ganhou uma projeção internacional, eu acho que em larga medida porque eu apresentei essas conferências em Cambridge, que, junto com a Universidade de Chicago e o Laboratório de Lévi-Strauss em Paris, é um dos três principais centros do pensamento antropológico mundial. O fato de ter dado essas conferências lá, e publicado o artigo em inglês, deu-lhe uma audiência que não teria adquirido se mantido o trabalho em português.. Ainda que, assim que ele saiu publicado em português, em 1996, o pessoal que lia nossa língua, isto é, os americanistas, sobretudo os franceses, ficaram de orelha em pé e registraram a importância das ideias ali levantadas. Importância suficiente para muitos correrem para cair de pau em cima, inclusive.

A possibilidade do tema do perspectivismo ser etnográfica e teoricamente relevante para além das fronteiras da América indígena é evidente. O caso da Sibéria é o mais óbvio. Os materiais siberianos têm várias semelhanças com os amazônicos, seja porque existe um fundo paleolítico que junta a Sibéria com a América, seja porque o perspectivismo mostra muitas afinidades com a práxis dos povos caçadores: um caçador precisa pensar como a presa para pegá-la. Além disso, o perspectivismo indígena passa pela boca tanto quanto pelos olhos: seu “problema” é saber quem come quem. E como quem come vê, e é visto, por quem é comido, e vice-versa. Eu vejo tal coisa como comida, essa coisa me vê como comedor, e assim por diante. O perspectivismo faz parte dessa ontologia oral-canibal que é pan-amazônica, talvez pan-indígena, talvez pan-humana: “quem come quem” (predador vs. presa), “quem come como eu como” (congênere), quem come *com* quem” (comensal, parente, aliado), “quem dá comida para quem” (pais e filhos, donos e animais de estimação), “ Enfim, comer é uma operação física e metafísica fundamental. Parente é aquele que come comigo - a comensalidade. Toda a teoria do parentesco passa por isso: quem é que me dá de comer, a quem eu dou de comer, o que eu não posso comer porque um parente está doente etc..

A Ásia setentrional mostrava vários fenômenos que ressoavam com os materiais ameríndios. O primeiro a registrá-los foi Morten Pedersen, meu contemporâneo em Cambridge, para a Mongólia. Rane Willerslev, em seguida, viu grandes semelhanças em sua etnografia dos Yukaghir da Sibéria. Entretanto, como a Sibéria não é a Amazônia, Willerslev não sou eu e é sempre preciso de algo diferente do outro, quando mais não seja para ter algo a dizer, Rane começou a me criticar. Outros o seguiram, frequentemente com muito menos inteligência e honestidade intelectual do que ele. Críticas etnográficas, críticas teóricas, críticas supostamente políticas — todo tipo de críticas. Algumas simplesmente (e pertinentemente) ajustam o modelo

para outras situações, onde há outras ênfases tópicas, e outras formas de perspectivismo. Há porém críticas que recusam *in toto* o conceito de perspectivismo, dizendo que ele não tem lógica. Outros, que estou criando uma “filosofia genérica” e apagando as diferenças internas aos mundos ameríndios, fazendo algo horrível, assim tipo o que fez Lévi-Strauss... Quem me dera... Pensei em responder a algumas dessas críticas mais ridículas, mas cheguei a conclusão que burrice não tem cura, nem merece resposta. E enfim, como se diz, “*haters gonna hate*”.

Não preciso dizer, ou preciso?, que não acho que tudo seja perspectivismo na Amazônia, ou que este conceito designe uma propriedade substantiva, independente da linguagem analítica do observador; que ele defina, em suma, alguma *essência* de alguma *mentalidade* ameríndia. O perspectivismo não é uma coisa que você pode apontar com o dedo em um texto ou transcrição etnográficas, e, muito menos, mostrar em um encefalograma; ele é um *conceito*, que pode ser usado para organizar uma variedade de materiais e observações e para tirar conclusões a respeito deles. É uma hipótese que permite a conexão de certos fenômenos registráveis.

