

Eduardo Viveiros de Castro

Coleção Encontros

Darcy Ribeiro
Eduardo Coutinho
Eduardo Viveiros de Castro
Gilberto Gil
Jorge Mautner
Milton Santos
Rogério Sganzerla
Vinícius de Moraes

PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

Aloísio Magalhães
Antonio Risério
Boris Schnaiderman
Fernando Gabeira
Florestan Fernandes
Gilberto Freyre
Helio Oiticica
Ismail Xavier
Juca Kfoury
Luiz Eduardo Soares
Mario Schenberg
Octavio Ianni
Roberto Piva
Ruy Guerra
Silviano Santiago
Zé Celso Martinez Corrêa

Eduardo Viveiros de Castro

organização
Renato Sztutman



Encontros

6	Apresentação, por Renato Sztutman
20	Advertência, por Eduardo Viveiros de Castro
24	"O chocalho do xamã é um acelerador de partículas 1999
50	"Vejo os Araweté através da minha experiência com a antropologia" 2002
72	"O que me interessa são as questões indígenas - no plural" 2002
86	"Se tudo é humano, então tudo é perigoso" 2004
114	"O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em novos termos" 2007
130	"No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é" 2006
162	"Temos que criar um outro conceito de criação" 2007
188	Sobre o Projeto AmaZone 2005
198	"O que pretendemos é desenvolver conexões transversais" 2006
226	"Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis" 2007
260	Cronologia do autor

Apresentação

POR RENATO SZTUTMAN

Apresentação

Renato Sztutman é
antropólogo.

Talvez eu deva concluir que, se penso, então também sou um outro. Pois só o outro pensa, só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade. O que seria uma boa definição da antropologia. E também uma boa definição da antropofagia. [...] “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”. Lei do antropólogo. (Eduardo Viveiros de Castro)

Nove anos separam a realização da primeira e da última entrevista aqui reunidas. Muito tempo para uma vida, pouco tempo para uma obra. Mas não para a obra de Eduardo Viveiros de Castro, que viveu nesses mesmos anos um período de notável florescimento. Período em que foi traçada a reflexão sobre o perspectivismo ameríndio, essa singularidade da imaginação conceitual dos povos da Amazônia e quiçá de toda a América

indígena. Reflexão que redundou na busca de novas ferramentas para a produção e a expressão do saber antropológico. Isso porque sua intenção é afetar – antropofagicamente, diremos – este saber pelos saberes dos ameríndios, pôr em xeque a supremacia do pensamento ocidental-moderno fazendo-o experimentar outras ontologias, outras epistemologias e também outras tecnologias.

Sinto-me privilegiado, em primeiro lugar, por ter acompanhado de perto e de longe esse florescimento. Ao longo desses anos, fui um leitor entusiasta e assíduo dos textos de Eduardo, além de aluno seu em cursos de pós-graduação na USP e no Museu Nacional (UFRJ), onde ensina antropologia desde o final dos anos 1970. E isso não apenas porque estes textos e estes cursos fomentaram a minha formação como etnólogo americanista, mas também porque sempre entrevi ali uma reviravolta no pensamento, no sentido mais largo do termo. Sinto-me privilegiado, além disso, por ter participado, junto a amigos e colegas queridos, de algumas das entrevistas aqui reunidas, dentre elas, a que abre esta coletânea, realizada em dezembro de 1998 para a revista *Sexta Feira*, e a que a fecha, realizada em agosto de 2007, especialmente para este volume.

Não cabe a mim apresentar aqui Eduardo Viveiros de Castro. Tampouco fazer um balanço de sua obra. Mais interessante seria deixar-me contaminar pelo espírito da conversa que atravessa as páginas que seguem e seguir num fluxo de conexões e associações. Diferente de um texto escrito para ser um livro ou um artigo, e que deve contar com uma determinada hierarquia de idéias, uma entrevista abre espaço para uma maior experimentação. Nela, o autor fala de coisas inesperadas, por vezes fora do alcance usual de seu campo de reflexão, faz aflorar *insights* pouco prováveis, enuncia dúvidas e incertezas, atinge e dá forma a aspectos “menores” e por vezes irrefletidos de seu pensamento. A entrevista rompe com o regime monológico pró-

prio ao registro escrito e problematiza a idéia de autoria. Permite a conformação de um outro tipo de texto, é uma espécie de transcrição do pensamento que se inscreve na ordem da oralidade. Por isso, possibilita ao autor em questão fazer sua obra variar, produzir versões distintas sobre suas próprias formulações. (Note-se, aliás, que as entrevistas aqui incluídas foram revistas, ou melhor, “reimaginadas” por Viveiros de Castro. Ou seja, estamos diante de versões de versões.)

“Uma entrevista poderia ser simplesmente o traçado de um devir”, escreve Gilles Deleuze em seus *Diálogos* com Claire Parnet. Ou ainda, “o objetivo não é responder às questões, é sair delas”. Uma entrevista permite que o autor revele não apenas as suas filiações – a tal ou tal teoria, a tal ou tal instituição, a tais ou tais modelos analíticos e daí por diante – mas também, e sobretudo, as suas “alianças demoníacas”, as suas conexões menos esperadas com entidades as mais estranhas.¹ Nas páginas que seguem, Viveiros de Castro conta sobre a sua formação como antropólogo americanista no Museu Nacional, discorre sobre a sua leitura da obra de Claude Lévi-Strauss, em especial das *Mitológicas*, disserta sobre o estado da arte da etnologia indígena, de onde fez brotar o conceito de perspectivismo, inspirando-se *a posteriori* na filosofia de Gilles Deleuze. Acrescenta, ademais, novos dados etnográficos às suas teses, testando seus limites e alcances, refinando conceitos. E jamais deixa de conectar toda essa reflexão americanista e ameríndia com os estudos da ciência e da tecnologia, com o problema do Estado e do contra o Estado, com as políticas culturais do Ministério de Gilberto Gil, com a poesia e a contra-cultura. Entre tantos trânsitos, confessa sua admiração profunda pelo movimento tropicalista nos anos 1960, do qual é contemporâneo, flerta com pensamentos libertários, como o de Hakim Bey, reencontra em João Guimarães Rosa a cosmopolítica perspectivista, problematiza a idéia de direito autoral e de propriedade intelectual à luz das novas

revoluções tecnológicas, e indaga sobre os caminhos do planeta e do meio ambiente num tempo acelerado de desenvolvimento e crescimento econômico.

Antropologia, antropofagia

Uma conexão já suspeitada que rasga todas essas páginas é aquela que Viveiros de Castro faz entre seu pensamento e a Antropofagia de Oswald de Andrade. “O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em outros termos”, diz ele a Luisa Elvira Belaunde quando esta lhe pergunta, em entrevista para a revista *Amazonía peruana*, sobre o potencial político do conceito, em especial sobre a resistência de índios e não-índios contra a sujeição cultural na América Latina aos paradigmas europeus e cristãos. “A antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre clichê cebrapiano-marxista sobre as ‘idéias fora do lugar’”, comenta a Pedro Cesarino e Sergio Cohn, da revista *Azougue*, ao discorrer sobre as reflexões meta-culturais modernistas que desembocaram décadas depois no tropicalismo e em outras tentativas de aliar o erudito ao popular, a tradição à tecnologia, recusando assim um projeto nacional monolítico.

Não seria exagero afirmar que as teses antropológicas de Viveiros de Castro desenvolvem e redimensionam – nem sempre intencionalmente – muitas das intuições contidas no “Manifesto Antropófago” que Oswald de Andrade lançara em 1928. Viveiros de Castro como que estende o projeto oswaldiano, essa recusa de modelos estéticos, éticos e políticos forjados pelo mundo ocidental-moderno, essa “revolução caraíba” capaz de reverter o vetor colonial e indigenizar nosso imaginário.

Lembremos que Oswald de Andrade tentou, ao longo de sua vida, transpor as idéias de seus manifestos – Poesia Pau-Brasil e Antropofagia – para ensaios com visadas mais propriamente fi-

losóficas. Buscou extrair de suas intuições poéticas conceitualizações filosóficas. Em 1951, aos 60 anos, ele redigiu o ensaio “A crise da filosofia messiânica”, em que defendia a reintegração da vida selvagem na civilização industrial e a emergência de um “homem novo”, o “homem natural tecnizado”. Valendo-se de textos marxistas, da psicanálise e também de obras antropológicas, propunha uma “concepção de mundo antropofágica” baseada na síntese dialética entre o mundo selvagem e o mundo civilizado, entre o popular e o erudito, entre a liberdade e a técnica, e que vai de encontro às filosofias e religiões da transcendência e às formas de organização sociopolítica baseadas no assim chamado “patriarcado”. Tais formulações teriam continuidade em um texto posterior, “A marcha das utopias”, publicado postumamente em 1966, no qual se pode observar um distanciamento em relação ao marxismo ortodoxo, sobretudo por conta da valorização do socialismo utópico e mesmo de um pensamento anarquista-libertário.

As fortes intuições contidas nos aforismos de ambos os manifestos não alcançaram nesses ensaios um sistema propriamente filosófico. Oswald manejava, ademais, conceitos antropológicos obsoletos e equivocados – por exemplo, o de “matriarcado”, como figura em Morgan e Bachofen –, importados de um conjunto de teorias evolucionistas, presas a projeções incessantes de noções ocidentais-modernas sobre o universo indígena. Embora tenha gerado *insights* instigantes, ao buscar transpor seus manifestos para teses acadêmicas, Oswald emaranhou-se num mar de teorias por vezes desconexas, distanciando-se cada vez mais de sua fonte de inspiração, o mundo tupi-guarani. Diferente de Mário de Andrade, que se entregou a veredas propriamente etnográficas e à pesquisa bibliográfica sobre populações ameríndias, estas ecoando em *Macunaíma*, Oswald manteve-se sob uma atitude contemplativa, mas sem jamais perder a sua “inconseqüência visionária” (uso

aqui a expressão de Viveiros de Castro em sua fala antropológica para a revista *Azougue*).

Com Viveiros de Castro vemos desenvolver-se as intuições poéticas do “Manifesto Antropófago”, bem como a transposição desse regime literário para um universo a um só tempo filosófico e antropológico, já que a filosofia em questão é, antes de tudo, a filosofia dos povos ameríndios, uma filosofia distante portanto dos cânones filosóficos. Não se trata aqui de insistir em uma filiação entre Viveiros de Castro e Oswald de Andrade. O primeiro não escreveu *Araweté, os deuses canibais*, nos anos 1980, para continuar o Manifesto; tampouco elaborou suas reflexões sobre o perspectivismo para corrigir os equívocos de “A crise da filosofia messiânica”. Entre o poeta paulistano e o antropólogo carioca é possível, sim, entrever mais uma dessas “alianças demoníacas”, que fazem florescer um parentesco de tipo rizomático. Viveiros de Castro e Oswald de Andrade encontram-se no registro antropológico. O ponto é que apenas o primeiro teve oportunidade de se defrontar diretamente com os antropófagos “em pessoa”, os “verdadeiros autores do conceito” de antropofagia, os povos tupi-guarani ou, de modo mais geral, os povos ameríndios.

Perspectivismo e multiplicidade autoral

Viveiros de Castro viveu com um povo tupi-guarani amazônico, os Araweté, e encontrou entre eles aproximações e afastamentos em relação aos Tupinambá da costa brasileira no tempo da Conquista, que levavam seus inimigos de guerra ao moqué. Foi então que pôde constatar que a antropofagia é, como já havia proposto Oswald de Andrade, debruçado na literatura informativa do século XVI, muito mais do que mera refeição cerimonial. Trata-se de uma metafísica que imputa um valor primordial à alteridade e, mais do que isso, que permite comutações de ponto de vista, entre eu e o inimigo, entre o humano e o não-humano.

Isso não seria um atributo exclusivo dos povos tupi-guarani, podendo ser reconhecido como um modo ameríndio de pensar e viver. Eis então o que foi chamado, a partir de um longo mergulho na bibliografia americanista, de perspectivismo ameríndio.

Perspectivismo é um conceito antropológico, parcialmente inspirado na filosofia de Gilles Deleuze e Felix Guattari, elaborado em um diálogo com Tania Stolze Lima – dedicada o estudo do conceito yudjá de ponto de vista –, e finalmente posto à prova por um exercício comparativo, tendo em vista um conjunto de etnografias americanistas. Mas o perspectivismo é um conceito antropológico, sobretudo porque é extraído de um conceito indígena, porque é “a antropologia indígena por excelência”. Antropologia baseada na idéia de que, antes de buscar uma reflexão sobre o outro, é preciso buscar a reflexão do outro e, então, experimentarmos-nos outros, sabendo que tais posições – eu e outro, sujeito e objeto, humano e não-humano – são instáveis, precárias e podem ser intercambiadas. As ontologias e epistemologias ameríndias incitam-nos, assim, a repensar as nossas próprias ontologias e epistemologias. Tarefa que não está jamais imune ao perigo já que submete nossas certezas ao risco. “Se tudo é humano, tudo é perigoso”, conclui Viveiros de Castro a respeito do perspectivismo na entrevista a J. C. Royoux, co-autor do projeto *Cosmograms*. Se todos os seres podem ser sujeitos, podem ocupar a posição de sujeito, já não é mais possível estabelecer um só mundo objetivo. Em vez de diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, diferentes mundos para o mesmo ponto de vista.

O perspectivismo ameríndio afeta então a antropologia, que se torna ela também perspectivista. A antropofagia invade então o pensamento domesticado, selvagizando-o. Que significaria uma antropologia a um só tempo perspectivista e antropofágica? Antes de tudo, o reconhecimento dos outros como antropólogos em potencial, o estabelecimento de uma

igualdade epistemológica entre nós e eles. Isso reenvia para a idéia de uma “antropologia simétrica”, como proposta por Bruno Latour. A “antropologia simétrica” permite não apenas tratar os modernos ou euroamericanos – cientistas, por exemplo – como nativos, mas também conceber todo nativo em sua capacidade de fabricar teorias sobre si e sobre outrem. Nativos e antropólogos ressurgem como posições precárias, reversíveis e intercambiáveis, assim como o são humanos e não-humanos para o perspectivismo ameríndio.

Inspirado nessa “antropologia simétrica” de Latour, na “antropologia reversa” de Roy Wagner, nas “experiências de pensamento” de Marilyn Strathern, Viveiros de Castro, agora em parceria com Marcio Goldman, retoma a forma do manifesto, pendurando na internet, em 2005, o “Manifesto Abaeté”. A palavra Abaeté revela nos dicionários diferentes origens, da expressão tupi *ava ete*, “homem honrado”, “gente de verdade”, até o verbo “abaetar” que, em Pernambuco, significa revoltar-se, indignar-se. Seja como for, a Rede Abaeté de Antropologia Simétrica, inaugurada por este manifesto, é sobretudo uma tentativa de romper o grande divisor entre a etnologia indígena e a antropologia das sociedades complexas, não para propor uma síntese dialética entre o selvagem e o moderno, como propôs Oswald de Andrade em sua incursão pela filosofia, mas para promover experiências de pensamento, para fazer dialogar saberes indígenas e euroamericanos, conferindo equidade epistemológica aos primeiros e revelando os aspectos “menores” nos segundos. É sobre este assunto que ambos, Viveiros de Castro e Goldman, discorrem na entrevista concedida a um coletivo de jovens antropólogos e publicada na revista *Cadernos de Campo*.

A melhor maneira de fazer funcionar essa rede, que promove discussões antropológicas para além do ambiente de especialização característico do cenário acadêmico atual, foi a criação, na internet, de uma página wiki, na qual é possível desenrolar

discussões e produzir textos coletivos. No sistema wiki, toda pessoa que acessa a página pode mudar o conteúdo do que lê, e todas as outras pessoas que têm acesso podem ver essas modificações. O wiki Abaeté (<http://abaete.wikia.com>) seguiu o exemplo do wiki Amazone (<http://amazone.wikia.com>), idealizado por Viveiros de Castro em 2004. Ali ele disponibilizou partes de um livro em preparação sobre o perspectivismo ameríndio sob a forma de um texto-piloto, “A onça e a diferença”. Seu objetivo era substituir o mar de citações, do qual é composto um texto, por um processo de autoria coletiva capaz de dar margem a uma obra aberta. Viveiros de Castro submeteu seu texto para que fosse continuado por outros, diluindo sua posição de autor na criação de um coletivo de autores, o Amazone. O mesmo se passa com Abaeté, o coletivo de autores do texto-piloto “Simetria, reversibilidade e reflexividade”, no qual lemos que estamos diante de um “objeto discursivo em situação de interpolação, enunciado por uma multiplicidade autoral antes que por autores múltiplos”. O diálogo que, numa entrevista substitui o monólogo, explode aqui nessa experiência de dissolução das fronteiras entre os interlocutores. (Tal experiência é discutida no único texto monológico inserido nesta coletânea, justamente sobre o projeto Amazone.)

Vemos então a transposição da antropofagia para o processo de produção do texto (e do autor do texto) e sua aliança com a tecnologia. Amazone e Abaeté revelam-se, nesse sentido, uma máquina antropofágica, um coletivo sempre por fazer e sem término possível, visto que mantido pela incessante aliança entre autores, que não deixa de ser um saque sucessivo de idéias. A valorização da rede em detrimento do grupo, da multiplicidade autoral em detrimento do *copyright* sinaliza essa apropriação de ferramentas modernas e essa contaminação dos modos de produção de textos e conhecimentos pelos modos indígenas ou minoritários. Isso tudo, é claro, revela o seu potencial político.

Brasil em fuga

Há um outro eco de Oswald de Andrade que aparece nas entrevistas aqui reunidas. Este diz respeito ao Brasil. “Nunca fomos catequizados”, ressoa o Manifesto, e no entanto explodiram tantas interpretações do Brasil que alegam justamente o contrário, qual seja, que vivemos constantemente o drama da aclimação de modelos importados, “fora do lugar”, a tragédia de uma modernização improvável ou, na melhor das hipóteses, uma mestiçagem que muitas vezes rima mulatez com embranquecimento. Viveiros de Castro afirma nas primeiras entrevistas que, descontente com essas interpretações, resolveu fugir do Brasil e buscar o seu negativo no mundo ameríndio. Fugir ainda no sentido deleuziano da palavra, ou seja, recusar um modelo homogêneo e unívoco de Brasil para encontrar um Brasil “menor” e múltiplo. Fugir para encontrar populações que apesar de viverem *no* Brasil, vivem a seu modo; que embora situadas *no* Brasil, situam o Brasil no seu pensamento e na sua experiência. Devoram, pois, o Brasil.

Viveiros de Castro retorna, também a seu modo, ao Brasil, desta vez o “país da Cobra Grande”, pleno de cromatismos, que se redescobre indígena, que se descobre outro. Se o Brasil foi desindigenizado em suas interpretações mais célebres, se seus habitantes indígenas foram por longo período condenados ao desaparecimento, esse movimento passa a conhecer nos últimos tempos o seu revés. Na entrevista ao *Povos Indígenas no Brasil 2001-2005*, compêndio do Instituto Socioambiental, Viveiros de Castro ressalta que o Brasil está se reindigenizando, ou melhor, a sua porção indígena – porção minoritária – está deixando o fundo para compor a figura. E isso não apenas porque ser índio pode ser um bom negócio, tendo em vista a atual explosão das etnogêneses, das lutas pela terra, do mercado de projetos e dos novos culturalismos, mas sobretudo porque o que já era indígena e permanecia encoberto por um verniz cristão e

moderno passa agora a se manifestar sem pudor, com mais orgulho. E nesse movimento de “desenvernizamento” é toda a sociedade brasileira que se descobre indígena. Afinal, provoca o entrevistado, “no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”.

Essa reindigenização do país, que não deixa de ser uma descolonização de nosso imaginário, inverte a direção do processo de transfiguração étnica vislumbrada por Darcy Ribeiro, esse autor talvez menor no quadro das grandes interpretações do Brasil, mas que soube crucialmente divisar a maloca indígena no fundo da paisagem da “casa grande e senzala”. Viveiros de Castro não hesita em falar de uma “retransfiguração étnica” e, apoiado em “Meu Tio, o Iauaretê”, conto de Guimarães Rosa, lido como uma transformação do “Manifesto Antropofágico”, entrevê o paralelismo entre o devir-animal de um índio – esse lugar-comum do perspectivismo – e o devir-índio de um sertanejo – esse aspecto escamoteado da brasilidade. Coube a Darcy Ribeiro atentar para a metamorfose inelutável de tal e tal índio em índio genérico, e deste em bugre, “brasileiro que nem nós”. Agora é a vez de atentar para o reverso de tudo isso, a metamorfose irresistível do bugre e do índio genérico no tal índio de tal lugar, que fala tal língua (mesmo que ela tenha de ser ensinada por um professor branco) e que já não quer ser definido como tal por tal antropólogo ou tal órgão tutelar.

Reindigenização do Brasil. Projeto político ou mera utopia? Até que ponto é possível ser otimista, tendo em vista uma conjuntura que transforma a cultura em mercadoria, a liberdade em “direito”, o conhecimento em propriedade? São esses os temas que encerram a última entrevista, toda ela voltada para a relação entre antropologia e política (ambas tomadas no mais do termo). Oswaldianamente, talvez fosse preciso entender que um projeto político não pode prescindir da utopia, assim como os fatos não podem prescindir da poesia. A única resposta é que não há respostas fáceis. E o importante não é responder as ques-

tões, é sair delas. O antropólogo, sustenta Viveiros de Castro, não é um engenheiro social, tampouco um arquiteto de identidades, o que ele pode e deve fazer é emprestar a sua imaginação para a semeadura de novos possíveis; e essa sua imaginação se alimenta da imaginação de Outrem. Reside aí seu potencial descolonizador, subversivo.



Advertência

POR EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Advertência

Com a possível exceção de alguns poemas e de certas equações matemáticas, não há praticamente nenhum texto que não possa ser reescrito para melhor. (Ou, é claro, para pior.) Toda oportunidade de republicação provoca à revisão, mais ou menos drástica conforme o juízo que se tem sobre a qualidade da obra que se viu assim contemplada. A única desculpa convincente que tem um autor vivo para “não mexer em nada” é a vontade de não se mexer ele mesmo: a preguiça, disposição, de resto, respeitabilíssima. A menos que o dito autor esteja sinceramente satisfeito com o que fez, ou que já se pense como tendo entrado para a história.

No meu caso, nem uma coisa, nem outra. Sequer a preguiça conseguiu me convencer. Os textos que se seguem são entrevistas, o gênero menos poético ou matemático que se possa imaginar. Nenhuma forma compele mais aquele que vê suas palavras publicadas à reformulação que a entrevista. Aproveitei a

deixa — no caso, o convite e a anuência de Sergio Cohn — para forjar estas *entre(re)vistas*, textos por assim dizer fictícios, várias vezes desprovidos de qualquer valor documental: eles são versões modificadas de entrevistas que, em suas versões originais publicadas, já eram o resultado de uma edição (de minha parte) de transcritos brutos (ou pré-editados pelo entrevistador) de gravações que, por sua vez... O leitor vê onde quero chegar.

As presentes *entre(re)vistas* são, assim, essencialmente artigos acadêmicos em formato dialógico e em linguagem um pouco mais relaxada que a de praxe. É claro que semelhante reestipulação da natureza dos textos aqui reunidos não deixa de ser uma manobra ligeiramente desonesta, de certo modo injusta com os entrevistadores, que tiveram suas perguntas mantidas como no original (ou quase!) ao passo que as respostas tornaram-se aquelas que eu daria hoje. Mas afinal, as circunstâncias de origem dos textos não eram as de um interrogatório policial, de uma apuração jornalística ou de um debate político-intelectual, e sim as de simples contextos de incitação à reflexão. Nenhuma razão portanto para eu ser fiel ao que quer que fosse, exceto ao que penso agora. E aliás, a quem interessaria uma informação fiel sobre meu estado mental de outrora? Não a mim, sobretudo.

Gostaria de registrar meus mais sinceros agradecimentos aos colegas que tiveram o interesse e a paciência de me acompanhar co-autoralmente nestas *entre(re)vistas*, especialmente a Renato Sztutman – um deles –, pela revisão da revisão da revisão, e a apresentação e a Marcio Goldman, que gentilmente concordou em publicar aqui uma entrevista que “assinamos” juntos, onde sua participação parece-me bem mais importante que a minha.

Eduardo Viveiros de Castro
Rio de Janeiro, 11 de março de 2008

**“O chocalho do xamã
é um acelerador de partículas”**

POR RENATO SZTUTMAN, SILVANA NASCIMENTO
E STELIO MARRAS ²

“O chocalho do xamã é um acelerador de partículas”

POR RENATO SZTUTMAN, SILVANA NASCIMENTO
E STELIO MARRAS

Publicado originalmente na
na revista *Sexta-feira*
número 4 - Corpo, em 1999.

Qual era o seu ideal de antropologia quando você começou a estudar as sociedades indígenas?

Eu queria fazer uma etnografia “clássica” de um grupo indígena. Meu problema era entender aquelas sociedades em seus próprios termos, ou seja, em relação às suas próprias relações, o que obviamente inclui suas relações com a alteridade social, étnica, cosmológica...

Acho que existem dois grandes paradigmas que orientam a etnologia brasileira. De um lado, a imagem antropológica da “Sociedade Primitiva”; de outro, a tradição derivada de uma “Teoria do Brasil”, de que a obra de Darcy Ribeiro é talvez o melhor exemplo. O título de um livro de Roberto Cardoso de Oliveira, *A sociologia do Brasil indígena*, é expressivo dessa segunda orientação: o foco é o Brasil, os índios são interessantes em relação

ao Brasil, na medida em que são parte do Brasil. Nada a objetar, tal sociologia do Brasil indígena é uma empresa altamente respeitável, que resultou em trabalhos extremamente importantes. Mas essa não era a minha praia. A minha praia, ou campo, ou mato, era a mal-chamada “sociedade primitiva”, meu foco eram as sociedades indígenas, não o “Brasil”: o que me interessava eram as sociologias indígenas. A minha praia eram as antropologias de Lévi-Strauss, de Pierre Clastres, e também as antropologias de Malinowski, de Evans-Pritchard...

Em que pé estavam os estudos sobre a Amazônia indígena na época de suas primeiras investigações etnológicas?

Convém lembrar que boa parte daquela Amazônia que veio a ser estudada nos anos 1970 não existia do ponto de vista geopolítico, tendo sido incorporada à sociedade nacional a partir do *boom* desenvolvimentista iniciado na década. Não era a Amazônia, mas o Brasil Central que estava então na berlinda, graças aos trabalhos de Curt Nimuendaju da década de 30 e 40, que tinham sido recebidos com grande interesse por Robert Lowie e Claude Lévi-Strauss. Este último – estava-se no apogeu do estruturalismo, nas décadas de 1960 e 1970 – colocou o Brasil Central na pauta teórica da antropologia. O grupo que estudou o Brasil Central, ligado a David Maybury-Lewis, foi o que teve o maior número de pessoas trabalhando coordenadamente em uma mesma área cultural da América do Sul; uma área, aliás, situada inteiramente em território brasileiro. Quando eu era estudante, na década de 1970, a impressão que se tinha era que a única coisa interessante que restava em etnologia indígena era o Brasil Central. Eu não tinha nem muita clareza de que a Amazônia existisse como possibilidade de trabalho. Em parte, porque estava lendo maciçamente teses e livros dos meus professores e associados deles, que eram todos sobre grupos Jê, Bororo e tal. Todo o meu trabalho posterior foi muito marcado por um “es-

crever contra” a etnologia centro-brasileira – “contra” não no sentido polêmico ou crítico, mas contra como um “a partir de”, como figura que se desenha contra, isto é, *sobre*, um fundo: contra a paisagem em que se deu minha formação.

O que mais o impressionou no campo com os Yawalapití do Alto Xingu, então sua primeira experiência de pesquisa em uma sociedade indígena?

A primeira coisa que me chamou a atenção, no Xingu, foi que aquele sistema social era muito diferente dos regimes do Brasil Central. Uma preocupação que me acompanha desde então tem sido a de como descrever uma forma social que não tenha como esqueleto institucional qualquer espécie de dispositivo dualista, considerando-se que minha imagem básica de sociedade indígena era a de uma sociedade com metades etc. Aquele era um tempo em que as chamadas oposições binárias eram vistas como a grande chave de interpretação de qualquer sistema de pensamento e ação indígenas. Ficou claro para mim que o que acontecia no Xingu não podia ser reduzido à oposição, tão durkheimiana – ou para dizermos de uma vez: tão metafísica –, entre o físico e o moral, o natural e o cultural, o biológico e o sociológico. Ao contrário, havia uma espécie de estranha interação, algo como uma “entre-indeterminação” entre essas dimensões muito mais complexa do que sonhavam os nossos dualismos.

O que me chamou exemplarmente a atenção foi o complexo da reclusão pubertária do Alto Xingu, em que os jovens têm o corpo literalmente fabricado, *imaginado* por meio de remédios, de infusões e de certas técnicas mais “invasivas” como a escarificação. Em suma, tudo aquilo me parecia um signo de que não havia distinção entre o corporal e o social: o corporal era social e o social era corporal. Portanto, tratava-se de algo diferente das oposições familiares entre cultura e natureza, cen-

tro e periferia, interior e exterior, ego e inimigo. Minha pesquisa com os Yawalapíti foi um tipo de indagação sobre estas questões, embora eu estivesse fazendo muito mais um aquecimento etnológico do que uma pesquisa nos conformes.³

Como o tema do corpo surgiu como questão teórica fundamental nos seus estudos iniciais?

Quando eu cheguei no Xingu, estava com os dois pés plantados em nossa comum tradição de pensamento (reforçada por minha educação jesuítica), que ensinava que o corpo era/ é uma coisa *insignificante*, em todos os sentidos desta palavra. No Xingu, ao contrário, a maioria das coisas que consideramos como mentais, abstratas, achavam-se escritas concretamente no corpo. O antropólogo que primeiro efetivamente tematizou a questão da corporalidade na América do Sul foi Lévi-Strauss, nas *Mitológicas*, uma obra monumental sobre a “lógica das qualidades sensíveis”, qualidades do mundo apreendidas no corpo ou/e pelo corpo: cheiros, gostos, cores, texturas, propriedades sensoriais e sensíveis. Ele ali demonstrava como era possível a um pensamento articular proposições complexas sobre a realidade a partir de categorias da experiência concreta.

Em 1981 você conheceu os Araweté do Pará, com os quais realizou sua pesquisa de campo mais longa. O que mais te atraiu em começar uma pesquisa com esse grupo Tupi-Guarani contemporâneo, parentes (distantes) dos Tupinambá, famosos pelas suas práticas antropofágicas?

Os Tupi, quando comecei a estudar antropologia, eram vistos meio como se fossem povos do passado, extintos ou “aculturados”; era como se não se houvesse mais o que se fazer em termos de pesquisa etnológica junto a eles, que não fosse reconstrução histórica ou sociologia da “transfiguração étnica”. Só que, na década de 70, com a abertura da Transamazônica,

alguns grupos tupi-guarani “isolados” do Pará foram “contatados”: Asuriní, Araweté, Parakanã... Obviamente, o que chamava a atenção no material tupi-guarani clássico era o famoso canibalismo guerreiro tupinambá, mas eu não tinha a menor idéia de que fosse encontrar algo do gênero entre os Araweté. Estava indo para os Araweté porque queria trabalhar junto a um grupo pequeno, e não estudado. Por acaso, aquele grupo era tupi.

A pesquisa entre os Araweté foi complicada, porque eles tinham cinco anos de “contato”, e cinco anos é muito pouco. O grupo ainda está desorientado, ainda está administrando a revolução social, cosmológica, e mais que tudo, a catástrofe demográfica, desencadeada pelo “contato”. Eles eram “selvagens” para valer, uma gente dramática e enigmática, ao mesmo tempo gentil e brusca, sutil e exuberante; eram muito diferentes dos povos do Alto Xingu, que me haviam impressionado pela etiqueta, o refinamento, a compostura quase solene.

Então, como foi sua primeira experiência de contato com os Araweté?

Eles estavam elaborando a experiência deles conosco. Testavam todos os modos possíveis. Não sabiam ainda muito bem o que eles iriam fazer com aqueles caras, os brancos. Eu fui uma das primeiras cobaias deles. Tentaram comigo vários métodos, digamos assim, de administração da alteridade. Então foi uma pesquisa psicologicamente complexa, mas me dei muito bem com eles.

Eles não tentaram te afogar, como faziam os Tupinambá com os portugueses no século XVI?

Não, não me afogaram, pelo menos não daquele jeito pois acho que vocês estão se referindo a outra coisa, à anedota de Lévi-Strauss sobre os espanhóis e os índios das Antilhas⁴. Em-

bora para eles eu sempre tenha sido uma espécie de enigma; impressão, aliás, recíproca. A pesquisa toda foi contrapontuada pela investigação indígena de minha “natureza”. Claro que eles já conheciam branco desde muitos anos antes do contato oficial. Os Araweté são uma daquelas sociedades que devem ter tido vários encontros mais ou menos esporádicos com brancos nos últimos séculos, se é que eles não são remanescentes de grupos tupi que tiveram contato direto com missões cristãs ou coisa parecida. Eles esqueceram muita coisa, mas nem tudo. Você percebe que eles sabem muito mais sobre a gente do que aparentam (ou fingem) saber.

A pesquisa interessava a eles, porque, como eu não tinha uma grande questão teórica a me guiar desde o início, segui os interesses dialógicos dos Araweté. Não tinha questão, então tive de ir acompanhando o que interessava a eles e o que eu conseguia entender, quer dizer, flutuei inteiramente ao sabor da corrente de nossa interação.

De que modo a experiência com os Araweté inspirou a elaboração da noção de “perspectivismo ameríndio”?

Meu livro sobre os Araweté está cheio de referências a um perspectivismo, a esse processo de pôr-se (ou achar-se posto) no lugar do outro, que me apareceu, inicialmente, no contexto da visão que os humanos têm dos *Mai*, os espíritos celestes, e reciprocamente. Propus, a partir dali, que o canibalismo tupi-guarani poderia em geral ser interpretado como um processo em que se assume a posição do inimigo. Mas este era um perspectivismo ainda meu, o conceito era meu e não dos índios. Está lá, mas sou eu quem formula: o canibalismo tem a ver com a comutação de perspectivas etc.

Uns dez anos mais tarde, Tânia Stolze Lima, (então) minha orientanda e (sempre) amiga, começava a escrever sua tese sobre os Juruna, a qual desembocava em uma extensa discussão

sobre o relativismo juruna. Foi o diálogo com Tânia que me fez voltar a pensar na questão do perspectivismo (ou a pensar em minhas questões em termos de um conceito de perspectivismo). A tese de Tânia resultou em um trabalho esplêndido, uma das etnografias mais originais do pensamento indígena até agora produzidas em nossa disciplina.

Enfim, lá pelos idos de 1994-95, Tânia e eu passamos a conversar sistematicamente sobre o material que ela estava analisando. Foi então que começamos a definir esse complexo conceitual do perspectivismo, a concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, e que vêem a realidade diferentemente dos seres humanos.

Como foi possível passar das manifestações particulares registradas por essas etnografias recentes à construção de um modelo genérico o “perspectivismo ameríndio”?

Tal generalização é de minha exclusiva irresponsabilidade: Tânia não tem culpa de nada aqui. Meu interesse era identificar em diversas culturas indígenas elementos que me permitissem construir um “modelo”, ideal em certo sentido, no qual o contraste com o naturalismo característico da modernidade européia ficasse bem evidente. Obviamente, esse modelo se afasta mais ou menos de todas as realidades etnográficas que o inspiraram. Por exemplo, os Araweté não formulam a idéia, tanto quanto eu saiba, de que certas espécies animais vêem o mundo de um jeito diferente do nosso. Seja como for, o fenômeno que Tânia encontrou entre os Juruna (seria mais correto dizer: a fenomenologia *dos* Juruna que Tânia soube captar) era muito comum na Amazônia, embora a imensa maioria dos etnógrafos não tivesse tirado grandes conseqüências dele.

Eu tinha a impressão de que se podia divisar uma vasta paisagem, não apenas amazônica, mas panamericana, onde se as-

sociavam o xamanismo e o perspectivismo. Era possível perceber também que o tema mítico da separação entre humanos e não-humanos, isto é, entre “cultura” e “natureza”, para usarmos o jargão consagrado, não significava, no caso indígena, a mesma coisa que em nossa mitologia evolucionista. A proposição presente nos mitos indígenas é: os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, a humanidade é o fundo comum da humanidade e da animalidade. Em nossa mitologia é o contrário: os humanos éramos animais e “deixamos” de sê-lo, com a emergência da cultura etc. Para nós, a condição genérica é a animalidade: “todo mundo” é animal, só que alguns (seres, espécies) são mais animais que os outros: nós, os humanos, certamente somos os menos animais de todos e “esse é o ponto”, como se diz em inglês. Nas mitologias indígenas, muito ao contrário, todo mundo é humano, apenas alguns desses humanos são menos humanos que os outros. Vários animais são muito distantes dos humanos, mas são todos ou quase todos, na origem, humanos ou humanóides, antropomorfos ou, sobretudo, “antropológicos” isto é, comunicam-se com(o) os humanos. Tudo isso vai ao encontro da atitude que se costuma chamar de “animismo”, a pressuposição ou intuição pré-conceitual (o plano de imanência, diria Deleuze) de que o fundo universal da realidade é o espírito.

Você poderia nos dar um exemplo de como opera esse pensamento perspectivista na vida cotidiana de grupos indígenas?

Um exemplo mostra bem a atualidade e a pregnância do motivo perspectivista. Lá por 1996, o filho de Raoni, líder dos Kayapó Mentuktire, morreu, creio que na aldeia dos Kamayurá do Alto Xingu, onde ele se encontrava em tratamento xamanístico. Tinha sido enviado pela família para ser tratado pelos xamãs de lá. Esse rapaz morreu, segundo os médicos brancos, de um ataque epilético. Bem, durante uma crise, algum tempo antes, ele havia matado dois índios (não me recordo se

em sua própria aldeia, onde tinha ido passar um tempo entre as diversas fases da cura xamanística, ou na aldeia kamayurá mesmo). Não demorou muito, ele mesmo morreu. A morte desse rapaz entre os Kamayurá virou notícia na *Folha de São Paulo*, que publicou uma reportagem sobre o clima de tensão intergrupal suscitado pelo evento, com os Kayapó acusando os Kamayurá de feitiçaria. Parece que se começou mesmo a falar em guerra entre os dois grupos; foi isso que começou uma paranóia generalizada. A *Folha*, tendo sabido disso (sabe-se lá como), mandou um repórter ao Xingu e fez uma matéria.

Poucas semanas depois, Megaron, mentuktire que era então o Diretor do Parque do Xingu (e sobrinho uterino do Raoni), resolveu escrever uma carta para a *Folha* dizendo que não era nada daquilo que o repórter havia contado, e que os Kamayurá eram feiticeiros mesmo...

Acho fascinante isso de acusações de feitiçaria entre grupos indígenas no Xingu sendo ventiladas em cartas à redação da *Folha*, esse jornal tão fascinado pelo que há de mais moderno. Penso que essas coisas de mudança, de modernização, de pós-modernização, de globalização, não querem dizer que os índios estejam “virando brancos” e que não haja mais descontinuidades entre os mundos indígenas e o “mundo global” (que talvez fosse melhor chamar, por ora, de “mundo dos Estados Unidos”). As diferenças não acabaram, o que é acontece é que agora elas se tornam comensuráveis, coabitam no mesmo espaço: elas na verdade aumentaram seu potencial diferenciante. No mesmo jornal você pode ler as platitudes acacias do Sarney, a solécia de um mega-empresário discorrendo sobre as propriedades miraculosas da privatização, um cientista tentando explicar o *Big Bang* ao povo – e Megaron acusando os Kamayurá de feitiçaria! Tudo no mesmo plano, na mesma *Folha*. Bruno Latour, em seu *Jamais fomos modernos*, insiste com muita pertinência sobre esse fenômeno.

Pois bem. Megaron argumentava, em sua carta: “O rapaz morreu porque foi enfeitiçado pelos Kamayurá. É verdade que ele matou duas pessoas antes de morrer, mas isso foi porque ele achou que estava matando animais; os pajés kamayurá deram um cigarro para ele e ele achou que estava matando bicho. Quando voltou a si, viu que eles eram humanos e ficou muito triste.” Esta é uma explicação que recorre ao argumento perspectivista, essa coisa de ver gente como animal. Pois acontece que, se uma pessoa começa a ver outros seres humanos como não-humanos, é porque *ela* na verdade já não é mais humana: isso significa que ela está muito doente, “virando outra”, e precisa de tratamento xamanístico. Megaron diz, entretanto: foram os xamãs kamayurá que enfeitiçaram o rapaz e o desumanizaram, fazendo-o ver os humanos como bichos, isto é, fazendo-o comportar-se ele mesmo como se fora um bicho feroz. Pois uma das “teses” do perspectivismo é que os animais não nos vêem como humanos, mas sim como animais (por outro lado, eles não *se* vêem como animais, mas como nós *nos* vemos, isto é, como humanos).

Eis assim que o perspectivismo não só está bem vivo, como pode ser utilizado em palpitantes argumentos políticos.

Em que medida esse modelo perspectivista pode ser estendido para todos os grupos ameríndios, mesmo tendo em vista as profundas diferenças entre eles? Como falar, por exemplo, em perspectivismo entre populações Jê que não têm no xamanismo uma prática corrente?

Acabamos justamente de ver um membro de um grupo Jê, os Mentuktire, recorrendo a um argumento desse tipo! De qualquer modo, mesmo que entre os povos centro-brasileiros não se diga, em geral, que os animais atuais são humanos, ou que cada animal vê as coisas de um certo jeito etc. (a etnografia jê é, a esse respeito, aparentemente menos rica que outras), a mito-

logia desses povos, como a de todos os ameríndios, afirma que, no começo dos tempos, animais e humanos eram uma coisa só (melhor dizendo, uma “coisa só” múltipla: contínua e heterogênea ao mesmo tempo), e que os animais são ex-humanos, não que os humanos são ex-animais. Tal humanidade pretérita dos animais nunca é esquecida, porque ela nunca foi totalmente dissipada, ela permanece lá como um inquietante potencial – justo como nossa animalidade “passada” permanece pulsando sob as camadas de verniz civilizador. Além disso, não é preciso ter xamãs para se viver em uma cosmologia xamanística. (Os Mentuktire, recorde-se, estavam usando os xamãs dos Kamayurá.)

A idéia de que os animais são gente, comum a muitas cosmologias indígenas (talvez não a todas, pelo menos se a idéia é colocada nestes termos assim simplistas), não significa que esses índios estejam afirmando que os animais são “gente como a gente”. Todo mundo em seu juízo perfeito, e o dos índios é tão ou mais perfeito que o nosso, “sabe” que bicho é bicho, gente é gente; como diz Derrida em algum lugar, até os bichos sabem disso. Mas sob certos pontos de vista, em determinados contextos, faz todo o sentido, para os índios, dizer que alguns animais são gente. O que significa isto? Quando você encontra numa etnografia uma afirmação do tipo “Os Fulanos dizem que as onças são gente”, é preciso ter claro que a proposição “as onças são gente” não é idêntica a uma proposição trivial ou analítica do tipo “as piranhas são peixes” (isto é, “piranha” é o nome de um tipo de peixe). As onças são gente, mas são também onças, enquanto as piranhas não são peixes mas também piranhas... As onças são onças mesmo, mas têm um lado oculto que é humano. Ao contrário, quando você diz “as piranhas são peixes” não está dizendo que elas têm um lado oculto que é peixe. Quando os índios dizem que “as onças são gente”, isto nos diz algo sobre o conceito de onça e também sobre o conceito de “gente”.

O perspectivismo não é uma fórmula de relativismo. Seria um relativismo, por exemplo, se os índios dissessem que para os porcos todas as outras espécies são no fundo porcos embora pareçam humanos, onças, jacarés. Não é isso que os índios estão dizendo. Eles dizem que os porcos no fundo são humanos; os porcos não acham que os humanos no fundo sejam porcos.

As onças são gente porque, ao mesmo tempo, a oncidade é uma potencialidade das gentes, e em particular da gente humana.

E, aliás, não devemos estranhar tanto assim uma idéia como “os animais são gente”. Há vários contextos importantes em nossa cultura nos quais a proposição inversa, “os seres humanos são animais”, é vista como perfeitamente evidente. Não é isto que dizemos ou supomos, quando falamos do ponto de vista da medicina, da biologia, da zoologia etc.? E, entretanto, considerar que os humanos são animais não nos leva necessariamente a tratar seu vizinho ou colega como trataríamos um boi, um badejo, um urubu, um jacaré. Do mesmo modo, achar que as onças são gente não significa que se um índio encontra uma onça no mato ele vai necessariamente tratá-la como ele trata seu cunhado humano. Tudo depende de como a onça o trate... E o cunhado...