O perspectivismo certamente não esgota a vida social, mental, espiritual e existencial dos povos ameríndios. Seria grotesco imaginar isso. Por outro lado, uma coisa para a qual vale a pena chamar atenção é que o perspectivismo apareceu imediatamente, para mim, como sendo uma teoria *duplamente* política. Em primeiro lugar, ele define uma outra antropologia, uma contra-antropologia — no sentido de ser a antropologia indígena, isto é, a antropologia do ponto de vista dos índios. Ela diz respeito exatamente ao mesmo campo de problemas de que trata a nossa antropologia: o que é o humano? qual a diferença entre os humanos e os não-humanos? O perspectivismo é assim ao mesmo tempo um *objeto* para a antropologia e é uma *outra* antropologia, um interlocutor, um *contra-sujeito*. As implicações epistemológico-políticas dessa maneira de definir o perspectivismo são, penso eu, óbvias. Em segundo lugar, ele me apareceu, desde o início — embora eu só tenha formulado isso explicitamente anos mais tarde —, como uma teoria diretamente política, a saber, como constituindo o correlato metafísico e cosmológico da ideia clastreana da “sociedade contra o Estado”. Pois o que ele implica, em última análise, é que não há ponto de vista privilegiado. Não há um ponto de vista transcendente, não existe nenhum lugar a partir do qual você possa totalizar a realidade. A realidade é o conjunto aberto de pontos de vista divergentes que coabitam e constituem o mundo. O perspectivismo é o correspondente cosmológico da política ameríndia de resistência à separação de uma instância transcendente e unificadora, em outras palavras, ao aparelho de captura do Estado.

O perspectivismo é uma contra-antropologia e uma antropologia contra o Estado. Então não é de se espantar que ele apareça em formações socioculturais exteriores à máquina metafísica ocidental. O que não quer dizer que ele esteja ausente de nossa tradição intelectual: na literatura (Proust, Henry James), em filósofos como Leibniz, Nietzsche ou Whitehead; enfim, o perspectivismo é uma capacidade potencial do pensamento simbólico encontrado em toda parte. A questão é você saber o que é feito com essa capacidade em cada parte do vasto mundo humano, na história e na geografia. Há lugares em que isso tem um papel central, há lugares em que isso tem um papel marginal. Para nós ele tem mais a ver com a arte, ainda que se possa

dizer, por exemplo, que a teoria da relatividade de Einstein é uma variação, uma versão científica do tema mítico do perspectivismo, na medida em que ela formula matematicamente as condições de passagem de um referencial (um ponto de vista) para outro, assim como os índios estão preocupados em como se converte o ponto de vista da onça no ponto de vista do sujeito que a encontra no mato e vice-versa, para evitar ser devorado por ela.

**Revista Habitus:** *Para além do conceito de perspectivismo e de multinaturalismo, o senhor também formulou outros conceitos que adquiriram projeção considerável na teoria antropológica, como o de equivocação e de afinidade potencial. O senhor enxerga algum fundo comum a esses três conceitos?*

**EVC:** Sim. A equivocação é um conceito epistemológico que diz respeito a uma teoria da tradução, de como o antropólogo dá sentido ao material que ele está descrevendo nos termos de seu próprio aparelho conceitual, o qual deve ser afetado, deslocado e contaminado pelo aparelho conceitual alheio. A afinidade potencial é uma interpretação da socialidade ameríndia a partir de um tema central da antropologia de Lévi-Strauss, o tema da alteridade ou diferença enquanto horizonte da socialidade — uma alteridade predominantemente concebida, no caso do pensamento indígena, em termos de afinidade ou aliança matrimonial. As três categorias, diferença, alteridade e afinidade, são, para mim, modalizações de uma mesma ideia, que apontam uma teoria relacional da identidade, do eu, segundo a qual, no par opositivo “eu/outro”, “outro” é o pólo não-marcado. (Ua declaração minha que fez muito barulho — “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é” — é uma aplicação política e historicamente substanciada dessa ideia). Em outras palavras, alteridade é anterior à identidade. Essa ideia está implícita na teoria lévi-straussiana da troca matrimonial e da interdição do incesto.

Qualquer um que vai para a Amazônia indígena, logo vê exemplos do que estou falando. Quando um índio não sabe como chamar um estrangeiro, ele o chama de “cunhado” para não chamá-lo de inimigo. “Cunhado” tende a ser usado como a palavra genérica para um outro, um não-parente com quem se quer ter relações amigáveis, ou pelo menos neutras, mas que permitam a troca, isto é, a relação. Nós usamos “irmão” em vários contextos em que os índios usam “cunhado”. “Liberdade, igualdade, fraternidade”: nosso modelo da relação social é a fraternidade, isto é, a *semelhança*. O que é a fraternidade como modelo de relação social? É a ideia de que duas pessoas estão ligadas porque estão na *mesma* relação com um terceiro termo superior. Se eu te chamo de irmão, estou “pressupondo” que nós temos, em comum, uma relação com um terceiro termo transcendente: pai, pátria, religião, ideologia. A igualdade das relações que nós temos com um terceiro termo nos torna relacionáveis entre si. O irmão é um duplo seu, é igual a você. A igualdade se declina na linguagem da fraternidade. Em contrapartida, se eu sou seu cunhado, então nós temos uma relação *diferente* com um mesmo termo (irmão/marido). Em vez de ser pela semelhança, nós nos relacionamos pela diferença. O cunhado é alguém com quem eu troco, ou seja, ele é o oposto de mim, e não a minha réplica. Então essas duas maneiras de conceber a alteridade, como diferença ou repetição (para usar

uma linguagem deleuziana), como instituição do outro ou como duplicação do mesmo, definem duas sociologias divergentes, duas metafísicas opostas. Ao chamar você de cunhado eu crio a possibilidade que eu e você troquemos coisas. Se eu chamo você de irmão, não há nada que a gente possa fazer a não ser repetir o que o outro faz. A gente vira a imagem especular um do outro: você faz assim e eu faço assim. No caso da troca é ao contrário.

A afinidade potencial, então, tem a ver com uma teoria da diferença enquanto fundamento da relação, assim como o perspectivismo. Se você imaginar que aquilo que eu (humano) chamo de sangue você (onça) diz que é cerveja, isso é igual àquele que diz "ela é minha irmã" e você diz "ela é minha esposa". É, na verdade, quase a mesma coisa que está sendo dita, nestes dois exemplos: pois eu não posso beber sangue, assim como não posso dormir com a minha irmã — o cru e o cozido... A mesma relação pela diferença constitui tanto o perspectivismo quanto a afinidade potencial. Já a equivocação controlada seria a consciência teórica de que se nosso modelo de relação é a fraternidade, para os índios é a afinidade, e que quando nos dizemos "irmão" para um não-parente, e quando o índio diz "cunhado", nós estamos dizendo coisas opostas mas no mesmo sentido, ou, inversamente, coisas semelhantes mas com sentidos opostos. Porque nossos conceitos de relação social são diferentes.. O equívoco é a impossibilidade de você resolver essa situação, ou seja, se você chamar um índio de "cunhado" estará forçando sua própria "língua" sociológica, mas se chamá-lo de irmão está violando a língua sociológica dele. Esse tipo de nó é o que eu chamo de equivocação.

O meta-equívoco que persegue o conceito de tradução em seu uso antropológico consiste em achar que traduzir uma outra "língua" — não falo das palavras, mas dos conceitos do outro — é você achar um *sinônimo* na sua língua. Então nós achamos que a tradução é fundada na existência de "sinônimos" translinguísticos (ou transculturais), ou seja, que há sempre uma mesma "coisa" que é chamada por duas "palavras" em duas línguas diferentes. Por exemplo, como eu digo cachorro em inglês? *Dog*. Então *dog* e cachorro eu sei que são a mesma coisa, são sinônimos porque há um objeto no mundo que garante a conexão. Ou seja, *dog* e cachorros são como "irmãos" conceituais. Eles têm a mesma relação com um terceiro termo, a realidade da espécie canina. A ideia de uma equivocação constitutiva (por isso, controlável mas não solúvel) é o contrário: trata-se de vigiar os "homônimos" enganosos. Vejamos o que isso significa no caso do perspectivismo. Lembremos de mito contado pelos índios Machiguenga do Peru, por exemplo: o sujeito está com fome, sozinho no mato, perdido há dias, de repente topa com uma aldeia e se diz, aliviado: "finalmente, encontrei seres humanos que vão me dar alguma coisa para comer". Ele se defronta com uma aldeia bonita cheia de casas, cheia de uma gente bela e forte, toda pintada e emplumada, que lhe diz: "você está morrendo de fome, venha aqui, venha comer essa sopa de peixe que estamos preparando!". O índio senta, faminta, e lhe apresentam uma cabaça cheia de carne humana crua, boiando em uma sopa de sangue. Ele protesta horrorizado: "mas isso não é peixe!" — E os aldeões: "Como não? Claro que é sopa de peixe, coma à vontade". E então o pobre do índio diz para si mesmo: "Bem, se isso é peixe para essa gente, então essa gente não é humana..." É então que ele se dá conta de que está na aldeia das onças. O que aconteceu ali, nesta história? Uma homonímia. Duas espécies diferentes