O que você quer dizer exatamente quando afirma que o perspectivismo não é um relativismo?

Foi no diálogo com Tânia que a questão surgiu, de que o perspectivismo ameríndio teria algo a ver com o relativismo ocidental, que ele seria uma espécie de relativismo. Eu achava que não era relativismo, e sim outra coisa. O perspectivismo não é uma forma de relativismo. Seria um relativismo, por exemplo, se os índios dissessem, o que eles não fazem, que para os porcos todas as outras espécies são no fundo porcos embora pareçam humanos, onças, jacarés etc. Não é isso que os índios estão dizendo. Eles dizem que os porcos no fundo são humanos; os porcos não acham que os humanos no fundo sejam porcos. Quando eu digo que o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência quero dizer que todo animal, toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – inclusive nós.

Como bom estruturalista, o que você pensa dos caminhos trilhados pela antropologia pós-Lévi-Strauss?

Minha impressão é que o estruturalismo foi o último grande esforço feito pela antropologia para encontrar, como haviam tentado várias outras correntes antes dele, uma mediação entre o universal e o particular, o estrutural e o histórico. Hoje você vê uma divergência cada vez maior dessas duas perspectivas, elas parecem em risco de se tornar incomunicáveis. É como se a herança da antropologia clássica tivesse sido dividida ao meio (mas, como se sabe, nunca se divide nada exatamente ao meio): os universais foram incorporados pela psicologia; os particulares, pela história. Como se a antropologia não pudesse pretender hoje ser mais que uma soma contingente de psicologia e história, como se ela já não tivesse mais um objeto próprio. Com isso se perde, ao meu ver, a dimensão própria de realidade do objeto antropológico: uma realidade coletiva, isto é, relacional, e que possui uma propensão à estabilidade transcontextual da forma (ou que manifesta a transformabilidade contínua das relações, o que é a mesma coisa dita de um modo mais enrolado). E isso me parece uma coisa que é preciso recuperar. Acredito que a antropologia deva escapar da divisão para reivindicar com veemência seu direito indiviso ao “mundo do meio”, o mundo das relações sociais.

Tendo em vista esta especificidade, como você pensa a diferença entre a antropologia e a sociologia?

A antropologia é o estudo das relações sociais de um ponto de vista que não se acha deliberadamente dominado pela experiência e a doutrina ocidentais das relações sociais. Ela tenta pensar a vida social sem se apoiar exclusivamente nessa herança cultural. Se vocês quiserem, a antropologia se distingue na medida em que ela *presta atenção* ao que as outras sociedades têm a dizer sobre as relações sociais, e não, simplesmente, parte

do que a nossa tem a dizer e tenta ver como é que isso que dizemos aqui funciona lá. Trata-se de tentar dialogar para valer, tratar as outras culturas não como objetos da nossa teoria das relações sociais, mas como possíveis interlocutores de uma teoria mais geral das relações sociais. Para mim, se há alguma diferença entre antropologia e sociologia, seria essa: o objeto do discurso antropológico tende a estar no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso.

Como é possível para a antropologia escapar do objetivismo hegemônico no pensamento ocidental, esse pensamento domesticado?

Os modernos sabemos, os que leram Kant sabem – e todos lemos –, que o ato de conhecer é constitutivo do objeto de conhecimento. Mas nosso ideal de Ciência guia-se precisamente pelo valor da objetividade: devemos ser capazes de especificar a parte subjetiva que entra na visão do objeto, e de não confundir isso com a coisa em si. Conhecer, para nós, é dessubjetivar tanto quanto possível. Você conhece algo bem quando é capaz de vê-lo de fora, como um “objeto”. Isto inclui o “sujeito”: a psicanálise é uma espécie de caso-limite desse ideal ocidental de objetivação máxima, aplicado à própria subjetividade. Conforme nossa vulgata epistêmica, consta que a Ciência será um dia capaz de descrever todo o real em uma linguagem integralmente objetiva, sem resto. Ou seja, para nós a boa interpretação do real é aquela na qual é-se capaz de reduzir a intencionalidade do objeto a zero. Do objeto e do ambiente: o controle da “intencionalidade ambiente” é crucial.

Sabemos que as ciências sociais, na ideologia oficial, são ciências provisórias, precárias, de segunda classe. Toda ciência deve se mirar no espelho da física. Isso significa guiar-se pela pressuposição de que quanto menos intencionalidade se atribui ao objeto, mais se o conhece. Quanto mais se é capaz de

interpretar o comportamento humano (ou animal) em termos, digamos, de estados energéticos de uma rede neuronal, e não em termos de crenças, desejos, intenções, mais se está *conhecendo* o comportamento. Ou seja, quanto mais eu desanimizo o mundo, mais eu o conheço. Conhecer é desanimizar, retirar subjetividade do mundo, e idealmente até de si mesmo. Na verdade, para o materialismo científico oficial, nós ainda somos animistas, porque achamos que os seres humanos têm alma. Já não somos tão animistas quanto os índios, que acham que os animais, as plantas, quicá as pedras, também têm. Mas se continuarmos progredindo, seremos capazes de chegar a um mundo em que “não precisaremos mais desta hipótese”, sequer para os seres humanos. Tudo poderá ser descrito sob a linguagem da atitude física, e não mais da atitude intencional. Esta é a ideologia corrente, que está na universidade, que está no CNPQ, que está na velha distinção entre ciências humanas e ciências naturais, que está na distribuição diferencial de verbas e de prestígio. Não estou dizendo que esse seja o único modelo vigente em nossa sociedade. É claro que não é. Mas é o modelo dominante.

Em contrapartida ao esquema ocidental, o que move as epistemologias indígenas?

Eu diria que o que move o pensamento dos xamãs, que são os cientistas de lá, é o contrário. Conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo. Quanto mais sou capaz de atribuir intencionalidade a um objeto, mais o conheço. O “bom conhecimento” é aquele capaz de interpretar todos os eventos do mundo como se fossem ações, como se fossem resultados de algum tipo de intencionalidade. (Note-se que, se todo evento é uma ação, de alguém, todo objeto é um artefato, para alguém.) Para nós, explicar é reduzir a intencionalidade do conhecido.

Para eles, explicar é aprofundar a intencionalidade do conhecido, isto é, determinar o “objeto” de conhecimento como um “sujeito”.

Até no nosso senso comum esse modelo é dominante...

Exatamente. “Sejamos objetivos.” Sejamos objetivos? – Não! Sejamos subjetivos, diria um xamã, ou não vamos entender nada. Bem, esses respectivos ideais epistemológicos implicam ganhos e perdas, cada um de seu lado. Há certos ganhos em subjetivar “tudo” o que nos passa à frente, como há perdas certas. Essas são escolhas culturais básicas.

Que lugares sobriariam na nossa sociedade para um conhecimento menos objetivo e mais intencional?

Você tem uma série de ideais alternativos, é claro, mas são casos evidentemente dominados, subalternos, ou então válidos apenas para dimensões bem circunscritas, reduzidas, do real, que se vê ontologicamente dualizado: ninguém prega, ou pelo menos ninguém leva muito a sério se alguma vez alguém o pregou, que a *Verstehen*, a compreensão intersubjetiva, deva incluir as plantas, as pedras, as moléculas ou os quarks... Isto não seria científico. Aquele ideal de subjetividade que penso ser constitutivo do xamanismo como epistemologia indígena, encontra-se, em nossa civilização, encerrado no que Lévi-Strauss chamava de parque natural ou reserva ecológica dentro dos domínios do pensamento domesticado: a arte. No caso do Ocidente, é como se o pensamento selvagem tivesse sido oficialmente confinado à prisão de luxo que é o mundo da arte; fora dali ele seria clandestino ou “alternativo”. Para nós, a arte é um contexto de fantasia, nos múltiplos (inclusive pejorativos) sentidos que poderia ter a expressão: o artista, o inconsciente, o sonho, as emoções, a estética... A arte é uma “experiência” apenas no sentido metafórico. Ela pode até ser emocionalmente superior, mas

não é epistemologicamente superior a nada, sequer ao “senso prático” cotidiano. Epistemologicamente superior é o conhecimento científico: é ele quem manda. A arte não é ciência e estamos conversados. É justamente essa distinção que parece não fazer nenhum sentido no que eu estou chamando de epistemologia xamânica, que é uma epistemologia estética. Ou estético-política, na medida em que ela procede por atribuição de subjetividade ou “agência” às chamadas coisas. Uma escultura talvez seja a metáfora material mais evidente desse processo de subjetivação do objeto. O que o xamã está fazendo é um pouco isso: esculpindo sujeitos nas pedras, esculpindo conceitualmente uma forma humana, isto é, subtraindo da pedra tudo aquilo que não deixava ver a “forma” humana ali contida. Os filósofos costumam usar a palavra “antropomorfismo” como censura. Eu, ao contrário, acho o antropomorfismo um gesto intelectual fascinante.

Como você vê os estudos atuais em antropologia urbana?

Categorias subdisciplinares do tipo “antropologia urbana” me parecem pouco úteis. Nada contra estudar em cidades, evidentemente. Apenas não gosto da expressão antropologia urbana, como não gostaria de antropologia rural, silvestre, montanhosa, costeira, submarina... Mas não creio que vocês estejam pensando em antropologia urbana no sentido dos estudos – não é preciso dizer que perfeitamente legítimos, e obviamente importantíssimos – dos contextos sociais das grandes aglomerações humanas. Vocês estão falando, suponho, da chamada “antropologia das sociedades complexas”, das chamadas sociedades nacionais de tradição cultural européia (ou euroasiática). Boa parte do que a antropologia fez ao se aplicar às sociedades de tradição cultural ocidental e de organização política estatal centralizada limitava-se a projetar os conceitos e o tipo mesmo de objeto característico da antropologia clássica para o contexto urbano.

O que o xamã está fazendo é um pouco isso: esculpindo sujeitos nas pedras, esculpindo conceitualmente uma forma humana, isto é, subtraindo da pedra tudo aquilo que não deixava ver a “forma” humana ali contida. Os filósofos costumam usar a palavra “antropomorfismo” como censura. Eu, ao contrário, acho o antropomorfismo um gesto intelectual fascinante.

Isso não foi muito longe, pois para fazer uma verdadeira projeção, teria que ser uma projeção no sentido geométrico da palavra: o que se deve preservar são as relações, não os termos. Então, o “equivalente” do xamanismo ameríndio não é o neo-xamanismo californiano, ou mesmo o candomblé baiano. O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas.

Isso não quer dizer que não devamos estudar candomblé ou neo-xamanismo, pois *é claro* que devemos. O que estou dizendo é, simplesmente, que uma verdadeira tradução da antropologia das sociedades de tradição não-ocidental para a antropologia das sociedades ocidentais deveria preservar certas relações funcionais internas, e não apenas, ou mesmo principalmente, certas continuidades temáticas e históricas. Não estou dizendo, *insisto*, que não se deva estudar parentesco, candomblé, xamanismo urbano, pequenos grupos, interações face a face... O que estou dizendo é que uma antropologia urbana que “fizesse a mesma coisa” que faz a etnologia indígena (supondo que isso seja algo desejável, *o que não é óbvio*) estaria ou está estudando os laboratórios de física, as multinacionais do setor farmacêutico, as novas tecnologias reprodutivas, as grandes correntes de pensamento nas universidades, a produção do discurso jurídico, político etc.

Então que tipo de produção você qualificaria como digna do título “antropologia das sociedades complexas”?

Para ficarmos apenas nos nomes estrangeiros, evocaria autores tão diferentes como Louis Dumont, Michel Foucault, Bruno Latour ou Marilyn Strathern. Eu veria o trabalho de Foucault como talvez mais representativo de uma autêntica antropologia das sociedades complexas do que, por exemplo, o estudo de

Raymond Firth sobre o parentesco em Londres. A antropologia apenas recentemente descobriu toda uma nova área de “antropologicidade” das sociedades complexas que até então era reserva cativa de epistemólogos, sociólogos, cientistas políticos, historiadores das idéias. Contentávamo-nos com o marginal, o não-oficial, o privado, o familiar, o doméstico, o alternativo. Fazia-se antropologia do candomblé, mas não havia antropologia para valer do catolicismo. É claro que é mais fácil – e foi absolutamente necessário –, num primeiro momento, transportarmos o que aprendemos nos estudos de religião africana para os estudos sobre o candomblé. Mas não estivemos aqui preservando as relações, só os termos. O segundo momento está sendo perceber que há mais coisas a fazer do que transportar termos. Você pode transportar relações, e ao fazer isso estará criando conceitos, algo que a antropologia das sociedades complexas levou algum tempo até estar em condição de fazer. Até bem recentemente, a antropologia estava muito marcada por aqueles conceitos produzidos em seu contexto clássico: reciprocidade, feitiçaria, *mana*, troca, totem, tabu. Então os antropólogos das sociedades complexas buscavam o *mana* aqui, o totemismo acolá... Tudo bem, mas acho que dá para ir mais longe, e estamos efetivamente indo mais longe: estamos começando de fato a fazer antropologia simétrica, que é antropologizar o “centro” e não apenas a “periferia” da nossa cultura. O centro da nossa cultura é o estado constitucional, é a ciência, é o cristianismo. Ser capaz de estudar estes objetos é uma conquista recente da antropologia. A antropologia das sociedades complexas teve o inestimável mérito de mostrar que o periférico e o marginal eram parte constitutiva da realidade sociocultural do mundo urbano-moderno, desmontando assim a auto-imagem do Ocidente como império da razão e do estado, do direito e do mercado. Mas o próximo passo é *analisar* essas realidades mais ou menos imaginárias que, de início, empenhamo-nos apenas em deslegitimar.

Não me parece mais tão necessário (posso estar muito errado aqui) deslegitimar, ou apenas deslegitimar, essas máquinas de pesadelo; agora o que é preciso é estudar minuciosamente seu funcionamento – algo que talvez só se tenha tornado possível na nossa pós-modernidade tardia, quando razão, Estado, direito e mercado começam, justamente, a deixar de funcionar tão bem, ou pelo menos a deixar de convencer tão bem a tanta gente de que eram objetos universais eternos.

Você acredita que sua obra possa contribuir para uma antropologia da sociedade brasileira?

Não estou excessivamente familiarizado com a antropologia da sociedade brasileira. Fui fazer etnologia para fugir da sociedade brasileira, esse objeto pretensamente compulsório de todo cientista social no Brasil. Como cidadão, sou brasileiro e não tenho objeção a sê-lo. Ou melhor, para dizer a verdade, freqüentemente me vejo sentindo grande vergonha de sê-lo; não faltam motivos, passados como presentes, históricos como cotidianos, para isso. Mas sempre lembro que se fosse natural de qualquer outro país, teria outros tantos bons motivos para sentir vergonha, e é isso que me faz não ter realmente maiores objeções ao fato de ser brasileiro. Porque, em última análise, tanto faz. Ser humano, perante os demais viventes, já é complicado o bastante. O que não quer dizer que a consciência de ser brasileiro não me mobilize eticamente, não me interpele politicamente, nem me faça experimentar a mistura ambivalente de sentimentos e de disposições associada a qualquer pertença objetiva.

Fico aliás pensando que talvez seja nisso que consiste realmente o sentimento de pertencer a uma nação: ter motivos todos próprios para se envergonhar, tão próprios quanto (senão mais que) os sempre lembrados motivos de se orgulhar. Isso quando os ditos “motivos” não são, como suspeito que quase

sempre são, os mesmos motivos. Todo orgulho confessa uma vergonha. E toda vergonha clama por (a)pagamento.

Enfim, sou brasileiro e coisa e tal. Raras são as vezes em que penso nisso; e quando o faço, em algumas delas acho até bom. Como bem disse Tom Jobim, ao retornar ao Rio depois de anos morando nos Estados Unidos: “lá fora é legal, mas é uma merda; aqui é uma merda, mas é legal...” Grande verdade; ainda que eu não tenha certeza de que a simetria do juízo se sustente perfeita nos dias que correm, infelizmente. De qualquer modo, como pesquisador não acho que esteja obrigado a ter como objeto a chamada “realidade brasileira”, essa curiosa e intraduzível noção. Não se exige isso dos matemáticos ou dos físicos. Os físicos brasileiros não estão estudando a “realidade brasileira”. Estão estudando, salvo engano (meu ou deles), apenas a realidade. Por que um cientista social brasileiro não pode fazer a mesma coisa? O Brasil é uma circunstância para mim, não é um objeto; entendo, sobretudo, que o Brasil é uma circunstância para os povos que estudo, e não sua condição fundante.

E o compromisso em relação às sociedades indígenas que você estuda?

Aqui é outra história. Acho que o “Brasil”, entenda-se, o Estado e as classes dominantes, sempre se comportou de maneira ignóbil perante as populações indígenas. Escolhi estudar os índios. Mas o meu “compromisso” com estes povos que estudo não é um “compromisso político”, mas um fato biográfico, uma consequência de minha vocação e carreira profissionais. Não faço do meu “compromisso” com os índios, nem a causa, nem o objeto, nem a justificativa da minha pesquisa. Ele não é nenhuma dessas coisas; ele é a condição do meu trabalho, que aceito e que nunca me pesou. Tenho grande desconfiança de justificações políticas da pesquisa. Não acho uma coisa lá muito nobre justificar-se mediante um apelo, em geral ostentatório, à impor-

tância política do que se está fazendo. Os perigos da auto-complacência são enormes (mais uma vez, todo orgulho é uma vergonha). Por fim, tenho visto tantas vezes isso de “compromisso político” ser usado como uma espécie de tranquilizante epistemológico... Não sinto a menor simpatia por isso. Acho os tranquilizantes ótimos; mas quando se trata de pensamento, prefiro os inquietantes.



**“Vejo os Araweté através da minha
experiência com antropologia”**

POR RAFAEL JOSÉ DE MENEZES BASTOS E CARMEN RIAL

“Vejo os Araweté através da minha experiência com a antropologia”

POR RAFAEL JOSÉ DE MENEZES BASTOS E CARMEM RIAL

Publicada originalmente na
Revista *Ilha*,
em 2002.

Seus textos sobre os Yawalapití foram muito importantes na sequência de suas investigações. Tipicamente aqueles sobre corporalidade. Inclusive o famoso artigo que você escreveu com Anthony Seeger e Roberto Da Matta. Este pode ser visto como uma espécie de projeto, que orientou mais de uma década de pesquisas. Tudo isso remete ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Gostaria que você falasse sobre o ambiente intelectual dessa época no Museu Nacional. Particularmente sobre Seeger, que sempre me pareceu ter tido um papel especialmente relevante no engendramento da etnologia regional das últimas décadas.

Sem dúvida. Olhando isso a partir de hoje, das gerações mais novas, poderia se imaginar que a etnologia sempre foi uma área forte no Museu. Nada disso. É verdade que o PPGAS foi fundado

por etnólogos, em 1968: Roberto Cardoso de Oliveira – na época ainda muito próximo da etnologia –, David Maybury-Lewis – que acabava de publicar sua monografia sobre os Xavante e que então coordenava um grande projeto de estudos sobre os Jê do Brasil central –, e Luís de Castro Faria. Mas em pouco tempo, por algum motivo, a etnologia entrou em baixa ali. Minha dissertação de mestrado – a trigésima sétima defendida na instituição – foi apenas a terceira ou quarta que tratava de povos indígenas, muito tempo após as de Paulo Marcos Amorim e George Zarur, concluídas nos primórdios do PPGAS.³ Após essas duas, houve um longo período em que a etnologia praticamente desapareceu do Museu. Pois Roberto Cardoso logo foi para Brasília, em seguida ao [Júlio Cezar] Melatti e ao Roque [Laraia]. Matta, que havia permanecido, naquele momento estava se afastando da problemática indígena e se voltando para a da sociedade nacional; Castro também andava por outras plagas intelectuais. Quando entrei no PPGAS, em 1974, na minha turma não havia ninguém interessado em etnologia; esta era uma opção fora de cogitação. O próprio Matta estimulava os próprios alunos a se dirigirem para outras áreas. Ingressei no Museu Nacional com a perspectiva de fazer antropologia urbana, pois tivera a idéia, quando ainda na PUC, de fazer uma pesquisa sobre o consumo de drogas pela classe média carioca. Comecei então, no Museu, trabalhando com Gilberto Velho. Por conta de uma certa indecisão sobre se eu queria mesmo fazer carreira de pesquisa nessa área (e de um certo cansaço com a subcultura das drogas onde eu era um “participador observante”), fui parar no Xingu, a pretexto de dar uma olhada. Charlotte Emmerich, lingüista do Museu, ia fazer uma visita ao Parque do Xingu e me convidou, junto com outros estudantes, a acompanhá-la. Fiquei fascinado com o que vi naqueles sertões, do duplo ponto de vista, da “terra” e do “homem”. Eu praticamente nunca havia saído do Rio, o choque sensorial e intelectual foi enorme, e mais que bem-vindo. Lá estava

o “Brasil” que me interessava, afinal. Foi assim que pus na cabeça que ia “trabalhar com índio”. Matta, na época meu orientador, me deu todo o apoio; como todos sabem, ele tinha uma bagagem enorme na área, embora não estivesse mais nessa.

A etnologia, pois, era uma coisa um tantinho exótica naquela época no Museu, meados da década de 1970. O grande centro de pesquisa sobre índios era então a USP, com a garotada em torno da Lux Vidal. Na UNB, a etnologia começava a se consolidar, com o grupo que havia saído do Museu. Foi aí que Anthony Seeger chegou ao Museu: em 1975, exatamente. Ele já havia passado por lá como estagiário (do Matta, creio) alguns anos antes, quando fazia sua pesquisa entre os Suyá. Seeger acabara de fazer seu doutorado com Terence Turner em Chicago, e Terry tinha sido aluno de David Maybury-Lewis, bem como membro do projeto Harvard–Museu Nacional.

Tony havia estudado um grupo Jê, os Suyá, situado no Parque do Xingu. Ele conhecia, assim, a realidade do Alto Xingu, e co-orientou (com Matta) meu mestrado sobre os Yawalapiti; depois, orientou meu doutorado sobre os Araweté. Foi com Tony Seeger que se deu o renascimento do interesse pela etnologia no Museu. Ele juntou rapidamente em torno de si alguns alunos a quem conseguiu dar uma sólida formação, e sobretudo infundir entusiasmo pela especialidade. Tony Seeger era um professor excelente e um grande exemplo de etnólogo. Acho que o ensino na pós-graduação se faz mais pelo exemplo do que pela transmissão discursiva de conteúdos. Tony, a meu ver, é uma ilustração viva desse princípio. Para além de seu domínio teórico e técnico da disciplina, sua competência profissional, ele era (e é) uma pessoa de primeira qualidade, aberta, democrática e generosa, um modelo de integridade e de honestidade intelectuais; em suma, um ser humano relativamente raro. Em torno dele, juntaram-se Vanessa Lea, Elizabeth Travassos, Tânia Stolze Lima e eu; a estes cabe acrescentar, como companheira de via-

gem, Bruna Franchetto, etnolinguísta, que era aluna de Yonne Leite. Com exceção parcial da Beth Travassos, todos continuamos na etnologia.

Então minha formação como etnólogo foi dada essencialmente por professores que haviam pertencido, mediata ou imediatamente, ao grupo de Maybury-Lewis: ao “Harvard-Central Brazil Project” (ou “Projeto Harvard–Museu Nacional”), que inaugurou a fase moderna da etnologia no Brasil e que além disso é uma das linhas de origem do PPGAS. Meus “índios típicos” eram, assim, os do Brasil central, os Jê e os Bororo. Minha formação em etnologia brasileira foi feita por esse viés e pelas questões teóricas a ele associadas, que se achavam sob a jurisdição do estruturalismo. Tal influência estruturalista se dava, a rigor, muito mais no plano da agenda temática do que propriamente no da inspiração doutrinária ou teórica. Porque na verdade esse pessoal – Tony, Matta, David – chegara a Lévi-Strauss via seus intérpretes anglo-saxões, em particular [Edmund] Leach e [Rodney] Needham, os quais hibridizaram intensamente o estruturalismo de Lévi-Strauss com os funcionalismos de Malinowski ou de Radcliffe-Brown. Por isso, há um cruzamento complicado na base de minha formação: as leituras anglo-saxãs do estruturalismo, as pesquisas etnográficas entre os Jê, e minha própria infra-estrutura cultural, bem mais francesa que anglo-saxã – primeiro lévi-straussiana depois antropológica, digamos assim –; ao contrário da de meus professores.

Os Jê ingressaram no cenário antropológico mundial graças à leitura que Lowie e, depois, Lévi-Strauss e Maybury-Lewis fizeram das monografias de Nimuendaju. Eu, por razões que não saberia hoje dizer quais foram, não fui estudar os Jê. Como disse, fui parar no Xingu, nessa pequena viagem de turismo etnológico guiada por Charlotte Emmerich. Charlotte havia feito uma dissertação sobre o txikão, língua caribe falada pelo povo homônimo, hoje melhor conhecido por seu nome próprio,

Ikpeng. Quanto a mim, fiz minha pesquisa de mestrado sobre uma população xinguana, os Yawalapiti, de língua aruaque.

Assim é que até hoje eu escrevo, de certa maneira, contra, em vários sentidos, essa minha formação centro-brasileira ou “jê-ológica”. Contra, antes de mais nada, no sentido de tê-la como pano de fundo constante, como referência. Mas contra também no sentido em que eu sempre procurei aquilo que escapava da grade interpretativa e temática nascida naquela cooperação entre índios e etnólogos que deu na grande etnologia jê da década de 1970. O que eu fiz no Xingu foi mais um exercício estilístico do que propriamente um trabalho de etnologia. O que me chamou mais a atenção, desde que comecei a ler a literatura sobre o Xingu, foi que lá não pareciam fazer sentido aquelas representações arquetípicas da sociedade dualista, onde o mundo inteiro pode ser debatido sobre grandes oposições tipo natureza/cultura, centro/periferia, homens/mulheres etc. Isto não funcionava bem no contexto xinguano. Um texto que me marcara muito naquela época era o texto célebre de Julio Cezar Melatti sobre a concepção da pessoa jê, composta de dois lados: um, privado, corporal, consangüíneo; e outro, público, nominal, onomástico e mais ligado à praça, ao cerimonial, etc. A oposição central aqui é entre o nominador e o genitor, entre o aspecto corporal ou físico e o aspecto social ou metafísico da pessoa. O que me chamava atenção no Xingu – como a todos os que iam pesquisar lá – era o complexo da reclusão dos adolescentes, através do qual o corpo era integralmente investido pela sociedade: como ele era imaginado (no sentido de se conferir uma imagem ao corpo), moldado, esculpido socialmente. Eu ali não conseguia ver a distinção entre um lado público e um privado. Sobretudo, entre um lado corporal e um moral. Achava que a reclusão xinguana era o indício decisivo de que o corpo tinha um outro estatuto ali, muito diferente do que possuía entre os Jê. Além disso, eu não conseguia ver com tanta clareza lá –

como via nas monografias sobre o Jê – uma cosmologia sistematicamente organizada em torno da oposição natureza/cultura. Sentia que havia dimensões da sociedade xinguana que escapavam desse binarismo.

Todo o meu trabalho posterior terminou girando em torno desses temas, que me apareceram naquele momento inicial: repensar o estatuto da corporalidade nos modos de socialidade indígenas; problematizar o dualismo como chave interpretativa, seja nativa, seja antropológica; e tentar determinar planos e fenômenos que escapem desse quadro. Nesse sentido é que eu digo que tenho escrito contra os Jê. Hoje estamos em posição de ver que a leitura que então era feita deles é parcial – como toda leitura. Ela esclarecia umas coisas às custas de obscurecer outras. O pêndulo às vezes bate no pólo oposto, e hoje há uma certa tendência em se dizer que muito, senão quase tudo o que os etnólogos da década de 1970 escreveram sobre os Jê, estava errado. Mas é claro que não estava! Os aparelhos conceituais que hoje usamos são outros, e isso é (quase) tudo.

Algo que se encontra muito na origem do trabalho dos etnólogos é a procura por uma outra pátria por assim dizer. No artigo “O campo da selva, visto da praia” você escreveu que passou a estudar índios para fugir do Brasil. Por favor, comente isto.

É verdade, eu falei isso. Bem, falei brincando, e para fazer pirraça... mas não só por isso. Graduei-me em Ciências Sociais, com especialização em Sociologia, em 1973, na PUC do Rio de Janeiro. Minha formação, como a de todos os estudantes de Sociologia da época – final da década de 1960, começo da de 1970 –, girava em torno da sociologia do desenvolvimento e da teoria da dependência. Era uma sociologia terceiro-mundista clássica, com forte inspiração marxista (talvez devesse pôr este adjetivo entre aspas), e que tinha como eixo a teoria da dependência.

Isso me entediava à morte. Eu tinha posição e atuação políticas, como todos na época. Mas essa atuação política não se traduzia em (e não aplicava) nenhuma questão teórica. A sociologia do desenvolvimento não me entusiasmava nem um pouco. Não por qualquer incompatibilidade ideológica, mas simplesmente porque eu não gostava do assunto. Na verdade, meus interesses e habilidades sempre estiveram mais próximos da metafísica que da teoria política. Quanto à atividade política propriamente dita, sempre tive pendores mais contemplativos do que ativistas. Descobri a Antropologia na universidade pelo seu lado mais abstrato, mais filosófico. O estruturalismo, no começo da década de 1970, era dado na Sociologia da PUC por um professor de literatura, Luiz Costa Lima. Luiz estudava à época Lévi-Strauss, que então estava sendo usado pela teoria e crítica literárias. Ele era um professor excepcional, muito metódico, mas também, como Seeger, muito generoso. Li com volúpia as quatro *Mitológicas*, no contexto desses cursos sobre métodos de análise e de interpretação textual. Foi por essa via que descobri os índios. Até então, eles para mim não existiam como problemática, quando se falava em Brasil: havia luta de classes, campesinato, proletariado, revolução, industrialização, feudalismo, burguesia nacional, troca desigual, desenvolvimento do subdesenvolvimento, esse tipo de coisa. Mas índio simplesmente não existia. Os índios não eram um componente da população brasileira, do ponto de vista da sociologia que eu aprendi. Fui descobrir os índios em Lévi-Strauss e não na sociologia do Brasil. Até porque, mesmo os autores que naquela época trabalhavam com índios pelo viés de uma sociologia do Brasil, como Roberto Cardoso de Oliveira, não tinham nenhuma penetração no meu curso.

Além do Costa Lima, quem eram seus professores?

Luiz Werneck Vianna, Elisa Reis, Vera Pereira, Edmundo Dias, Miriam Limoeiro, o velho Manuel Diegues Jr., o filósofo Roberto

Machado... A maioria era bem jovem; a PUC estava em plena efervescência política no Rio dos anos 70. O curso era centrado na teoria sociológica clássica: Marx, Weber, Durkheim; havia muita epistemologia althusseriana também. Quanto ao Brasil, como já disse, era teoria do desenvolvimento e da dependência. Assim é que fui descobrir os índios pela mitologia e o parentesco, não pelo contato interétnico, a expansão do capitalismo etc. Através de mitos analisados por Lévi-Strauss, lidos no contexto de cursos de teoria literária. Uma entrada na disciplina por um viés muito particular, sem dúvida. E, aliás, quando me decidi pelo Museu Nacional, não estava pensando em trabalhar com índio. Ia estudar grupos jovens no Rio, de classe média, usuários de drogas.

Foi Luiz Costa Lima quem me convenceu a fazer antropologia no Museu. Eu pensava, no fim da graduação, em fazer mestrado na área da Teoria da Literatura, Letras, por aí. Luiz me disse para deixar disso que eu tinha jeito mesmo era para antropólogo, e devia seguir por ali.

Isto foi antes ou depois da tese de Gilberto Velho?

Eu me tornei assistente de Gilberto em sua pesquisa de doutorado. Entrei no Museu em 1974. Gilberto estava terminando a pesquisa que deu na tese *Nobres e anjos*. Eu colaborei na parte sobre os anjos, o pessoal mais jovem, no contexto da comparação entre os dois estratos geracionais pesquisados. Eu tinha alguma experiência pessoal com esse grupo. Mas, apesar de todo o meu interesse pelo assunto, e do muito que aprendi com Gilberto, eu ao mesmo tempo estava querendo “fazer outra coisa”. Continuava marcado por aquela leitura que fizera de Lévi-Strauss na PUC. E assim, acabei me deslocando para a área de influência do Matta. Mesmo que ele não trabalhasse mais com índio então, aquela era a sua praia. Matta estava publicando sua tese de Harvard sobre os Apinayé, que saiu em português em

1976. Voltei, então, às questões indígenas com Matta, e, através dele, a um dos dois tipos de etnologia característicos da fase inicial do PPGAS.

Se você olhar os programas dos primeiros cursos do PPGAS, vai ver que em muitos deles existe uma influência direta do que se ensinava em Oxford nas décadas de 1950 e 60. David [Maybury-Lewis] tinha sido aluno em Oxford e tinha trazido com ele uma concepção disciplinar – do currículo, do tipo de antropologia, da bibliografia – muito marcada pela formação clássica britânica. Foi para esse lado que eu pendi.

Mas havia uma outra vertente etnologicamente relevante nos meus primeiros anos do PPGAS: a da demolição crítica dos estudos de comunidade. A problemática “quente”, nessa conexão, era a das formas de transição para o capitalismo, a questão do modo de produção intermediário, as formações pré-capitalistas, o modo de produção (ou não) camponês. Havia então toda essa vertente de estudos e de estudiosos que pensavam a população brasileira sob o signo do campesinato. Os índios entravam aqui também. Qual o estatuto das populações indígenas nesse quadro do campesinato brasileiro? Era um campesinato comunal? E assim por diante. E havia aquela outra vertente, representada pelos alunos mais diretos de Maybury-Lewis, como Matta, que fez seu doutorado com ele em Harvard e que pensava os índios dentro de um outro horizonte de questões.

Mariza Peirano observa que há duas maneiras diferentes de se estudar as populações indígenas no Brasil: uma, vendo-as como situadas no Brasil; a outra, vendo-as como parte do Brasil. Essa diferença é fundamental em termos das questões que são colocadas. Se você os concebe como situados no Brasil, tal “situação” constitui uma condição apenas superveniente, não constitutiva: os índios que você estuda estão no Brasil *por acaso*, no sentido radical da expressão; sua “brasilidade” é contingente. Caso você os veja como parte do Brasil, ao contrário, sua

brasilidade é algo necessário; o que os torna objeto legítimo de investigação antropológica é sua participação em estruturas de contato interétnico etc. Esta última problemática estava, à época, em pleno florescimento teórico, e carnalmente articulada à questão das formas de transição para/do capitalismo (acho que ela continua pertencendo a este último contexto teórico-político, apenas esqueceu disso...). Para mim, tal abordagem estava próxima demais daquilo de que eu estava fugindo, a saber, a imagem do Brasil formulada pela teoria da dependência e que eu via como representando o último avatar do pensamento social burguês no Brasil, sua teoria da nacionalidade, iniciada nas primeiras décadas do século xx por pensadores como Oliveira Vianna, Gilberto Freyre e outros, e depois irrigada por um importante aporte marxista, por gente como Caio Prado e outros. Mas para mim era tudo uma coisa só, e uma coisa profundamente equivocada: era um modo de se transformar o índio em brasileiro, quando o que se precisava, teoricamente falando, era transformar o brasileiro em índio...

Estudar os índios com essa embocadura, como “parte do Brasil”, para mim era permanecer comprometido justamente com aquilo que eu recusara ao escolher a Antropologia. Se quisesse fazer isso, teria continuado na Sociologia. Eu estava claramente, pois, enraizado no partido daqueles que, para usarmos a linguagem de Mariza Peirano, entendiam os índios como apenas situados no Brasil. Para este ponto de vista, os índios são interessantes porque são seres humanos, não porque são brasileiros. As questões aqui, então, são: o que é uma sociedade em geral? O que é parentesco, mitologia, religião? Como é possível viver uma vida completamente outra que a nossa? Já as perguntas colocadas sobre os índios quando se os vê como parte do Brasil são: o que é a sociedade brasileira? Qual o lugar dos índios nela? Como é possível construir uma sociedade brasileira mais justa?

Perguntas tais como postas no clássico, A sociologia do Brasil indígena, do Roberto Cardoso de Oliveira?

Exatamente. Veja que o título desse livro é ambíguo. Ele não significa necessariamente uma sociologia do Brasil indígena onde o essencial é o Brasil. Ele também pode significar uma sociologia daqueles povos indígenas – isto é, *feita por eles* – que por acaso estão no Brasil.

Era assim pelo menos que eu via as coisas. Era uma questão de preferência, nada mais que isso. Preferência, também, pela antropologia dita clássica, que eu tinha descoberto por sua frente mais recente, só indo chegar ao seu começo bem depois (como todo intelectual brasileiro, e, no fundo, todo mundo, descobre essas coisas – pelo fim). Como disse, descobri a antropologia por Lévi-Strauss, Boas, Mauss, Rivers, Malinowski, só bastante tempo depois. Eu estava entrando na Antropologia pelo que, na época, era sua vanguarda, e só fui reconstituir a formação da disciplina ao cabo do curso de mestrado.

Creio que o autor de um clássico tem de ter paciência com as apropriações que os leitores fazem de seu texto. Seu livro sobre os Araweté é, de dentro, um texto comparativo, apesar – *et pour cause* – de você ter feito uma etnografia baseada em trabalho de campo relativamente extenso, de onze meses. Você realiza uma descrição dos Araweté, estando ancorado, pois, numa etnografia. Porém, já aí, no plano etnográfico, há um marcado viés comparativo. Não, evidentemente, daquela comparação que se realiza a posteriori. Assim, de certa maneira o que você faz é uma inversão do trabalho do Lévi-Strauss.

Esta é uma observação muito perspicaz. Porque na verdade há muitas razões para eu ter adotado esse viés comparativo – um comparativismo imanente, digamos assim, em vez de uma comparação ao estilo de [George] Murdock. Minha etnografia não tem grande auto-suficiência descritiva. Há buracos, há de-

ficiências relativas a muitas áreas, muitos temas e tópicos sobre os quais não tenho uma visão satisfatória. Por outro lado, cheguei aos Araweté a partir de uma leitura intensiva do material tupi, a partir da qual eu já tinha formulado diversas questões gerais. Antes de chegar aos Araweté, tive outras pequenas experiências etnográficas: primeiro com os Yawalapiti, depois um pequeno tempo entre os Kulina, depois entre os Yanomami. Eu não estava procurando um grupo tupi para estudar, foi circunstancialmente que os Araweté se tornaram uma opção para mim. Mas pouco antes de ir para lá (e sem saber que ia) eu havia feito uma leitura atenta da bibliografia etnológica tupi. Era uma literatura um pouco decepcionante, pois – com uma ou duas exceções cruciais – não parecia marcada por grande dinamismo teórico. Todos os debates conceitualmente palpitantes da época travavam-se no Brasil central, como já disse. Mas quando cheguei aos Araweté, já tinha absorvido as duas teses de Florestan Fernandes e o livrinho de Hélène Clastres sobre o profetismo. Eu concluía que essas três monografias levantavam uma quantidade de questões que não tinham sido enfrentadas pela etnologia recente. Em parte, porque eram questões diferentes das presentes entre os Jê. Em parte, porque não eram questões muito fáceis de serem abordadas nos quadros de um estruturalismo ortodoxo, daquele que vê o mundo com as lentes do totemismo, da razão classificatória exposta por Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*. Havia na literatura tupinambá, em particular, uma série de problemas que não se encaixavam muito bem na máquina binária, totemista, do estruturalismo clássico.

De imediato, convenci-me de que o complexo do canibalismo guerreiro era algo para cuja compreensão os instrumentos de bordo do estruturalismo eram insuficientes. Esse complexo era um caso ideal para se estudar a centralidade, do ponto de vista de uma verdadeira antroppo-semiologia, de uma dimensão da práxis de difícil apreensão pelo método estruturalista: o ritu-

al, esse primo pobre do mito. Pois o método estrutural é muito adequado para descrever permutações discretivas e esquemas proposicionais, e menos eficiente quando se trata de analisar seqüências de ações e processos transformativos, que remetem antes à continuidade que à descontinuidade, antes à irreversibilidade que à reversibilidade, que pertencem mais ao pólo do sacrifício do que ao pólo do totemismo, nos termos de *O pensamento selvagem*. Eu via o canibalismo tupi como um fenômeno da série “sacrifício”, não da série “totemismo” (depois vim a tomar o canibalismo como um exemplo privilegiado do conceito de *devir-outro*, no sentido desenvolvido por G. Deleuze e F. Guattari no *Milles plateaux: capitalisme et schizophrénie* 2, escapando assim à alternativa dicotômica simples entre o sacrifício e o totemismo). Isto me levou a esboçar o projeto teórico geral: seria possível fazer uma exploração desse outro lado da lua, desse lado escuro da lua estruturalista que é o lado do sacrifício, da metonímia, do ritual, da irreversibilidade? Que tal tentar fazer um diálogo com a etnologia tupi que seja um escrever contra Lévi-Strauss, mas um “contra” naquele sentido que antes comentei, ao falar da literatura sobre os Jê?

A leitura formativa das *Mitológicas* foi decisiva para a minha convicção de que não há etnologia que não seja *imediatamente* comparativa. A comparação é constitutiva do objeto etnológico, ela não é algo que vem *a posteriori*, como se dá no paradigma funcionalista clássico, monográfico, que era ainda, no fundo, o modelo dos meus professores. Nos termos desse paradigma, primeiro você tem de descrever as sociedades A, B e C para depois compará-las, buscando a resultante, os pontos comuns, os pontos diferentes. A comparação é *a posteriori*: primeiro a etnografia, depois a comparação. Neste contexto, sempre me intrigou uma frase de Lévi-Strauss, que me serve de alerta constante – apesar de eu não entender completamente o que ela quer dizer... Ela reza: “No estruturalismo, a generalização funda a

comparação e não o contrário”. Em suma, não se trata de comparar para generalizar; devo antes generalizar – isto é, construir hipóteses – para depois comparar. Eu achava que era isso que se precisava fazer, e via o modo de proceder de meus professores como ainda tributário da visão tradicional, monográfica, da comparação. Tentei fazer um pouco o contrário.

Isso foi intencional?

Não sei. Acho que foi semi-consciente, nem inconsciente nem deliberado. Parti do princípio de que os Tupi eram uma espécie de nebulosa. Na verdade, a nebulosa era toda a América tropical, porque eu estava trabalhando com referências de toda parte e escrevi *Araweté: os deuses canibais* dentro de um panorama onde os Tukano, os Yanomami e, sobretudo, os Jê apareciam como contraponto constante. Um contraponto retórico, porque ali, quando falo nos Jê, por exemplo, deve-se sempre ler “entenda o leitor, os Jê tais como descritos pelos meus etnólogos de referência”. Mas para não soar indevidamente cético – pois eu não tinha elementos para dizer que esses etnólogos estavam errados (nem qualquer razão ou vontade de fazê-lo) –, eu preferia dizer: “os Jê são assim”. Usei esse contraponto o tempo todo, em parte para fazer valer o argumento de que, embora os Tupi certamente não existam para se opor aos Jê (o que seria uma razão excessivamente jê, se me permitem, para fazer os Tupi existirem...), seu modo de existência, sua forma de vida pode nos ajudar a iluminar o lado escuro do estruturalismo. Hoje, sabemos que as transições, as passagens entre todas as formações socioculturais ameríndias são muito mais complexas que os contrastes maciços entre línguas-culturas tomadas como essências espirituais unas. Mas sabemos também que há um não-sei-quê que marca claramente estilos diferentes de pensar e de agir na vida social dos povos ameríndios. Talvez esses estilos não devam receber nomes étnico-culturais como “Tupi” ou “Jê”, mas

isso não os torna menos salientes, ou melhor, isso não apaga a diferença entre eles.

Além de todos esses referenciais para o Araweté, existe um outro, muito importante, creio. Trata-se do livro da Manuela [Carneiro da Cunha] sobre os Krahó.