chamam pelo mesmo nome, peixe, coisas completamente diferentes. É isto que chamo de equívoco, no sentido próprio da palavra: um equívoco é o erro que consiste em chamar pelo mesmo nome coisas diferentes. A equivocação controlada é você ser capaz de perceber os falsos homônimos, isto é, não se deixar enganar pelas semelhanças aparentes entre sua "língua" cultural e a língua dos povos que você estuda. A palavra "tuti", em tupi antigo, se traduz facilmente por "tio materno" em português. Mas o conceito de "tio materno", para os Tupi, é muito diferente do conceito ocidental, cristão, biológico etc, de tio materno.

**Revista Habitus:** Para mudar um pouco a direção da entrevista, gostaria que você falasse um pouco de sua aproximação com a filosofia: em 2009, foi publicado o livro *Métaphysiques Cannibales*, cujo objetivo era de apresentar seus artigos a um público francês ligado à filosofia. E ainda em 2014, o senhor publicou, em coautoria da filósofa Débora Danowski, o livro "Ensaio sobre o fim do mundo".

**EVC:** O *Métaphysiques cannibales* pode ser considerado um livro de divulgação, já que reúne artigos já publicados em português ou em inglês e os reescreve com um público de não-antropólogos em mente, especialmente um público com formação filosófica. O livro tem uma certa unidade, mas é um pouco o resumo de tudo isso que nós viemos falando nesta entrevista, apenas apresentado a um público mais ligado a filosofia, ou menos familiarizado com a antropologia. É um livro busca explicar quais são as potencialidades para a reflexão filosófica, quais as promessas especulativas de um pensamento radicalmente *outro*, um pensamento que não-ocidental, não-letrado, não-capturado pelo Estado. O livro se chama metafísicas no plural, entre outras coisas porque a coleção que ele inaugurou se chama *MétaphysiqueS*, com um S grande no fim, no plural portanto. e isso deve ter custado um pouquinho aos filósofos que conceberam a coleção, visto que para a filosofia, classicamente, só há *uma* metafísica, certa ou errada. Metafísicas significa que há outros mundos, com outras metafísicas, e que essas outras metafísicas estão em posição potencial de diálogo ou confronto com a nossa. Ou até mais do que isso. Como argumenta Patrice Maniglier, um dos fundadores da coleção e a pessoa responsável por meu livro ter entrado nela (tê-la aberto, de fato), nossa metafísica só tem *sentido* se concebida como *variação estrutural* dentro desse conjunto de metafísicas possíveis que a espécie humana vem elaborando ao longo da sua história.

O outro livro, que escrevi com a Déborah Danowski, filósofa (somos casados), é um livro que já me coloca em outro lugar, embora tenha uma relação com meu trabalho anterior e com a problemática da antropologia tal como a entendo, a saber, como centrada na emancipação conceitual dos povos indígenas, na descolonização permanente do pensamento. A autodeterminação ontológica dos povos, como eu chamei o *objetivo*, a meta visada pela antropologia. A ideia de que existem outras metafísicas preparava, no meu trabalho anterior, a ideia que começamos a esboçar nesse outro livro (*Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, publicado em 2014 pela Cultura e Barbárie e pelo Instituto Socioambiental), que trata da crise metafísica atual do ocidente, que está diretamente associada a uma crise física — a

catástrofe ambiental desencadeada pelas mudanças climáticas e outras perturbações biogeofísicas causadas pelo capitalismo industrial, o fato indiscutível de que a civilização ocidental e a modernidade estão levando o planeta para um novo equilíbrio termodinâmico hostil à vida humana. Em outras palavras, nós estamos fritos, literalmente. As condições de vida no planeta serão drasticamente mudadas.

Isso posto, a pergunta é: o que os índios têm a ver com isso? Primeiramente, eles não têm *nada* a ver com isso, pois pertencem a essa vasta parcela da população que já se ferrou e vai se ferrar ainda mais por conta da expansão técnica, econômica, política e espiritual da Europa iniciada há quinhentos anos. Neste sentido, eles têm tudo a ver com isso, já que simbolizam e representam um mundo que já acabou há quinhentos anos. Pois os índios conseguiram sobreviver num universo tragicamente transformado por um invasor. Os índios têm uma experiência de viver após o fim do (seu) mundo, uma experiência que talvez venha a ser útil para nós. É possível que venhamos a nos dar conta de que o presente dos índios vai ser nosso futuro. Quando os europeus chegaram aqui, a população das Américas era mais numerosa que a população da Europa. Em 100 anos essa população perdeu 95% do seu efetivo. Isso é pior que uma bomba atômica. Os índios são sobreviventes de uma bomba atômica que caiu sobre eles em 1492, e que em 100 anos exterminou quase toda a sua população. Mas não toda. Os que sobraram estão aqui hoje, resistindo. Os índios são exemplos da capacidade de resistência humana em tempos difíceis.

Em segundo lugar, o seu modo de relacionar com o planeta, com a terra, com outras espécies, com os não humanos, com o mundo natural, é um modo muito menos suicida do que o nosso. Portanto, ele pode nos servir — não de modelo, porque não podemos viver como os índios viviam há 500 anos — mas pode servir de exemplo, de lembrança para o fato de que há vida fora do capitalismo, de que há outros modos de viver uma vida humana que não seja o modo pelo qual vivemos há 200, 300 anos. O modo de pensar dos índios, independentemente da quantidade e qualidade das “verdades objetivas: que ele faculta, permite ao homem um comércio com a realidade menos arrogante, menos colonialista, menos destruidor, menos imperialista, menos devastador do que o nosso. Talvez esteja na hora de a gente ser capaz de traduzir as ideias indígenas para um vocabulário inteligível para nós, um vocabulário que, e isso é crucial, não infantilize nem banalize as palavras (os conceitos) indígenas. Não poderá ser a língua metafísica original dos índios, por que nós não somos índios, não adianta ficar falando em espíritos e donos das árvores e donos das águas por que isso não teria sentido para nós. Nós temos que encontrar o *equivalente* disso na nossa linguagem ocidental. Equivocação controlada.

O equivalente da ideia de que a natureza está viva, de que o homem não é uma espécie excepcional dentro do universo, são as grandes questões do nosso livro: a metafísica ocidental é uma metafísica antropocêntrica e antropogenética, e está obcecada pela missão de determinar o humano como um modo de ser excepcional, como um estado de exceção ontológico. O ser humano está dentro e fora da natureza ao mesmo tempo. Está dentro por que é um animal, tem um corpo (uma natureza), mas está fora por saber disso, ter um espírito (uma cultura, diríamos hoje). É como se a suposta capacidade de olhar o mundo “de fora”, de cima, que nos seria dada



pela cultura, a consciência etc., nos tornasse *menos* pertencentes ao mundo do que os demais entes. Afinal, temos o simbólico, a linguagem, o trabalho, a proibição do incesto — enfim, a cultura. Temos — somos — alguma coisa diferente do que todos os outros entes do mundo. O homem é o único animal que, porque sabe que é um animal, torna-se menos animal que os outros animais. É preciso desmontar esse paralogismo ridículo