Sem dúvida. Com o exemplo de Manuela, os Jê para mim deixaram de ser só aqueles de Maybury-Lewis, de Matta e Seeger. Os Jê de Seeger, aliás, já projetavam uma imagem bastante diferente das anteriores – esse é um ponto que cabe sublinhar –, precisamente por Tony Seeger tanto insistir sobre a construção do corpo. Tony é um etnógrafo pós-*Mitológicas*, alguém que foi aos Jê com as *Mitológicas* na cabeça, ao passo que Maybury-Lewis e Matta são etnógrafos pré-*Mitológicas*. As *Mitológicas* são contemporâneas das primeiras etnografias do grupo de Maybury-Lewis; a dele mesmo (cujo trabalho de campo remonta a 1958) é bem anterior. A etnografia de Tony é muito mais influenciada por aquele Lévi-Strauss que está preocupado com a lógica do sensível, e menos por aquele característico da primeira geração de etnólogos do HCBP, interessado nas “estruturas de parentesco do Brasil central e oriental”, preocupado com as metades, os dualismos, as regras de casamento etc.

A outra grande influência sobre o *Araweté* foi, como você observou, *Os mortos e os outros*, que, à parte suas qualidades notáveis para qualquer leitor, teve uma significação especial para mim. Ele foi o primeiro livro de etnologia ameríndia dessa geração (em sentido lato) cuja relação com o estruturalismo não era mediada pela leitura anglo-saxã. Seu quadro de referência é Lévi-Strauss *lui-même*, e, por trás dele, a “grande tradição” maussiana autóctone, francesa. Manuela trabalhava sobre um objeto que estava em evidência na época – a pessoa – mas com um estilo diferente daquele então em vigor nos Estados Unidos, onde a antropologia simbólica de Victor Turner, [David] Schneider,

[Clifford] Geertz etc. também se interessava pelo tema (e foi por esta última via que a questão da pessoa chegou ao trabalho de Tony e, em larga medida, ao meu). Mas o livro de Manuela me atraiu sobretudo porque vi na autora uma alma gêmea, alguém cujo trabalho poderia vir legitimar minha reconexão com o estruturalismo em termos que, do ponto de vista de minha trajetória intelectual, remetiam à minha formação pré-PPGAS. Eu era muito mais ligado à tradição intelectual francesa do que à anglo-saxã, através da qual Lévi-Strauss havia sido re-filtrado para mim no Museu. Em *Os mortos e os outros*, Manuela dialogava diretamente com os helenistas franceses – [Jean-Pierre] Vernant, [Marcel] Detienne – mais influenciados por Lévi-Strauss, e que me eram igualmente caros. Ela, por fim, parecia-me ser o etnólogo que havia formulado da maneira mais elegante o problema central da etnologia jê: o da estrutura da pessoa. Manuela esquematizara o problema em uma linguagem teórica mais poderosa (e abstrata) que a usual, mas que ao mesmo tempo preservava perfeitamente as propriedades do objeto tal como reveladas pela etnografia anterior: dualismo, dupla negação, constituição especular da pessoa etc. Eu na verdade comecei a ler as etnografias tupi à luz do livro de Manuela, isto é, mais uma vez e como sempre, “contra” ele. Minha hipótese era a de que aquele complexo de fenômenos que me interessava – canibalismo, profetismo – projetava ou exprimia uma “categoria” de pessoa diversa daquela que Manuela encontrara entre os Jê.

Em poucas palavras, minha monografia araweté pode ser vista como o afilhado conceitual de dois livros: este de Manuela, e o ensaio de Hélène Clastres sobre a *Terra sem Mal*. O livro de H. Clastres tem algo de semelhante ao de Manuela: ambos textos curtos e brilhantes, pequenos ensaios feitos em parte com base em trabalho de campo próprio, mas em parte ponderável apoiados em etnografias de outros autores. No caso de Manuela, na de Melatti; no de H. Clastres, com base nos cronistas e em

Cadogan. Ambos os livros dão um salto conceitual em relação às suas bases de referência, a etnografia jê no caso de Manuela e a tupinologia no de Hélène Clastres. E ambos são conceitualmente nítidos, elegantes, bem pensados e bem escritos. Minha monografia, quanto a isso e apesar das influências, é bem o oposto: um monstro desconjuntado e prolixo, muitas vezes errático, ocasionalmente bombástico. Mas enfim, cada um faz como pode...

Outro aspecto que sempre me interessou e que creio ter tido um impacto forte no Araweté é a maneira como a Manuela especificamente aborda a morte. Em sua linha não terminativa, mas continuativa, para tanto estudando os rituais funerários de forma inovadora.

Exato. Ela transformou essa questão da morte em instrumento analítico estratégico para a etnologia ameríndia. Não é que não tivessem abordado o tema antes: Melatti, Matta, Maybury-Lewis falam bastante dele em seus estudos sobre os Jê; Lévi-Strauss tem páginas absolutamente fundamentais sobre a morte bororo nos *Tristes trópicos*. O mesmo se diga de Hélène e Pierre Clastres, para os Guaraní e Aché. Mas Manuela destacou conceitualmente a questão, mostrando seu imenso potencial etno-filosófico.

Depois que você escreveu o Araweté, sinto que os abandonou. Compreenda, como tema de trabalho. A grande maioria dos etnólogos passa a vida falando a partir de “seus” índios: Joanna Overing, dos Piaroa; Descola, dos Achuar etc. Você é um dos poucos que, depois de ter feito um trabalho clássico, o abandonou.

Acho essa questão muito boa. Eu abandonei sem dúvida os Araweté como fonte de inspiração teórica. Não os abandonei afetivamente, porque voltei lá algumas vezes, depois. Visitas que

me fizeram, aliás, chegar à conclusão de que muito do que eu escrevi sobre eles estava errado. Se eu fosse fazer uma segunda edição de minha monografia, teria que modificar alguns aspectos factuais do livro. Nada de excessivamente profundo, talvez, mas há lacunas e erros evidentes. Há detalhes muito interessantes que, tivesse eu sabido então, teriam sido de grande importância teórica para mim.

Em 1997, Todnã, um rapaz araweté, ficou hospedado em minha casa no Rio por um mês. Ele nunca tinha saído da aldeia. Eu o vi bem pequeno, com seus três ou quatro anos; agora, ele está com 17 anos. Pois bem: estávamos, uma noite, vendo televisão lá em casa. O filme era um desses de kung fu: um monte de gente com cara de índio brigando. Todnã me perguntou de repente, em araweté: *“essas pessoas são seres do sonho?”* Entendi que Todã indagava sobre o estatuto ontológico daquela representação: estes são seres oníricos ou reais? Respondi: “Não, são atores que estão representando”. Mas Todnã me contestou: “Não, você não entendeu, eu queria saber se eles são que nem você”. Então caiu a ficha; sua pergunta, na verdade, tinha sido: *“essas pessoas são brancos (ou índios)?”*. Foi assim que descobri que a palavra araweté para “sonho” é a mesma que uma das palavras que nos designa a nós, os “brancos”, e que eu ignorava. Só então aprendi que, além do termo usado cotidianamente para branco, *kamaran*, comum a vários povos tupi, há outra palavra que é a mesma para “sonho”: *tierei*. Soubesse disso antes... Imagine, os brancos e os seres do sonho... Os Araweté, na aldeia, usam pouquíssimo essa palavra, em seu sentido de “branco”, disse-me Todnan. Notem que ele a utilizou quando estava no mundo dos brancos, em minha casa. Não sei como explicar isso. Mas quando eu orientava a pesquisa de Carlos Fausto sobre os Parakanã, ali por volta de 1995, já havia me defrontado com essa conexão entre os conceitos de sonho e de inimigo, explorada por Carlos em sua tese. Ou ela, aparentemente, é muito mais

explicita entre os Parakanã; ou fui eu mesmo que não fiz a etnografia que deveria ter feito, em 1981-82... De qualquer modo, trata-se quase certamente do mesmo complexo simbólico dos Parakanã.

Mas, enfim, não continuei a escrever sobre os Araweté porque tudo que eu sabia sobre eles está na minha tese, no meu livro. Não tive tempo de campo suficiente, experiência bastante com os Araweté para encher mais de um livro. Condensei, concentrei ali tudo o que pude aprender com eles. Não há mais dados, mais idéias, nada que tenha sobrado em minha cabeça ou em meus diários de campo.

Você escreveu no Araweté trechos dos mais interessantes sobre música nas terras baixas. Apesar de dizer que tem um péssimo ouvido. Então, não há resíduo etnográfico?

Não, não há resíduo etnográfico. Tenho em meus diários vários cantos que nunca entendi ou mesmo transcrevi completamente. Os cantos que conheço melhor foram traduzidos daquele jeito, mediante longas glosas ou paráfrases. Não fiquei tempo minimamente suficiente entre os Araweté para aprender a falar sua língua de maneira passável, – onze meses não é nada, ainda mais no caso de um povo que não falava uma palavra em português. Hoje há toda uma geração que fala português. Então, para traduzir um canto... eu levava uma semana para fechar quatro ou cinco estrofes. Eu não falava direito o araweté e os tradutores não falavam nada de português. Ficávamos, assim, tentando construir a tradução através de paráfrases múltiplas, que eu tinha que triangular com várias pessoas para ver se faziam sentido.

Em meu trabalho sobre os Araweté, articulei a comparação com a etnografia. Depois dessa pesquisa de campo, afastei-me da etnografia e achei-me só com a comparação. Comecei a dar grandes passeios sobre a literatura amazônica, apoiando-me,

privilegiadamente, nas etnografias dos meus alunos, resultados individuais do trabalho coletivo de nosso grupo no PPGAS. Na verdade, depois de minha tese praticamente não consegui escrever mais nada sobre os Araweté. Não me sentia (e me sinto cada vez menos, é claro) com autoridade para dizer mais do que já disse sobre eles no livro de 1986. E isso que disse já está no limite...

Na trajetória clássica da carreira antropológica, é como se o etnógrafo se casasse com “seu” povo e passasse a ver toda a antropologia a partir dessa experiência conjugal – experiência total no sentido maussiano, afetiva, intelectual, existencial. Eu, porém, não cheguei a ver o mundo a partir dos Araweté. Tivemos um namoro firme, mas não chegamos a casar. Enfim, é mais o contrário, eu vi e vejo os Araweté através da minha experiência com a antropologia. Em suma, sou um teórico incorrigível.



**“O que me interessa são as
questões indígenas – no plural”**

POR FLÁVIO MOURA

“O que me interessa são as questões indígenas - no plural”

POR FLÁVIO MOURA

No ar desde 9 de outubro de 2002,
na revista virtual *Trópico*
(www.uol.com.br/tropico).

No trabalho de antropólogos como Darcy Ribeiro e Roberto Da Matta percebe-se a necessidade de se extrair uma noção de brasilidade. O seu trabalho examina as sociedades indígenas por um enfoque que não passa pela questão nacional. Qual seria o seu enfoque e em que medida ele se distancia das referidas interpretações do Brasil?

O que me interessa não é a “questão nacional”, ou qualquer “teoria do Brasil”. O que me interessa não é, tampouco, a “questão indígena”, nome do problema que a existência passada, presente e futura dos povos indígenas significa para a classe e a etnia dominantes no país. O que me interessa são as questões indígenas – no plural. Entenda-se, as questões que as culturas indígenas se põem elas próprias e que as constituem como culturas distintas da cultura dominante. Digamos então que o que me interessa não são os índios enquanto parte do Brasil, mas os ín-

dios sem mais; para mim, se algo é parte de algo, é o “Brasil” que é parte do contexto das culturas indígenas, e não o contrário.

Entre as questões indígenas encontra-se, naturalmente, e já lá vão 500 anos, a “questão dos brancos”, ou seja, o problema que o “Brasil” oferece para os povos indígenas que aqui vivem. Mas o “Brasil” é apenas um desses problemas práticos e teóricos que se oferecem aos índios, pois os brancos são apenas mais uma dentre as várias espécies (embora uma espécie espetacularmente problemática) de Outros com quem cada sociedade indígena deve se haver: os animais, os espíritos, os outros povos indígenas...

Uma das construções teóricas mais difundidas do seu trabalho é a noção de “perspectivismo ameríndio”. Em linhas gerais, o senhor poderia explicar em que consiste essa idéia?

“Perspectivismo” foi um rótulo que tomei emprestado ao vocabulário filosófico moderno para qualificar um aspecto muito característico de várias, senão todas, as cosmologias ameríndias. Trata-se da noção de que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê a si mesma como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos.

Assim, por exemplo, as onças se vêem como gente, vendo ainda vários elementos de seu universo como se consistissem de objetos culturais: o sangue dos animais que matam é visto pelas onças como cerveja de mandioca etc. Em contrapartida, as onças não nos vêem, a nós humanos (que, “naturalmente”, nos vemos como humanos), como humanos, mas sim como animais de presa: porcos selvagens, por exemplo. É por isso que as onças nos atacam e devoram. Quanto aos porcos selvagens (isto é, aqueles seres que vemos como porcos selvagens), estes

também se vêem como humanos, vendo, por exemplo, as frutas silvestres que comem como se fossem plantas cultivadas – mas vêem a nós humanos como se fôssemos espíritos canibais (pois os caçamos e comemos).

Há vários desdobramentos e implicações desse complexo de idéias: por exemplo, que a forma corporal de cada espécie é uma roupa ou invólucro que oculta uma forma interna humanóide; ou, ainda, que os xamãs são os únicos indivíduos capazes de assumir o ponto de vista de mais de uma espécie além da sua própria; ou, ainda, que, dada a humanidade reflexiva de cada espécie, a caça e o consumo de carne animal são empresas metafisicamente delicadas, jamais livres de conotações canibais. Tudo isso assenta em um pressuposto fundamental, o de que o fundo comum da humanidade e da animalidade não é, como para nós, a animalidade, mas a humanidade.

Os mitos indígenas descrevem uma situação originária onde todos os seres eram humanos, e a perda (relativa) dessa condição humana pelos seres que vieram a se tornar os animais de hoje. Ou seja, se para nós os humanos “foram” apenas animais e se tornaram humanos, para os índios os animais “foram” humanos e se tornaram animais. Nós pensamos, é claro, que os humanos fomos animais e continuamos a sê-lo, por baixo da “roupa” sublimadora da civilização; os índios, em troca, pensam que os animais, tendo sido humanos como nós, continuam a sê-lo, por baixo de sua roupa animal. Por isso, a interação entre humanos propriamente ditos e as outras espécies animais é, do ponto de vista indígena, uma relação social, ou seja, uma relação entre sujeitos. Entre as conseqüências filosóficas mais interessantes dessa doutrina perspectivista indígena está uma concepção das relações entre “Natureza” e “Cultura” radicalmente distinta daquela que vigora, em versões historicamente variáveis, na tradição ocidental, desde o par *physis/nomos* da Grécia antiga ao par *nature/société* do Iluminismo.

A partir do estudo de casos isolados, qual o procedimento para se extrair noções como a do perspectivismo? Como fazer para que elas não ofusquem as diferenças existentes entre as diversas sociedades indígenas?

A resposta à primeira pergunta é: o procedimento usual... Ou seja: (1) uma familiaridade prolongada com os materiais etnográficos; (2) o pressentimento da presença de um complexo de sentido recorrente; (3) um pouco de indução e de criatividade; (4) a formulação de um modelo teórico simplificado; (5) sua aplicação dedutiva a casos diferentes dos que serviram de ponto de partida, com (6) a conseqüente complexificação do modelo e extensão de sua capacidade descritivo-explicativa. Em resposta à segunda pergunta, começo por esta observação de minha colega Marilyn Strathern: “Nós não ‘descobrimos’ similaridades e diferenças, mas sim as criamos no processo de fazer comparações”. Semelhanças e diferenças não existem em si; elas são função das questões que o analista se coloca.

Mas elas são também função das relações reais que as sociedades mantêm entre si. A grande maioria dos povos indígenas das Américas descende, quase certamente, de um contingente relativamente pequeno de povoadores vindos da Ásia setentrional, há cerca de uns 20 ou 30 mil anos, o qual permaneceu, até o século xvi, bastante isolado do resto da humanidade. Hoje vem ganhando força a tese de que há um estrato mais arcaico de povoamento das Américas, de origem outra que norteasiática (isto é, não-mongolóide), o que me parece altamente verossímil, e antropológicamente fascinante. Mas a unidade cultural panamericana é um fato etnograficamente atestável, como fica patente no afresco comparativo continental pintado pelas *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Todos os ameríndios compartilham de um velho fundo cultural comum, onde se radica, penso eu, o que chamei de perspectivismo.

É preciso também recordar que o tecido sociocultural das Américas pré-colombianas era denso e contínuo: os povos indígenas estavam em interação constante, intensa e de longo alcance: idéias viajavam, objetos mudavam de mãos entre pontos muito distantes, as populações se deslocavam em todas as direções.

Em suma, várias forças e processos militavam para a difusão de certas idéias e práticas. Sem dúvida, esses processos mesmos de contato acarretavam também movimentos de diferenciação cultural deliberada, pois distinguir-se dos vizinhos é um reflexo aparentemente intrínseco à socialidade humana. Mas para distinguirmo-nos dos vizinhos é preciso conhecê-los e, com isso, acabamos por nos parecer com eles exatamente por causa e por meio dessa vontade de diferença.

Uma questão delicada que se impõe ao etnólogo é a contradição entre querer interpretar de dentro de uma cultura a partir de um ponto de vista e um aparato conceitual externo a ela. Como mediar esse impasse?

Eu diria que isso não é nem uma questão delicada, nem um impasse, mas uma descrição ou definição sucinta do que é a etnologia. Só teria a ressaltar que o etnólogo não acalenta, em geral, qualquer desejo de interpretar de dentro as outras culturas; o que ele pretende é pôr em relação, produzir uma interferência entre os pontos de vista ou aparatos conceituais das culturas pressupostas por sua atividade, a saber, a sua própria e a(s) outra(s). Entendo que o etnólogo não interpreta nada; ele relaciona interpretações.

O estudo das sociedades indígenas como contraponto à cultura do branco ocidental pode levar a uma idealização da cultura estudada, em detrimento daquela a que pertence o estudioso? Nesse sentido, a noção de respeito pela alteridade não poderia dar origem a uma inversão de papéis, levando à idéia de que as

organizações culturais indígenas são, *a priori*, mais complexas e interessantes?

A etnologia estuda culturas e sociedades historicamente particulares, a partir de uma cultura-sociedade tão historicamente particular como as que estuda, e assim tal contraponto é inerente à prática etnológica. Quanto a saber se tal enfoque leva a uma idealização... Só se for no sentido de que toda atividade de apreensão intelectual do que quer que seja envolve uma “idealização”, isto é, sua conversão em idéias.

Mas se isso significa produzir uma imagem indevidamente positiva da cultura estudada, derivada de uma avaliação tendenciosa, observo apenas que o “respeito pela alteridade” não pressupõe que as culturas indígenas sejam, *a priori* ou *a posteriori*, nem mais nem menos – gostaria de sublinhar o “nem menos” – complexas e interessantes do que a cultura ocidental moderna.

E, aliás, por que você diz “em detrimento” da cultura a que pertence o etnólogo? Essa cultura está indefesa e precisa de campeões? E caberia ao etnólogo defendê-la? Deixemos isso para o Papa Bento XVI, ou para George W. Bush. Ou para Steven Pinker...

O que a etnologia pretende fazer é simplesmente alargar o mundo dos possíveis humanos, mostrando que a tradição cultural européia não detém, nem de fato nem de direito, o monopólio do pensamento.

Em entrevista à revista *Sexta-Feira*, o senhor afirma: “Estamos começando a fazer antropologia simétrica, que é antropologizar o centro, e não apenas a periferia de nossa cultura”. Como deslocar o foco para temas como ciência, catolicismo e ainda assim preservar a visada antropológica? Que procedimentos garantem que os estudos não passem para o âmbito da sociologia ou de outros campos?

Como preservar a visada antropológica? Como não passar para o âmbito da sociologia? É só continuar *não* achando que

aquele que estuda sabe mais que aquele que ele estuda, isto é, que o observador é mais esperto que o observado... Isso é uma brincadeira (ou não) com meus colegas sociólogos. A diferença entre sociologia e antropologia é uma questão complicada, pois depende de que estilo de sociologia e de antropologia se está falando. Há quem não veja diferença alguma, contentando-se talvez, apenas, em observar que a antropologia possui uma visada e uma ambição comparativas mais amplas que a sociologia, normalmente ocupada com a sociedade do sociólogo ou com sociedades do mesmo tipo.

Há quem distinga uma da outra sustentando que a antropologia se caracteriza por estudar as relações sociais com uma “profundidade de campo” que replica a perspectiva temporal que os agentes têm de si mesmos, isto é, por ter um enfoque biográfico, centrado no ciclo de vida, em contraste com a sociologia, que teria um enfoque macro ou suprabioográfico, e a psicologia, com seu enfoque micro ou infrabioográfico.

Outros distinguem antropologia de sociologia afirmando que a primeira ignora a distinção, característica da sociologia, entre ciências sociais (ou humanas) e ciências naturais; com isso, a primeira seria uma ciência humana “total”, interessada igualmente pelos aspectos e condicionantes biológicos, psicológicos, ecológicos, econômicos e políticos, culturais etc. da conduta de nossa espécie. Outros, por fim, pensam que a antropologia se caracteriza pela aspiração de estudar as relações sociais de um ponto de vista que não seja deliberada e exclusivamente dominado pela experiência e pela doutrina ocidental das relações sociais. Ela tenta pensar a vida social sem se apoiar exclusivamente nessa herança cultural.

Na explicação que o senhor propõe para a forma de conhecimento do xamanismo ameríndio, encontramos uma oposição entre o ideal de conhecimento favorecido pela modernidade

ocidental, que se caracterizaria pelo esforço de “objetivação” do objeto, e o procedimento oposto, adotado pelos xamãs, em que se privilegiaria um processo de “subjetivação” do objeto. Neste último caso, a idéia de “subjetivação” não constitui um obstáculo à possibilidade de descrição do conhecimento? De que forma ele pode ser transmitido?

Xamanismo não se aprende (ou não se aprendeu até agora) na escola. A transmissão do conhecimento tradicional não é discursiva ou analítico-demonstrativa: aprende-se, nesse contexto, como se aprende a andar de bicicleta ou a jogar bola, não como se aprende um teorema matemático ou uma doutrina religiosa. Mas por que isso que chamei de “subjetivação” seria empecilho à transmissão do conhecimento? Não dispomos, nós, de um rico acervo de conhecimento sobre as intenções e motivações de nossos semelhantes, conhecimento esse que depende de uma “teoria prática do sujeito” culturalmente determinada?