A grande diferença do pensamento indígena para com o nosso é que os índios dizem que *tudo* é gente, humano (ou melhor, que “tudo” *pode* ser gente, humano). Isso não tem nada a ver com o suposto “narcisismo primitivo”, que projetaria sobre o mundo a experiência que os humanos têm de si mesmos, e que assim transformaria o mundo em um espelho. Muito pelo contrário. Note que se você pensa que tudo é humano, isso significa que você não tem nada de tão especial. Os índios se pensam como humanos, gente, mas como uma gente entre outras gentes, são uma espécie de gente dentre as milhares de espécies de gente, todas humanas para si mesmas. Os ocidentais, ao contrário, dizemos que nós somos os únicos humanos, que estamos sozinhos no universo, que somos os únicos seres conscientes, capazes de reflexão, e que então nos cabe a dura e heróica tarefa de transformar o mundo etc. É justo essa convicção absurda de que nós somos não apenas especiais (toda espécie é especial...), mas *excepcionais*, que está dando a merda que estamos vendo. É fundamental que possamos reconstruir nossa metafísica de modo a aproximá-la um mínimo que seja das metafísicas indígenas, que afirmam que a humanidade não está em descontinuidade ontológica com os demais existentes do universo. Nosso livro é sobre isso: as diferentes formas de imaginar a relação entre o homem e o mundo, e o fim dessa relação (o “fim do mundo”), que podem ser encontradas no Ocidente e fora dele — em particular na América indígena.

**Revista Habitus:** *A Antropologia tem o papel de pensar tais diferentes formas de imaginar a relação entre o homem e o mundo? Você enxerga esta preocupação mesmo em seus trabalhos antigos, e desde sua experiência com os Araweté?*

**EVC:** Tem. Em primeiro lugar, ela deve criticar seu próprio nome. A Antropologia tem que redefinir radicalmente o que é o *anthropos* da antropologia, e qual o seu mandato como disciplina. O mandato da antropologia é dissolver o homem, já dizia Lévi-Strauss. “Dissolver o homem” não é afirmar que o homem não existe, mas que o homem enquanto estado de exceção ontológico não existe, ele é uma ilegitimidade cósmica ambulante. É preciso aprender a existir como se esse homem não existisse, pois o risco que corremos hoje é de deixar de existir empiricamente e ponto. Nós estamos nos suicidando como espécie. Na medida em que ela *mostra* a existência de outras formas de existir como ser humano, a antropologia permite perceber que o caminho que os ocidentais estão seguindo não é único possível. E que portanto, há esperança; se não no futuro, há esperança no passado. O que já é alguma coisa...

Eu vejo minha opção pela antropologia, e minha experiência com os Araweté, como uma forma de escapar — seguir uma linha de fuga. Em algum lugar, Lévi-Strauss comenta meio brincando que quem não está satisfeito consigo mesmo, vira psicólogo; quem não está satisfeito

com a sociedade em que vive, vira sociólogo; e quem não está satisfeito nem consigo mesmo, nem com a sociedade em que vive, vira antropólogo. Fui fazer Antropologia justamente por que eu quis escapar, no sentido de escapar mentalmente, tanto de mim mesmo quanto da sociedade em que vivia. Fui fazer Antropologia porque a única sociedade que nós podemos criticar é a nossa, porque nós a conhecemos por dentro (isso também é algo dito por Lévi-Strauss).. Quis então me confrontar com sociedades que eu não pudesse criticar, que eu não fosse obrigado, compelido a criticar e a recusar, que eu teria que aceitar como elas eram, justamente por que elas *não são minhas*. Uma tentativa de poder testemunhar outras formas de vida e dizer: “assim é a vida humana”, ou melhor, “assim também pode ser a vida humana”.

Tem uma expressão que Deleuze e Guattari citam: “um pouco de possível, senão eu sufoco”. A antropologia é uma dessas tentativas de escapar da sufocação que consiste em se viver em um país, uma época, uma cultura, uma sociedade, uma classe social, uma cidade, uma família, enfim, que ao mesmo tempo te permitem ser o que você é e te impossibilitam todo o resto. A antropologia me dá a sensação da possibilidade desse impossível pra mim. A variação imaginária que me permite entender que aqui onde estou é o resultado de uma pura contingência objetiva, tornada necessidade apenas subjetiva. Mas o sujeito é ele mesmo um acidente. 🌀

## NOTAS

\*Paulo Bull é integrante do Comitê Editorial da Revista *Habitus*.

Além dele, foram responsáveis pela transcrição da entrevista, Camila Bevilaqua Afonso, Ceci Penido da Cunha, Isaura de Aguiar Maia e Íria de Carvalho e Borges.

[1] STRATHERN, Marilyn. 2014. *O Efeito Etnográfico*. Ed. Cosac Naify. Rio de Janeiro. 572p.