É tal acervo que mobilizamos quando raciocinamos, por exemplo, politicamente – algo que fazemos em contextos bem mais numerosos que aqueles que se costumam chamar “políticos”. Ora, parece-me que o ideal epistemológico indígena está mais próximo do regime pressuposicional que utilizamos quando fazemos política do que do ideal objetivista retroprojetado quando fazemos, por exemplo, física.

“É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista.” Como essa afirmação se relaciona com o fato de que diversos povos indígenas não reconhecem outros povos, brancos ou indígenas, como humanos ou iguais? Que papel desempenha essa figura – a do estrangeiro – no intercâmbio entre os pontos de vista humano e animal? Na essência, ele também compartilha da “humanidade original e comum”?

Por um lado, de fato, muitos povos indígenas não reconhecem outros povos como “humanos ou iguais” (o que não é exa-

tamente a mesma coisa) ou, antes, parecem não fazê-lo. Por outro lado, é como você disse: a seu modo, os estrangeiros ou inimigos compartilham do fundo original comum dos seres, que é a humanidade.

Como conciliar essas duas afirmações? Observando que o grupo em posição de sujeito e o grupo outro, estrangeiro, podem, no pensamento indígena, ser ambos perfeitamente humanos – mas eles não podem ser humanos ao mesmo tempo. Como a posição de humanidade viaja com a posição de sujeito, será humano apenas aquele em posição de sujeito. O que não impede, muito pelo contrário, que o Outro seja concebido como humano – mas, aí, sou eu que não sou mais humano.

Do ponto de vista do Outro, é ele o humano (ele é o “Eu”), não eu (que para ele sou um mero “Ele”). Como se vê, isso é muito diferente de qualquer “racismo”. Os estrangeiros e inimigos encontram-se situados ao lado dos animais, dos mortos e dos espíritos: são todos figuras da alteridade subjetiva. Mas isso não impede que os estrangeiros e inimigos possam (e mesmo devam) ser assimilados ao grupo do sujeito e/ou que o sujeito se transforme em animal, estrangeiro, branco, morto ou inimigo. O que está em jogo é a posição de sujeito, não a condição de humano.

Lançado recentemente, o livro *Trevas no Eldorado*, de Patrick Tierney, provocou polêmica ao afirmar que pesquisadores comandados pelo antropólogo Napoleon Chagnon e pelo geneticista James Neel, ao estudar os Ianomâmi da Venezuela nas décadas de 1960 e 70, cometeram abusos sexuais, envolveram-se com criminosos, disseminaram doenças e, pior de tudo, inocularam substâncias radioativas nos índios para testar a taxa de mutação genética de um povo “puro”. O senhor acompanhou esse debate? Acredita que as denúncias de Tierney sejam procedentes?

Acompanhei o debate. A denúncia principal é, ao que tudo indica, improcedente; mas isso não inocenta metafisicamente os implicados, que foram responsáveis por uma quantidade de impropriedades éticas e políticas, algumas delas podendo ser classificadas de violências. Tenho, além disso, especial repugnância pelas teorias eugenistas que parecem ter sido defendidas por James Neel e pelos “raciocínios” pseudo-darwinistas de N. Chagnon.

Entre os estudiosos das ciências humanas, os antropólogos me parecem menos expostos nos meios de comunicação de massa do que intelectuais de outras áreas. O senhor concorda com a afirmação? Como o senhor avalia o papel do antropólogo no debate intelectual brasileiro?

Não sei se concordo. Darcy Ribeiro, por exemplo, fez um bocado de barulho em sua(s) época(s). E consta que Gilberto Freyre era antropólogo também. Quanto ao papel dos antropólogos no debate intelectual brasileiro, não resisto a provocar – brasileiro em que sentido? Intelectual em que sentido? Debate em que sentido?

Se estivermos falando dos debates entre intelectuais brasileiros sobre o que é o “brasileiro”, isto é, sobre a Essência e o Destino Manifesto do “Brasil”, deve-se reconhecer que os antropólogos em geral, descontados os já citados Darcy Ribeiro e Gilberto Freyre e uns poucos congêneres, freqüentam pouco as páginas dos suplementos culturais da imprensa – se por “debate intelectual” entendermos o que se publica nesses suplementos. Não sei se a culpa é dos antropólogos ou dos suplementos, e não tenho certeza se essa pouca freqüência é um defeito ou uma virtude.

No que diz respeito aos etnólogos – nome convencional para os antropólogos que estudam sociedades indígenas, sua pequena freqüentação das páginas e telas da mídia se deve, creio, à

A impressão que tenho é que o “Brasil” até bem pouco não queria nem saber de índio, e sempre morreu de medo de ser associado “lá fora” a esse personagem, que deveria ter sumido do mapa há muito tempo e virado uma pitoresca e inofensiva figura do folclore nacional. Mas os índios continuam aí, e vão continuar.

ignorância e descaso verdadeiramente assombrosos, manifestos pela maioria da intelectualidade (baixa, média e alta) do país, relativamente aos povos indígenas que aqui vivem.

A culpa, aqui, certamente não é dos etnólogos: sua menor exposição na mídia é consequência, não causa, dessa ignorância. A impressão que tenho é que o “Brasil” até bem pouco não queria nem saber de índio, e sempre morreu de medo de ser associado, “lá fora”, a esse personagem, que deveria ter sumido do mapa há muito tempo e virado uma pitoresca e inofensiva figura do folclore nacional. Mas os índios continuam aí, e vão continuar. E, como vemos, eles começam devagarinho a ser admitidos no Brasil oficial-midiático, agora que foram legitimados na metrópole. A Amazônia precisou passar pela Europa para se tornar visível do litoral do Brasil. Antes assim.



**“Se tudo é humano,
então tudo é perigoso”**

POR JEAN-CRISTOPHE ROYOUX

“Se tudo é humano, então tudo é perigoso”

POR JEAN-CRISTOPHE ROYVOUX

Publicado originalmente em *Cosmograms*,
parte integrante da exposição homônima,
Bienal de São Paulo, 2004. Tradução
por Iraci D. Poleti.

A vantagem dos etnólogos em relação, por exemplo, aos filósofos, é que, quando os primeiros se colocam uma questão, podem sempre perguntar às pessoas que eles estudam o que *elas* pensam a respeito. Para os filósofos de modo geral é importante, ao contrário, que eles mesmos encontrem a resposta, pelos métodos consagrados em seu ramo de negócio: introspecção, crítica, análise conceitual, desconstrução... Os etnólogos não podem colocar suas palavras na boca dos outros (nem vice-versa); não, pelo menos, sem cometerem um desrespeito cabal às regras do jogo que jogam. Mas a antropologia se coloca algumas questões que não são exclusivamente antropológicas – isto é, que não são as questões dos outros, questões outras – mas, de fato, ou melhor, de direito, questões metafísicas, ou, por outra, *nossas*. Questões fundadoras de nossa sensibilidade intelectual

moderna (ou ocidental, ou cristã, ou capitalista – dependendo da distância em que se olha; pouco importa onde penduramos o pronome “nossa”), como a questão fundamental da diferença entre aquilo que é “próprio do homem” e aquilo que é, ao contrário, uma propriedade do existente em geral: a famosa questão da relação entre a Natureza e a Cultura.

Ao discorrer sobre essa oposição, a antropologia sempre tropeça em paradoxos e impasses, porque ali ela se defronta com suas próprias condições pré-conceituais de enunciação: o nome mesmo da disciplina já traz em si uma resposta ao problema da diferença entre Natureza e Cultura – ou talvez duas. Mas a antropologia só começa para valer quando *recusa* essa resposta “inata”.

Antes de recusá-la, recuemos um pouco. A antropologia “sabe” que toda “natureza” faz parte de uma “cultura”, isto é, que cada cultura tem a natureza que lhe cabe enquanto dimensão imanente de sua própria capacidade criativa; mas “sabe” também que essa dimensão é necessariamente projetada pela cultura para fora de si mesma, como transcendência que a circunscreve desde um exterior. Por outro lado, ou melhor, por isso mesmo – pelas razões que acabo de aduzir, a antropologia “imagina” (sente-se compelida a admitir) que precisa pôr essa cultura, da qual a natureza é apenas um aspecto, em “algum lugar”. Então, é obrigada a reinventar uma *outra* natureza que esteja acima e fora da cultura, que possa conter, ao mesmo tempo, a cultura e a natureza dessa cultura: uma super- ou sobre-natureza – no duplo sentido. Mas então imediatamente começa a se desenhar em pontilhado uma super-cultura que contém a super-natureza que contém a cultura e a natureza; e assim por diante, *ad infinitum*. Em suma, o terrível paralogismo da regressão ao infinito, o pecado filosófico mortal. (Não acredito em pecado, filosófico ou outro; assim, vejo a regressão ao infinito como um valiosíssimo recurso conceitual posto à disposição da hu-

manidade pelas propriedades recursivas de todo gesto semiótico.)

Esse tipo de aporia subjaz ao monótono diferendo entre os relativistas – os que pensam que cada cultura é um mundo em si – e os universalistas – os que pensam que cada cultura é apenas uma emanção de uma natureza humana universal que, ela própria, faz parte da Natureza sem adjetivos. Os relativistas pensariam que cada cultura define sua natureza em termos incommensuráveis com os termos das demais culturas; os universalistas, por sua vez, pensam que as culturas são, justamente, aquilo que pode e deve ser comparado pelo viés dessa natureza comum. É um diálogo de surdos, porque essas pessoas (os relativistas e os universalistas) não têm, a meu ver, nem o mesmo conceito de natureza nem o mesmo conceito de cultura. Talvez não se lhes possa aplicar sequer o mesmo conceito de pessoa, visto que é duvidoso que os “relativistas” existam realmente, pelo menos com todas as bizarras propriedades que os ditos universalistas lhes atribuem. Eles parecem ser, antes de mais nada, um espantinho da direita ontológica, que precisa pensar que alguém pensa como ela pensa (ou diz que pensa) que os relativistas pensam.

Um verdadeiro relativismo - isto é, um perspectivismo -, nas palavras de Gilles Deleuze, não afirma “a relatividade do verdadeiro, mas a verdade do relativo”. Ou seja, um relativista de verdade afirma a *relação*, a pertença universal recíproca; seu adversário “absolutista” (como lembra Bruno Latour, o contrário de um relativista só pode ser chamado de absolutista) afirma ao contrário o privilégio do *absoluto*, do separado, do em-si, da Substância, da propriedade intrínseca - já ia acrescentando: de Deus e da propriedade privada.

Seja como for, não haverá de ser por acaso que se costumam atribuir várias características classicamente diabólicas ao relativismo, metaforizado em termos de veneno e de intoxica-

ção, de cromatismo e de confusão, de sedução e de perversão - em particular da juventude; veja-se o caso de Sócrates, obrigado aliás a tomar, justamente, veneno. Por simetria, imaginem-se as posições universalistas ou absolutistas - freqüentemente associadas a *profissões de fé* ditas materialistas, naturalistas ou científicas - como sendo, no frigidar dos ovos, fundamentalmente simpáticas à causa de Deus. Evolucionistas indignados e criacionistas idiotizados sabem muito bem porquê estão brigando: pela mesma coisa - pelo Um. Pois também não terá sido por acaso que a primeira declaração desse novo papa super-reacionário foi uma anatematização do relativismo. Eis finalmente algo com o qual [Joseph] Ratzinger e [Richard] Dawkins ambos concordam! (Dir-se-á que o relativismo anti-papal é “ético”, o anti-científico é “cognitivo”, e que não se pode confundir - relativisticamente - os dois. Replicarei que a distinção é especiosa, visto que “relativismo” é uma categoria de acusação, não de descrição, e que *toda acusação de relativismo é moral, ou melhor, moralista*. Todo relativismo é, precisamente, imoral.)

Minha intenção, enquanto etnólogo, é intervir nesse diferendo sem me apoiar excessivamente nessa ou naquela corrente filosófica (ainda que minhas simpatias e antipatias tenham ficado claras no que precede), e nas formas correlativas de se conceber a antropologia, mas perguntando aos indígenas - particularmente aos índios da Amazônia, cujo pensamento estudo - o que pensam a respeito do assunto. Ao invés de convocá-los para responder as questões que nós nos colocamos a respeito da oposição natureza/cultura, trata-se, ao contrário, de ver *como* eles a formulariam se fossem, por assim dizer, obrigados a tanto. Pode-se imaginar essa oposição - imaginação de modo algum arbitrária; Lévi-Strauss construiu sua antropologia em torno da oposição natureza/cultura e, ao mesmo tempo, a identificou como questão central da mitologia dos ameríndios - não é completamente estranha, senão na forma, pelo menos no con-

teúdo, ao pensamento indígena. Lévi-Strauss teve uma intuição muito profunda sobre a centralidade desse tipo de questão no universo ameríndio. Penso que ele estava no caminho correto, a não ser pelo fato de sua resposta se parecer mais com a de um filósofo europeu do século XVIII do que com a resposta que um índio daria. Tudo o que faço é tentar não responder *por*, nem *no lugar de*, mas, sim, *diante* dos índios, pensando *nos* índios. Evidentemente, é uma resposta hipotética, uma experiência de pensamento, um exercício de “metafísica experimental”, diria Bruno Latour.

Uma das particularidades do pensamento indígena é, exatamente, a de que só existe um ponto de vista, aquele de todo ser consciente. Todo actante em posição cosmológica de sujeito vê o mundo da mesma maneira: esta é a intuição que me guiou. Inversamente, a vulgata antropológica civilizada convida a pensar que a natureza é apreendida, percebida, concebida de forma diferente a partir de diferentes pontos de vista: sejam os de indivíduos enquanto focos de subjetividade, sejam os de culturas enquanto coletivos de significação, ou sejam os da humanidade enquanto ponto de vista zoológico específico sobre o mundo, diferente do ponto de vista dos crocodilos, dos micróbios etc.

Há sempre a idéia de que se está diante de algo que é maior que o olhar. É a imagem da cidade olhada sob diversos ângulos: cada ponto de vista permite-nos contemplar algumas ruas, algumas perspectivas. Chama-se esse Objeto “natureza”, e chama-se “cultura” o Sujeito. O universal está do lado exterior, objetivo. O real, em sua universalidade, é indiferente à representação, é neutro. Ao contrário, o ponto de vista é subjetivo, representativo, fragmentário, parcial, limitado. Dada essa dicotomia constitucional, tudo o que a Antropologia tem a fazer é comparar os pontos de vista em vista de conciliá-los, de encontrar o denominador comum. A ciência humana seria isto: a pesquisa do

máximo denominador comum – as estruturas elementares disso e daquilo, a gramática universal, o simbólico... Para continuar com a alegoria aritmética, contraponho, a isso, a determinação do mínimo múltiplo comum – o que permite multiplicar as coisas, ao invés de dividi-las, para chegar a uma quantidade que é, necessariamente, mais pobre que aquela manifesta em cada cultura particular. Quando se comparam as culturas para descobrir o que têm “em comum”, observa-se via de regra que o que elas têm em comum é menos rico que aquilo que constitui sua especificidade, pois as zonas de superposição são necessariamente mais restritas. Isso corresponde à idéia de que a natureza humana deve ser menor, em termos de extensão, de riqueza, que as culturas, pois a natureza é apenas aquilo que temos “em comum”. Isso supõe uma concepção da relação (da relação em geral) como algo que é *compartilhado* pelos termos em relação. Uma relação social seria constituída apenas por nossos pontos em comum: somos todos homens, somos todos democratas etc. É por meio dessa *comunidade* que nos comunicaríamos.

Penso que há outras formas de conceber as relações. Os índios da América têm, por exemplo, uma metafísica da relação que é completamente distinta da nossa. Não é porque se tem algo em comum que se comunica, mas porque, sendo diferente, tem-se interesse em ter uma relação com outra coisa que não nós mesmos. Porém, estou me antecipando. A vulgata metafísica ocidental consiste na idéia de que não existe senão uma única natureza externa, e várias culturas, várias subjetividades que giram em torno dessa natureza. Esta funciona, assim, como sobrenatureza, é um correlativo de Deus. Deus se ausentou mas, em seu lugar, deixou-nos uma Natureza como princípio de unidade e universalidade, algo que “está aí” para que as coisas possam se manter juntas. Senão, viveríamos em um multiverso diabólico, mundo das aparências e dos simulacros. É preciso um fiador do sentido, é preciso uma só Natureza, o Deus moderno.

O Deus dos filósofos; o Deus dos físicos. Aquele que não joga – ou sim – “dados”.

Ora, quando se interroga a mitologia ameríndia, precisamente aquela que Lévi-Strauss utilizava para ilustrar a oposição natureza/cultura, percebe-se, em primeiro lugar, que o que dizem todos os mitos é que, outrora, todos os animais eram humanos, todas as coisas eram seres humanos, ou, mais exatamente, pessoas: os animais, as plantas, os artefatos, os fenômenos meteorológicos, os acidentes geográficos... O que narram os mitos é o processo pelo qual os seres que eram humanos deixaram de sê-lo, perderam sua condição original.

Se a questão for colocada dessa maneira, compreende-se que estamos nas antípodas de nossa mitologia moderna. Para nós, o fundo comum entre os humanos e os outros (justamente) animais é a animalidade, não a humanidade. Os humanos são uma espécie animal, mas não exatamente “entre outras”, pois somos dotados de alguma coisa mais: a alma, a cultura, o espírito, a linguagem, a Regra, o Simbólico, o *Dasein* etc. Então, o que dizem os mitos americanos é o oposto. Ao invés da teoria evolucionista (*lato sensu*) que pretende que “os humanos são animais que ganharam alguma coisa”, para os ameríndios, os animais são humanos que perderam alguma coisa. O ser humano é a forma geral do ser vivo, ou mesmo a forma geral do ser. Pressuposto radical do humano. A humanidade é o fundo universal do cosmos. Tudo é humano.

Quando os índios tentam expressar essa idéia em uma linguagem simples, que possamos entender, dizem: todos os animais e todas as coisas têm almas, são pessoas. Uma onça, por exemplo, é mais que uma simples onça; quando está sozinha na floresta, tira sua “roupa” animal e se mostra como humana. Todos os animais têm uma alma que é antropomorfa: seu corpo, na realidade, é uma espécie de roupa que esconde uma forma fundamentalmente humana. Em contrapartida, nós ocidentais

pensamos usar roupas que escondem uma forma essencialmente animal. Sabemos que, quando estamos nus, somos todos animais. Os instintos, por trás das camadas desse verniz que é a cultura, constituem nosso fundo animal, primata, mamífero etc. Os índios vêem as coisas de modo oposto: por trás dos corpos-roupas animais, acha-se um personagem humano. *O que diz a mitologia é que a humanidade não é a exceção, mas a regra.* Nós não somos uma espécie escolhida por Deus no final da criação mas, ao contrário, a condição de partida.

A segunda concepção muito interessante, que se encontra um pouco por toda parte na América indígena, é a idéia de que cada espécie *vê a si mesma* como humana. Cada espécie se vê como encarnando a autêntica humanidade, em sua forma corporal e em seus hábitos. O que as onças comem é visto por elas como alimento humano. Por exemplo, quando lambe o sangue de uma presa abatida na floresta, a onça não vê esse líquido como sangue cru, mas como cerveja feita de mandioca fermentada. Como os humanos não bebem sangue mas cerveja de mandioca, as onças, sendo humanas em seu próprio departamento e de seu ponto de vista, experimentam esse líquido que mana do corpo de sua presa despedaçada como uma boa cerveja de mandioca, servida numa cabaça cuidadosamente limpa e ornamentada. Em outras palavras, cada espécie se vê sob a espécie da cultura.

Então o homem, por sua forma e pelo que faz, é 100 % humano...

Problema. Se cada espécie se vê como humana, isso não quer dizer que ela veja as outras espécies como humanas. Vemos as onças como animais selvagens; as onças, de seu lado, tampouco nos vêem como humanos. Vêem-nos como porcos do mato, pecaris, pois nos comem. Os pecaris, por sua vez, que se vêem como humanos, vêem-nos como onças, ou como espíritos canibais, visto que os comemos... Portanto, cada espécie se vê a si

mesma como humana e as outras espécies como não humanas: seja como espécies de presas, seja como espécies de predadores. Tudo se passa como se houvesse uma única grande cadeia trófica que vai dos espíritos canibais aos animais mais ínfimos. Toda espécie se encontra em algum lugar nesse *continuum*, porque sempre se come algo diferente de si e se é comido por uma outra espécie; sempre se está entre duas posições – a de predador e a de presa.

Quando se aplica essa idéia a nós mesmos, surgem dois problemas. O primeiro é que, “evidentemente”, vemo-nos como humanos – como fazem todas as espécies. Não há, então, *garantias* de que o modo como nos vemos seja o modo verdadeiro de ver, pois este é o modo como todos os seres vivos se vêem. Por outro lado, temos boas razões de acreditar que as demais espécies não nos vêem como nos vemos, dado que nós não as vemos como elas se vêem. De fato, vemos os pecaris como porcos, não como pessoas. Pensamos que os pecaris pensam que são gente, quando sabemos que não o são. Sabemos que são pecaris. Mas os próprios pecaris devem pensar a mesma coisa de nós, eles que pensam que realmente são pessoas: que não o somos. Isso produz, portanto, uma preocupação identitária muito intensa; não basta “se ver” como humano, pois *tudo mundo*, literalmente, faz isso: a humanidade de conteúdo torna muito problemática a humanidade de forma.

Inversamente, imaginar o mundo sob o ângulo da teoria freudiana, por exemplo, em que o homem primitivo projeta sua humanidade sobre as forças naturais e humaniza o cosmos, tornando-o menos ameaçador, essa imaginação contraproduz uma teoria muito segura de si mesma (o teórico) a respeito dos outros (primitivos ou coisas) e, afinal, muito reconfortante. Narciso ferido lambe suas feridas: para ele, é néctar... O princípio de realidade: há um certo prazer em se deixar guiar por ele, pois não? Os índios não professam assim uma teoria edênica da re-

conciliação de todos os seres vivos, em que tudo seria bom, belo e verdadeiro porque humano. Penso que o contrário é que é verdadeiro: quando se humaniza tudo, tudo se torna muito perigoso. O mundo “encantado” é um mundo arriscado, imprevisível, metafisicamente falando. Não existem só fadas boas nos contos de fadas; pelo contrário. E, afinal de contas, pode ser que a única coisa não humana sejamos nós.

Como sabemos, a única coisa verdadeiramente perigosa no mundo são os homens - os objetos não fazem mal; não por maldade, em todo caso. Os índios pensam também que, se uma coisa ou um animal é apenas isso, então eles não colocam problemas. Uma verdadeira onça não ataca os homens. Se ataca um homem, então não se trata de uma onça comum, mas de um homem disfarçado de onça, isto é, a onça em seu “momento” de homem. Porque só os homens matam os homens. Tampouco se pode dizer que os índios são relativistas simplesmente porque dizem que cada espécie vê as coisas de uma certa maneira. Os urubus, por exemplo, vêem os vermes que pululam numa carniça na floresta como peixe assado, “visto que” comem esses bichinhos. Seria possível imaginar que a moral dessa história é a de que todos os modos de ver o mundo se equivalem, que tudo é relativo: os urubus vêem as coisas de uma certa maneira, nós, os verdadeiros humanos, de outra... Não haveria porquê escolher uma boa descrição da “realidade”.

De fato, não é nada disso. Os índios *não* dizem que cada espécie vê as coisas de uma maneira diferente. Ao contrário, o que dizem é que, se os urubus vêem apenas peixe assado, é exatamente porque eles são como nós, que não comemos senão peixe assado. Portanto, se os urubus comem algo, isso deve ser para eles, obrigatoriamente, peixe assado. Cada espécie vê as coisas da *mesma* maneira. As *coisas* é que mudam.

Os espíritos animais possuem tudo o que caracteriza qualquer cultura indígena. Os urubus-gente, as onças-gente, todos

os animais-gente têm as mesmas instituições que os índios-gente. Moram no mesmo tipo de casas, comem o mesmo tipo de coisas, têm o mesmo tipo de doenças, e assim por diante. Não há, pois, várias maneiras de “ver”, há somente uma. O que varia é o próprio mundo, não o modo de vê-lo. Para nós, são as “visões do mundo” que diferem, mas o mundo permanece igual a si mesmo. Para os índios, a maneira de ver é sempre a mesma, ainda que passe de uma espécie para outra: o que muda é o próprio mundo. Tem-se, então, esta dupla inversão. De um lado, tudo é humano, embora cada espécie não o seja do mesmo modo (exatamente como nós “ocidentais” sabemos que não somos animais idênticos aos crocodilos). A humanidade é universal, o espírito é universal, não o corpo. Para nós, é o corpo que é universal no sentido em que somos todos feitos da mesma substância – os átomos, o carbono, o DNA etc. O espírito, ao contrário, é sempre o lugar da diferença, da singularidade, da particularidade da cultura – o espírito coletivo – ou o espírito individual – o sujeito. É sempre quanto ao espírito que nos distinguimos. Do ponto de vista físico, todos nos comunicamos; porém, do ponto de vista metafísico, estamos todos separados. O grande problema para a ciência social espontânea do Ocidente moderno é como se comunicar, pois não nos comunicamos, finalmente, no nível do espírito, mas do corpo. O espírito é sempre solipsista. Onde essa série de intervenções que são o contrato social, o simbólico, a linguagem. É necessário deduzir um edifício conceitual gigantesco que explica como podemos nos comunicar, existir coletivamente. Depois de Descartes, a única coisa de cuja existência se pode ter certeza é o eu. No que diz respeito à existência dos outros, é preciso fazer uma demonstração. A idéia da evidência do eu e da não evidência dos outros, que está na porta de nossa metafísica moderna, é exatamente o oposto daquela dos índios, segundo a qual é o eu que está em dúvida. Nunca se tem certeza de quem se é, porque os outros podem ter uma idéia

muito diferente sobre isso e conseguir impô-la a nós: a onça que encontrei na floresta tinha razão, era *ela* o humano, eu não era senão sua presa animal. Eu era uma anta ou um veado, talvez um porco...

Os outros, em contrapartida, são um dado evidente. O problema para os índios não é a ausência ou a falta de comunicação. Ao contrário, há um excesso de comunicação. Se os animais são humanos, se as coisas podem abrigar formas internas humanóides, se o trovão é uma pessoa, então tudo comunica. O que não quer dizer que sejamos capazes de entender tudo que nos é dito; o excesso de comunicação pode degenerar em “ruído branco”, um oposto do silêncio que corrói ainda mais insidiosamente que este a rede que nos conecta ao resto dos existentes. Tudo fala, mas é preciso ouvir muito atentamente para entender.

Assim, quando se come alguma coisa – o que é que se está comendo exatamente? É necessário fazer todo tipo de acrobacia xamânica para dessubjetivar a carne que se come, para nos fazer esquecer o fato de que o humano está em toda parte.

O que aconteceria se a gente comesse o humano?

Para os índios, muitas das doenças que os afligem são doenças provocadas por vingança dos animais comidos. Quando se come o corpo de um animal sem os cuidados necessários para não ofender seu espírito, este pode se vingar e nos devorar (por dentro, numa espécie de “endocanibalismo” aterrador). É preciso, portanto, ser sempre muito cauteloso quando se trata de comer. Este é um ato metafísico muito delicado. A “abertura”, a “clareira” humana (diria Heidegger) começa pela boca – mas não falo da linguagem.

Não é preciso dizer que os índios não vêem (nem dizem que vêem) as onças como pessoas; eles não têm alucinações. O que eles dizem é que *as onças* têm alucinações, que elas se vêem como seres humanos; mas então, *talvez* nós também tenhamos

alucinações. Eu sou um ser humano, então vejo as coisas como elas são para mim. Como peixe assado porque, para mim, o peixe é peixe. Eu sei que aquilo que vemos como vermes, os urubus vêem como peixe assado. Ora, não sou um urubu; então, se começo a ver os vermes na carniça como peixe assado, isso quer dizer que estou me tornando um urubu. Em outras palavras, o espírito do urubu capturou meu espírito e começa a me transformar em urubu. Evidentemente, isso quer dizer que estou muito doente, porque *um homem deve continuar sendo um homem*.

Eu sou um humano, devo ver as coisas como um humano as vê, não como as vê uma onça. Os xamãs têm o poder de ver como as diferentes espécies vêem, mas é necessário que voltem dessa viagem. Se vêem as coisas como as onças as vêem e ficam presos nessa visão, isso quer dizer que se tornaram onças e que não poderão voltar para contar a história: em resumo, trata-se de um xamã inútil e perigoso, um xamã “de mão única”. Um xamã pode ver o mundo como uma onça, como um pecari e também, é claro, como um humano. Um humano normal não pode fazer isso, exceto em sonho ou quando toma drogas. Se começa a ver as coisas como as vê uma espécie animal qualquer, isso é um sinal evidente de que está muito doente e deve ser tratado precisamente por um xamã, que, ele sim, pode passar de um lado para o outro sem perder sua alma; literalmente, sem perder sua humanidade.

O xamanismo indígena é organizado em torno da idéia de *metamorfose corporal* antes que da idéia de *possessão espiritual*. A possessão é um modelo poderoso de mudança ontológica em nossa tradição. Guarda-se a mesma forma corporal, mas algo mudou essencialmente, porque surgiu um outro espírito dentro desse corpo, uma divindade, o demônio, o diabo. Alguma subjetividade poderosa pode capturar nossa aparência corporal e se servir dela como seu instrumento. Somos marionetes dessa outra subjetividade que nos capturou. O xamanismo

ameríndio é, ao contrário, maciçamente organizado em torno da noção da transformação somática. Isso quer dizer “vestir” o hábito da onça e poder comportar-se como uma onça – por exemplo, caminhar sem fazer barulho, subir nas árvores, comer carne humana. A possibilidade de trocar de corpo específico está sempre presente no mundo ameríndio. É sempre um perigo. Para nossa tradição culta (isso também vai mudando), ao contrário, é impossível. As espécies são ontologicamente, isto é, genotipicamente seladas. Mudar de “cabeça”, de mentalidade, é o centro em torno do qual se organizam nossas relações – a mudança de *opinião*. É evidente que a pedagogia ocidental mostra um forte investimento no corpo, mas seu objetivo é sempre “elevar” (em todos os sentidos do termo) o espírito. O corpo é um instrumento para chegar ao espírito. É algo que se submete, que se treina para que o espírito possa desabrochar.

Então, se é no plano físico que nos comunicamos e no metafísico que nos separamos, para os índios se dá o oposto – é no plano metafísico que eles se comunicam, porque tudo é espírito, tudo é alma, sujeito; é necessário, pois, que seja no plano físico, no sentido de corporeidade, que as espécies se distingam. O corpo das espécies, típico, específico, as características de cada espécie não são apenas uma aparência. De fato, são sua maneira de ser no mundo, são o modo pelo qual o espírito universal se particulariza ou se “especifica”. Se os urubus vêem os vermes como peixe assado, é porque os urubus habitam um corpo de urubu. O corpo é um instrumento e não um disfarce, não é uma fantasia, uma aparência de que alguém se reveste. Evidentemente, essa aparência animal é uma capa, mas não é como um disfarce, uma aparência falsa de uma essência verdadeira; ao contrário, é um instrumento ou dispositivo que especifica o espírito universal que, em si, é indeterminado. Portanto, a anatomia, o comportamento, a etologia de cada espécie é muito importante. Isso explica porque os índios parecem-nos obcecados por

mudanças corporais — justamente porque somos, nós, obcecados pelas mudanças espirituais.

Educação, formação, conversão religiosa, são processos que, em nossa tradição intelectual, se dão no nível do espírito (do intelecto, justamente). As mudanças no plano do corpo não tinham, pelo menos até bem pouco tempo atrás, valor jurídico-metafísico discriminante. Digamos que, no regime da modernidade clássica, o corpo *não tem sentido*.

Não se tem o direito de discriminar uma pessoa por causa de seu corpo, sua cor, seu sexo. O corpo não conta justamente porque não permite estabelecer diferenças significativas. Distingue-se uma ação como passível ou não de punição nos termos do que chamamos consciência, espírito, a intenção. Entre um homem e um chimpanzé, por exemplo, o genoma difere menos de 2%; portanto, dir-se-ia que há uma distância corporal muito pequena entre nós. Em contrapartida, a diferença jurídica e moral entre um homem e um chimpanzé é incomparavelmente maior que entre esse mesmo chimpanzé e, digamos, um lagarto. Não importa o que ele faça, não se pode pôr um chimpanzé na cadeia, exatamente porque não é no plano das semelhanças corporais mas, sim, no das diferenças espirituais, pensamos nós, que essas diferenças se constituem. O chimpanzé, do mesmo modo que o lagarto, “não sabe” o que faz. Nós sabemos e podemos ser incriminados. Um louco não o pode. Toda a metafísica, como toda a responsabilidade – trata-se afinal da mesma coisa – passa pelo espírito.

As mudanças culturais também, para nós, são matéria de espírito. Um índio não pensa que deixa de ser um índio quando se põe a “pensar como um branco”. Para o índio, é no nível do corpo que as mudanças contam. É por causa disso que os índios concentram-se nos sinais de mudanças de regime corporal – as mudanças de dieta, as relações sexuais com não-índios, o uso constante de roupas que modificam a experiência

do corpo no ambiente etc. – como signos e como indutores de “aculturação”.

Quando o antropólogo (usemos o pronome masculino) vai morar com um povo ameríndio ou melanésio – Jean Monod, sobre os Piaroa da Venezuela, e Roy Wagner, sobre os Daribi da Nova Guiné, contam anedotas bem parecidas, ele necessariamente tem problemas enormes no aprendizado da língua. Passados seis meses, ele vai se queixar junto aos seus anfitriões: “sua língua é terrivelmente difícil, não consigo aprendê-la, é um trabalho muito lento, não avança”. Então as pessoas respondem: “é preciso que você coma nossa comida para aprender nossa língua”. No fim de duas semanas, o antropólogo diz: “não faço outra coisa a não ser comer da sua comida e as coisas continuam iguais.” A resposta é: “Durma com uma de nossas mulheres, a língua vem”. O sujeito (admitamos que ele seguiu o conselho) volta depois de alguns meses: “Continua tudo igual.” Desanimadas, as pessoas dizem então: “nesse caso, você precisa tomar um de nossos alucinógenos”. Aí é preciso ser realmente idiota para que a receita não funcione... Até porque, a essa altura, o antropólogo já terá feito algum progresso na língua!

Para a ciência moderna, a linguagem é uma faculdade eminentemente cerebral; portanto, filha legítima das antigas faculdades espirituais. Para os índios, ao contrário, é algo que se passa no nível dos hábitos corporais. Ela é como o sexo, como os fluidos fisiológicos, como a alimentação – uma parte do processo corporal, uma materialidade encarnada.

“Pensar diferentemente”, isto, em certo sentido, não existe. Os urubus pensam como nós. É precisamente porque eles pensam como nós, que acontecem todos os tipos de equívocos, dos mais grotescos aos mais aterrorizantes. Há diversos mitos, encontrados um pouco em toda parte na América indígena, cujo enredo põe o herói perdido na floresta, morrendo de fome. Ele então vai dar em uma aldeia desconhecida, muito bonita, cheia

de pessoas de aparência esplêndida, que o acolhem de modo absolutamente hospitaleiro, dizendo-lhe: “você deve estar exaustito, sente-se aqui, vamos lhe trazer um prato de batatas doces bem assadas”. O herói agradece; mas o que lhe trazem, de fato, é um prato cheio de cérebros humanos sanguinolentos, ou algo ainda mais repugnante. E o herói rapidamente conclui que, se seus anfitriões tomam os cérebros por batatas doces, é porque não são seres humanos; são “pessoas” outras, e muito perigosas. Se cérebros parecem batatas a seres que parecem pessoas ao herói, este deve concluir que tais seres apenas parecem pessoas.

O mito a que me refiro é apenas isto: o périplo de um homem que vai de aldeia a aldeia e, a cada vez, é acometido por (antes que cometa) um equívoco em que coisas diferentes são chamadas pelo mesmo nome. As pessoas não o enganam, ele tampouco se engana, são as pessoas que se enganam *entre si*. É o equívoco como modelo. Se cada cultura vê as coisas de modo diferente, o problema é encontrar sinônimos para as mesmas coisas. “Como se chama pão em português?”, perguntará um francês (no Rio, o pão básico se chama, justamente, “pão francês”). Para os índios, seria o contrário: “O que conta como pão para você? O que é que você chama ‘pão’?” Se você for um urubu, dirá que são os vermes, ou a carniça. Portanto, não são os sinônimos que devem ser conjugados, mas os homônimos que devem ser separados. As “palavras” mudam, mas as coisas são as mesmas. Para os índios, é a natureza que muda, como se a gente tivesse um mundo onde todos falassem a mesma língua mas para se referir a coisas completamente diferentes, ao passo que nós tenderíamos antes a imaginar que todos falamos línguas diferentes mas para, no fundo, dizer as mesmas coisas. Somos todos humanos, temos todos os mesmos desejos, as mesmas esperanças – os mesmos “problemas”. A questão é, pois, *traduzir*. Para nós, isso é fácil porque já sabemos qual é a referência. Sabemos que um índio deve pensar como nós, basta sim-

Para os índios, é a natureza
que muda, como se a gente
tivesse um mundo onde
todos falassem a mesma
língua mas para se referir a
coisas completamente
diferentes, ao passo que nós
tenderíamos antes a imaginar
que todos falamos línguas
diferentes para, no, fundo,
dizer as mesmas coisas.

plesmente encontrar a palavra adequada. Para os índios, nunca se pode ter certeza de que se está falando da mesma coisa. Se um urubu lhe oferece algo para comer, um “peixe”, é fundamental que você se dê conta de que aquele peixe não é o seu, que é talvez outra coisa, que é preciso *prestar atenção*. Os problemas que essa metafísica se coloca são muito diferentes dos nossos. O problema não é o de uma humanidade perdida no mundo, sozinha no assustador espaço infinito. O mundo, ao contrário, é povoado demais, por muitas outras espécies de humanos, sempre houve muita gente no mundo. Não é um deserto antropológico como é para nós. Estender a categoria da humanidade foi uma conquista para nós, é necessário fazer passar o outro por um exame muito detalhado para que ele possa ser admitido. “Será que os índios são completamente humanos, os negros, as mulheres?” É preciso convencer os homens brancos de que as mulheres, os negros, os índios são também humanos. Enquanto para os índios isso é evidente, é um *dado*, porque tudo é humano, isso não é um problema.

Há aquela parábola famosa contada por Lévi-Strauss, para ilustrar o etnocentrismo de todas as culturas, mas que considero um condensador meta-reflexivo do *equivoco* como categoria fundamental da antropologia. Os espanhóis, no século XVI, quando se encontraram diante dos índios das Antilhas, enviavam comissões de teólogos para saber se os índios tinham uma alma, isto é, se eram realmente humanos ou apenas animais com aparência humana. Eram eles pessoas que poderiam ser convertidas ou não? Ao mesmo tempo, diz Lévi-Strauss relatando as palavras de um cronista da época, os índios tomavam os corpos dos espanhóis que conseguiam matar nas batalhas e os imergiam para observar se esses cadáveres apodreciam ou não. Porque a questão dos índios era: “Será que essas pessoas são humanos, ou fantasmas?”. Lévi-Strauss toma essa dupla suspeita em relação ao outro, como um sinal de tragicômica igualdade.

de: “você vêem, todo mundo pensa que o outro não é humano.” Mas na verdade, a suspeita não era a mesma: os espanhóis se perguntavam se os índios eram humanos ou animais, ao passo que os índios se perguntavam se os espanhóis eram humanos ou espíritos. Os primeiros se interrogavam sobre a presença ou não da alma no outro; os segundos sobre a materialidade ou não do corpo do outro. O equívoco: a definição de humanidade não era a mesma, embora a exigência de humanidade fosse a mesma. Os dois lados queriam saber se o outro era humano. Mas os critérios de humanidade não eram os mesmos. Para os espanhóis, ser humano era ter uma alma como nós; para os índios, era ter um corpo como eles. É um equívoco do mesmo tipo que o do mito do herói que chega à aldeia dos monstros comedores de cérebros. (“Comedor de cérebro” seria uma boa definição – nossa, note-se – para os pregadores de inúmeros evangelhos que despejamos sobre a cabeça dos índios desde o século XVI).

Que conclusões tira você dessa reviravolta em relação à nossa metafísica?

Como só podemos partir de nossa metafísica, uma das maneiras possíveis – talvez a mais cômoda, ainda que dificilmente a mais sofisticada – de discernir o que dizem os índios é começar por inverter nossa metafísica, como dizia Marx a respeito da de Hegel (embora, de modo algum, no mesmo sentido – a inversão, quero dizer). Foi o que vim fazendo até aqui. Essa inversão é uma perspectiva relacional, não é uma inversão absoluta. Ela tem antes de tudo, para mim pelo menos, uma finalidade terapêutica; parodiando Montesquieu (“como alguém pode ser persa?”), digamos que ela me permite imaginar *como se pode não ser europeu*.

Há o ponto de vista ocidental e há o dos índios, talvez só haja esses dois. Ou talvez haja três, quatro, mil – mas são sempre pontos de vista que estão aí e que, finalmente, como diriam

Minha questão é: qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista? Não se trata de perguntar qual é o ponto de vista dos índios sobre o mundo, porque essa pergunta já contém sua própria resposta. Ela supõe que o ponto de vista é uma coisa, o mundo uma outra, que o é exterior ao ponto de vista.

os céticos, se equivalem. Não há o que escolher. Isso é exatamente o que estou em via de *não* dizer, no sentido de que é a noção de ponto de vista que depende de nosso ponto de vista. Minha questão é: *qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista?* Não se trata de perguntar qual é o ponto de vista dos índios sobre o mundo, porque essa pergunta já contém sua própria resposta. Ela supõe que o ponto de vista é uma coisa, o mundo uma outra, que o mundo é exterior ao ponto de vista e que é necessário que se deixe o mundo quieto (isto é, nas mãos dos cientistas duros) para fazer variar o ponto de vista (questão para os cientistas macios). É necessário ancorar o ponto de vista na realidade objetiva como um balão preso à terra por um fio, isto é, para poder fazê-lo divagar, flutuar sem perigo de se perder no ar; o “mundo” é mais importante que todos os nossos pontos de vista “sobre” ele.

Pois bem; em vez de fazer isso, vamos perguntar aos índios qual é seu ponto de vista sobre o ponto de vista, isto é: como se colocaria a questão do ponto de vista segundo o ponto de vista (no sentido ingênuo do termo) dos índios? Uma imagem que às vezes uso é a das pernas de um compasso. Para que uma perna ou haste possa se deslocar, é preciso que a outra esteja fixa. É como se mantivéssemos fixa a haste correspondente à natureza e fizéssemos a da cultura descrever o círculo dos pontos de vista sobre esse centro que está aí, imóvel, em torno do qual gira a visão infinitamente diversificada das culturas – como o círculo é composto de infinidade de pontos.

À primeira vista, os índios parecem fazer o contrário. É a cultura que é fixa, no sentido de que há apenas uma “cultura”, e que o que varia são os corpos que incorporam essa cultura, que dão a essa cultura expressões diferenciadas. Poderíamos acrescentar que não se pode fazer as duas pernas avançarem ao mesmo tempo, senão o compasso cai. Portanto, os índios não são relativistas. Com certeza. Mas não se deve esquecer que, de fato,

a haste fixa de um compasso *move-se sobre si mesma*. Aquele ponto fora do plano descrito pelo círculo, o ponto em que as duas hastes se encontram, é o momento “imediativo” da natureza e da cultura, o ponto de encontro e de distanciamento entre o que é corporal e o que é espiritual. Nesse nível, nesse ponto, tudo se encontra, não se pode dizer que um é móvel e o outro é imóvel, que um é fixo e o outro varia. Na realidade e ao mesmo tempo, aqui tudo é fixo e móvel. Natureza e cultura, universalidade e relatividade, são sempre resultados, nunca condições.

Para ser relativista, é preciso ter sempre um universalista ao lado para marcar o contraste – e vice-versa, é claro, a fim de que a questão do relativismo possa ter sentido. Os índios se colocam de uma maneira perfeitamente transversal em relação a essa alternativa. Não são relativistas, pois dizem que só existe uma forma de se ver o mundo. Os índios dizem que as onças são humanas, que eles próprios são humanos, mas que *eles e as onças não podem ser humanos ao mesmo tempo*. Se sou humano, então, neste momento, a onça é somente uma onça. Se uma onça é um humano, neste caso, então, eu não seria mais humano. Não se trata absolutamente de estender catolicamente essa qualidade de humanidade sobre toda a criação, mas de fazer circular um ponto de vista. A humanidade é relativamente universal.

Relativo, portanto, no sentido em que não se sabe o que, finalmente, é o humano. Não se pode qualificá-lo. Desse ponto de vista, é uma qualidade nominal.

Exatamente. Mas, por outro lado, isso impõe aos humanos, a nós, uma tarefa pesada, no sentido de que é necessário se fazer humano. As máquinas sociais ameríndias têm como função produzir corpos verdadeiramente humanos. Os paradoxos característicos desse tipo de metafísica são diferentes dos nossos. Os índios fazem corpos humanos com pedaços de corpos de animais. Eles se recobrem de penas, dentes, peles, bicos, padrões

decorativos tomados dos corpos de animais – para se fazerem um verdadeiro corpo *humano!* Todas essas marcas teriomórficas que são colocadas sobre o corpo são dispositivos de hominização. Você não é um verdadeiro humano se seu corpo não é diferenciado; o corpo humano enquanto tal é demasiado genérico. É nesse sentido que, em uma sociedade indígena, os processos que chamaríamos educativos envolvem primordialmente uma disciplina corporal.

Seria importante que você explicasse melhor em quê o fato de se revestir de atributos animais faz com que, enquanto corpo humano genérico, a pessoa se torne mais humana.

O corpo humano enquanto tal é demasiado genérico no sentido de que é, de fato, a forma de todas as almas. As almas das onças vêem outras onças como corpos humanos. O corpo humano é, pois, uma espécie de corpo da alma. Para se fazer um verdadeiro corpo, é necessário tomar emprestado dali onde há verdadeiros corpos. Ora, onde existe isso? Entre os animais. Portanto, os humanos precisam de próteses animais para se tornarem humanos. O processo é perigoso.

Por que, então, é importante se distinguir enquanto corpo humano genérico?

Porque, não o fazendo, seria possível ser transformado, ser *tomado por um outro*. Quando nasce uma criança, a primeira coisa que os que estão em volta fazem é ver se ela é humana ou não. É preciso conferir se o bebê é realmente um filho de humano, ou se é um espírito, ou talvez o filhote de algum animal que teria deitado com a mulher, talvez em sonho, e que teria feito um monstro. Se o bebê tem a aparência de um ser humano, ele é conservado; em seguida, é necessário tomar as medidas adequadas para que ele não seja capturado, seqüestrado por outros sujeitos não-humanos. Toda vez que nasce um humano, os ani-

mais e os espíritos em geral costumam ficar enciumados; querem a criança para eles, buscam capturá-la. É necessário, pois, proteger a criança; ela é frágil porque sua humanidade é frágil. Deve-se, pois, tomar todas as providências para que ela seja, de forma clara, definida como um humano. Para isso, é preciso raspar-lhe o cabelo, pintá-la, furá-la, moldá-la para que se torne humana como nós. Tudo se conecta; portanto, é preciso diferenciar; é preciso distinguir.

Será isso que você chama de multinaturalismo?

A palavra multinaturalismo é uma provocação, mas ao mesmo tempo é totalmente séria. Era uma brincadeira com meus colegas norte-americanos que gostam do conceito de “multiculturalismo”. Meu problema é que tal noção depende de fato de um “mononaturalismo” a servir de pivô em torno do qual variam as culturas. E se fosse o contrário? Se houvesse um multinaturalismo e não um monoculturalismo? A formulação foi de início puramente reativa; mas não demorei para perceber que era exatamente isso que os índios pareciam supor, quando diziam que os urubus bebem cerveja, comem peixe assado, como nós e os pecaris, mas que aquilo que os urubus chamam de cerveja não é o que chamamos cerveja, e não é o que os pecaris chamam de cerveja. Se “todo mundo” bebe cerveja, ela não é a mesma para todo mundo.

Na realidade, então, se trata de uma espécie de nominalismo generalizado...

De certa forma sim, mas é mais que isso, pois não se trata de uma questão de convenção, de designação, de *flatus voci*. Trata-se mais bem de um relacionismo generalizado, no sentido de que “humano” não é o nome de uma substância mas de uma relação, de uma certa posição em relação a outras posições possíveis. “Humano” é sempre a posição do sujeito, no sentido

lingüístico da palavra, é aquele que diz “eu”. Portanto, se imaginarmos uma onça dizendo “eu”, essa onça é imaginada como humana, *imediatamente*. A humanidade não é uma propriedade de algumas coisas em contraste com outras, mas uma diferença na posição relativa das coisas. Nós costumamos imaginar uma espécie de inspeção metafísica: olhamos, por exemplo, quatro objetos e concluímos que dois deles têm a propriedade de ser humano e os outros dois não, segundo certos critérios determináveis. Essa propriedade é fixa. O que imagino que os índios diriam é o contrário. O humano não é uma questão de ser ou não ser; é estar ou não estar em posição de humano. A humanidade é muito mais um pronome do que um nome. A humanidade somos “nós”.

A possibilidade de se colocar a si mesmo enquanto enunciador é postulada como universal. Não é, pois, uma qualidade, mas um princípio. Em termos de economia cognitiva, isso é importante – não estou dizendo que os índios dizem que todos os animais são humanos no sentido em que um naturalista europeu poderia dizê-lo. Não se trata, no caso dos índios, de estar supondo uma definição que se pode tomar em extensão. Todas as espécies podem ser consideradas como humanas em um momento ou outro. Tudo é humanizável. Nem tudo é humano, mas tudo tem a possibilidade de se tornar humano, porque tudo pode ser pensado em termos de auto-reflexão. É isto o “animismo” indígena: um permitir a tudo a possibilidade de reflexão.



**“O perspectivismo é a retomada
da antropofagia oswaldiana em
novos termos”**

POR LUÍSA ELVIRA BELAUNDE

“O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”

POR LUÍSA ELVIRA BELAUNDE

Publicada originalmente na
revista *Amazonía Peruana*,
em 2007

Nós, que buscamos compreender os povos amazônicos, vivemos fascinados pelas nossas etnografias. É uma sedução tão forte que, às vezes, deixamos de lado o desejo de sistematizar o conhecimento reunido sobre a região. Parece-me, contudo, que sua abordagem teórica consegue unir a sedução à sistematização. Como e ao lado de quem você construiu essa abordagem perspectivista? Que história de amor, ou de ódio, está por trás disso tudo?

A primeira pergunta de uma entrevista é sempre a mais difícil. Sobre tudo se ela fala de amor e ódio. Sobre a sedução etnográfica (amor do concreto, paixão pelo particular, privilégio do vivido) e a sistematização filosófica (visada comparativa, pendor para a contemplação especulativa, ascese pelo conceito), creio que a cada um nos toca um pouco de ambas. Mas creio

também que ninguém escapa de inclinar-se, ainda que ligeiramente, para um pólo ou para o outro. Se os átomos simples e puros de Lucrécio tinham o seu *clinamen*, por que nós, animais múltiplos, não teríamos as nossas várias e contraditórias inclinações? Uma combinação perfeitamente equilibrada de sedução afetiva pelo concreto e amor intelectual pela abstração não existe, e, se existisse, geraria resultados provavelmente muito pouco interessantes.

Minha inclinação pessoal sempre me levou mais para o pólo intelectual e abstrativo. O que significa dizer, antes de mais nada, que minha imersão no “vivido” dos povos junto a quem vivi (e pensei), sempre esteve acompanhada de um forte e primordial interesse pelo “pensado” destes povos, pelo modo como o seu vivido era igualmente e inevitavelmente um pensado. Nunca tomei como real a oposição – tão tomista, tão cristã (*primo vivere, deinde philosophari*) – entre viver e pensar; e jamais acreditei que para afirmar o pensamento fosse preciso negar a vida, ou experimentá-la negativamente, isto é, vivê-la no sofrimento e como sofrimento. Ao contrário, faço minhas as palavras da sutil escritora portuguesa Maria Gabriela Llansol: “Creio que onde há prazer, o conhecimento está próximo”.

Viver é pensar: isso vale para todos os viventes, sejam eles amebas, árvores, tigres ou filósofos. Mas não é isso, justamente, o que pensam (e vivem) os povos com quem vivemos e sobre os quais pensamos? Não é isso, afinal, o que afirma o perspectivismo ameríndio, a saber, que todo vivente é um pensante? Se Descartes nos ensinou, a nós modernos, a dizer “eu penso, logo existo” – a dizer, portanto, que a única vida ou existência que consigo pensar como indubitável é a minha própria –, o perspectivismo ameríndio começa pela afirmação duplamente inversa: “o outro existe, logo pensa”. E se esse que existe é outro, então seu pensamento é necessariamente outro que o meu. Quem sabe até deva concluir que, se penso, então também sou

um outro. Pois só o outro pensa, só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade. O que seria uma boa definição da antropologia. E também uma boa definição da antropofagia, no sentido que este termo recebeu em certo alto momento do pensamento brasileiro, aquele representado pela genial e enigmática figura de Oswald de Andrade: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.” Lei do antropólogo.

Minha história de amor e ódio, como você perguntou, se resumiria então assim: ódio ao preceito que ensina que é preciso negar o outro para afirmar o eu, preceito que me parece (com ou sem razão) emblemático do Ocidente moderno; e amor pelo pensamento indígena, pensamento de um outro que afirma a vida do outro como implicando um outro pensamento, e que é capaz de pensar sem puritanismo intelectual (quero dizer, sem hipocrisia) a identidade profunda e radical entre antropologia e antropofagia.

Em um artigo recente, você mostra que segundo as cosmologias amazônicas os animais, as plantas, os espíritos, os deuses, e também os objetos têm suas próprias perspectivas. O que é necessário para se ter uma perspectiva? Basta ser, basta atuar? Basta ser fabricado, ser sentido, ser desejado, ser imaginado por outros?

Para responder de uma forma rápida, diria que: basta existir para *poder* ser pensado como (se pensando como) sujeito, e portanto para se pensar como sujeito, isto é, como sujeito de uma perspectiva. Mas atenção para este “de”: é o sujeito que pertence a uma perspectiva e não o contrário. A perspectiva é menos algo que se tem, que se possui, e muito mais algo que tem o sujeito, que o possui e o porta (no sentido do *tenir* francês), isto é, que o constitui como sujeito. “O ponto de vista cria o sujeito” – esta é a proposição perspectivista por excelência, aque-

la que distingue o perspectivismo do relativismo ou do construcionismo ocidentais, que afirmariam, ao contrário, que “o ponto de vista cria o objeto”.

Mas, se a perspectiva é algo que constitui o sujeito, então ela só pode aparecer como tal aos olhos de outrem. Porque um ponto de vista é pura diferença. Então, é como você sugeriu, de fato: é necessário ser pensado (desejado, imaginado, fabricado) pelo outro para que a perspectiva apareça como tal, isto é, como *uma* perspectiva. O sujeito não é aquele que se pensa (como sujeito) na ausência de outrem; ele é aquele que é pensado (por outrem, e perante este) como sujeito.

O que não quer dizer que “tudo” no mundo seja necessariamente pensado como sujeito de uma perspectiva, no pensamento indígena. Ou seja, é necessário mas não é suficiente ser pensado por um outro para pensar como um eu. Há existentes que não são pensados como sujeitos de perspectivas, ou, para o dizermos de modo mais próximo ao que se lê nas etnografias, que “não são gente”, ou “não têm alma”, “são só [árvore, jabuti, jarro] mesmo”.

Mas a questão não é a de determinar as condições que devem ser preenchidas por um existente qualquer para que este possa ser pensado como sujeito. O problema é outro, a saber, o de que não há “tudo”, ou que “tudo”, no pensamento indígena tal como o imagino, não designa uma totalidade atual. Não há uma coleção finita, fechada e enumerável de sujeitos, ao lado de uma outra, igualmente finita e enumerável, de não-sujeitos, como duas classes mutuamente exclusivas e exaustivas, constitutivas de um “tudo” como horizonte ontológico. Não estamos diante de um Sistema da Natureza, de uma taxonomia ou de uma classificação fixas, consignadas em listas oficiais. O perspectivismo ameríndio não é um tipo de tipologia (e portanto não pode ser objeto de meta-tipologias, como aquela proposta por meu amigo Philippe Descola em seu recente *Par-delà*

nature et culture); ele não é uma “forma de classificação primitiva”. Tudo pode ser sujeito, no pensamento indígena; mas é impossível saber se tudo (entenda-se, todo e qualquer existente) é um sujeito. Na verdade, não faz sentido perguntar se tudo é um sujeito, ou quantos existentes são sujeitos etc. Porque se trata de uma virtualidade mais que de uma atualidade. Tudo (não o mesmo “tipo” de “tudo” de que eu falava até agora, note-se) é aqui eminentemente contingente: que sonhos sonhados por quais pessoas, que visões experimentadas por quais xamãs, que mitos contados por quais anciãos são evocados por qual comunidade indígena particular, em tal momento dado. Tudo pode ser sujeito; mas só conta o que interessa e interessou historicamente (micro-historicamente) a um coletivo indígena específico.

Os povos do Alto Xingu afirmam que há panelas-espírito que são pessoas; que as panelas-espírito remontam aos tempos míticos; que os xamãs atuais podem interagir com tais panelas-pessoas em certas condições; e que tais panelas podem causar doenças nos seres humanos. Já os Araweté com quem convivi, e que moram longe do Alto Xingu, achariam tal idéia ligeiramente absurda. Onde já se viu achar que panela é gente?! Mas, se um xamã araweté tivesse sonhado que falava com uma jarra de cerveja de milho, e que esta lhe respondia... tenho quase certeza que as jarras passariam, por um tempo (contingentemente) mais ou menos longo, a serem evocadas nas especulações sobre quais espíritos estão causando este ou aquele acontecimento notável. O contexto e a experiência pessoal (singular ou coletiva) são decisivas aqui. Nem todo pensamento é escolástico. O dos povos indígenas raramente o é.

A idéia de uma multiplicidade de mundos e pontos de vista também faz parte do pensamento europeu, sendo Leibniz um dos grandes mestres do tema. Há alguma relação entre sua abordagem perspectivista e as teorias de Leibniz?

Existe indubitavelmente uma relação entre meu interesse pela dimensão perspectivista do pensamento indígena e a filosofia leibniziana, o primeiro e mais grandioso sistema perspectivista ocidental, sistema sobre o qual tenho, aliás, uma “perspectiva” (um conhecimento) infinitamente incompleta. Sofri uma maior e muito variável influência de perspectivismos posteriores ao de Leibniz, como os de Nietzsche, Whitehead, Tarde, von Uexküll, Ortega y Gasset, Deleuze.

Eu diria que minha interpretação do perspectivismo indígena é talvez mais nietzscheana do que leibniziana. Primeiro, porque o perspectivismo indígena não conhece um ponto de vista absoluto – o ponto de vista de Deus, em Leibniz – que unifique e harmonize os potencialmente infinitos pontos de vista dos existentes. Segundo, porque as diferentes perspectivas são diferentes *interpretações*, isto é, estão essencialmente ligadas aos interesses vitais de cada espécie, são as “mentiras” favoráveis à sobrevivência e afirmação vital de cada existente. As perspectivas são forças em luta, mais que “visões de mundo”, vistas ou expressões parciais de um “mundo” unificado sob um ponto de vista absoluto qualquer: Deus, a Natureza... Digo forças em luta porque um dos grandes problemas prático-metafísicos indígenas consiste em evitar ser capturado por uma perspectiva não-humana, isto é, deixar-se fascinar por uma perspectiva alheia e assim perder a própria humanidade, em proveito da humanidade dos outros – da humanidade tal como experimentada por uma outra espécie.

A tradição perspectivista no pensamento ocidental (claramente minoritária, note-se, dentro deste pensamento) foi um ponto de passagem indispensável para mim, na tentativa de encontrar uma linguagem com a qual traduzir certas características singulares do pensamento indígena. Um antropólogo ocidental não tem como pensar outro pensamento senão através de seu próprio, de sua própria tradição intelectual. Estas são

as únicas ferramentas de que dispomos. Mas é essencial saber deformá-las, adaptá-las às novas tarefas. Nesse sentido, o antropólogo, em seu esforço analógico infinito de tradução intercultural, é semelhante ao *bricoleur* lévi-straussiano. Ou seja, se aceitarmos a definição de pensamento selvagem proposta por Lévi-Strauss, o antropólogo é aquele que pensa como seu objeto: *bricolage* sobre *bricolage*.

Em suma, e aqui corto-e-colo (bricoló!) o que escrevi alhures, a antropologia que pretendo praticar envolve forçosamente uma luta com os automatismos intelectuais de nossa tradição. Seu objetivo é a reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação. Em nossos termos – pois não temos outros. Mas isso precisa ser feito de modo a forçar nossa imaginação a emitir significações completamente outras e inauditas. Ser capaz de pôr os “nossos termos” em relações perigosas: expô-los, periclita-los. A antropologia, como se diz às vezes, é uma atividade de tradução; e a tradução, como se diz sempre, é traição. Mas tudo está em escolher a quem se vai trair.

Leibniz é um dos pais da matemática das probabilidades, e sua visão de uma multiplicidade de mundos é inseparável da estimativa da existência do melhor dos mundos possíveis. Essa questão é relevante em sua abordagem do perspectivismo amazônico?

Esta é uma questão interessante. Não creio que se possa falar em um “melhor dos mundos possíveis” para o pensamento indígena, seja porque não há ali um Intelecto Calculador que estime as possibilidades, seja porque – basta ouvir o que dizem os mitos indígenas – este mundo em que vivemos definitivamente não é o melhor dos mundos possíveis. (Ainda que, em alguns mitos, se encontrem traços de tal idéia: penso naquelas narrativas que explicam como alguma condição nega-

tiva da existência, a morte por exemplo, foi introduzida pelos demiurgos de modo a evitar um mal maior, como a superpopulação e a miséria).

Uma questão conexa, entretanto, e talvez mais importante, seja a de saber se existe uma “melhor perspectiva possível”, ou antes, se existe uma perspectiva “mais verdadeira” do que as outras aos olhos indígenas. Não tenho dúvida que sim, existe uma perspectiva mais verdadeira aos olhos indígenas, isto é, humanos: a perspectiva humana. Se começarmos a ver sistematicamente as coisas não como os humanos as vemos, mas como as vêem os peixes ou as onças, isto significa que estamos virando peixes ou onças, isto é, que estamos doentes, ou alucinando. A perspectiva mais verdadeira aos olhos dos peixes é a perspectiva dos peixes, e assim por diante. A verdade não é transespecífica; mas por isso mesmo o perspectivismo não é, tampouco, a afirmação de uma equivalência – uma indiferença – entre todos os pontos de vista; ele é a afirmação de sua incompatibilidade enquanto “melhor perspectiva”. Para dizê-lo de outro modo: as onças, assim como os humanos, são gente, e são sujeitos de uma perspectiva tão poderosa como (senão mais poderosa que) a dos humanos. Mas as onças e os humanos não podem ser gente ao mesmo tempo, e não podem por isso estar de acordo sobre qual a mais verdadeira das perspectivas. O perspectivismo não é um relativismo (ou é o “verdadeiro relativismo”, o único relativismo verdadeiro, aquele que afirma, como dizia Deleuze, não a relatividade do verdadeiro, mas a verdade do relativo). Forças em luta de vida ou morte, não opções de representação que se podem tomar ou largar sem maiores conseqüências.

Voltaire, em seu panfleto *Cândido*, refuta com humor, e quase sarcasmo, a idéia de que o melhor dos mundos possíveis seja um mundo bom, sem sofrimento. O humor tem algum lugar

em sua abordagem sobre o perspectivismo amazônico? Até que ponto você estaria de acordo com a idéia de que as perspectivas são diferentes pontos de vista a partir dos quais brincamos com a existência?

Vou responder por um caminho ligeiramente diferente do sugerido na pergunta. O esquema perspectivista oferece efetivamente amplas oportunidades para efeitos humorísticos, que são aliás muito empregados nos mitos, nas canções e na vida cotidiana. O interessante deste esquema é que ele não se limita a indicar os enganos contingentes cometidos por representantes de uma espécie que são capturados pela perspectiva de outra espécie, e, por via da explicitação de tais enganos, a definir qual é a perspectiva correta desta ou daquela espécie (existe um forte componente didático, ao mesmo tempo ético e etológico, nas narrativas perspectivistas). O esquema permite também sublinhar a inevitabilidade, a necessidade inexorável de tais enganos, a incompatibilidade eterna, o paralelismo, no sentido geométrico, de perspectivas vitais que só se encontram “no infinito” – isto é, no mito. O que é ao mesmo tempo engraçado e trágico. Em suma, humorístico.

E o sofrimento? Ou melhor, a evitação do sofrimento, um tema que ressoa com a noção amazônica conhecida – ainda que talvez mal traduzida – como a busca de uma terra sem mal?

Nunca havia pensado na conexão entre estes dois temas, a busca da Terra sem Mal e a ontologia perspectivista ameríndia. É preciso refletir...

Sua abordagem perspectivista pôs em movimento a antropologia amazônica. Tudo se passa como se um grupo de amigos, ou inimigos, tratassem de armar um quebra-cabeças juntos. No princípio, as peças são colocadas aqui e lá, ao acaso. Mas chega um momento em que o processo se acelera, e rapida-

mente como em um passe de mágica, se vislumbra a imagem à qual pertenciam as peças. Você acredita que o perspectivismo seja uma teoria explicativa que nos permita um dia vislumbrar o pensamento amazônico em seu conjunto?

Que posso dizer aqui, que não pareça ridiculamente pretensioso? O conceito de perspectivismo, inicialmente proposto por Tânia Stolze Lima e por mim para dar conta de materiais etnográficos próprios e alheios, encontrava-se em “estado prático” em diversas monografias sobre as culturas amazônicas, ou ameríndias de modo geral (as *Mitológicas* de Lévi-Strauss trazem poucas mas inestimáveis sugestões a esse respeito). E alguns trabalhos, como por exemplo os de Kaj Århem sobre a cosmologia makuna, haviam antecipado aspectos cruciais do conceito, algo que só nos demos conta quando nosso labor analítico já ia a meio caminho. De súbito, começamos a encontrar referências interpretáveis nos termos do perspectivismo em praticamente todas as monografias sobre a Amazônia: ele estava em toda parte. Vimos também que ele já aparecia com muita clareza nas etnografias sobre os povos da Colúmbia Britânica e, mais geralmente, do sententrião norte-americano (a esplêndida monografia de Irving Goldman sobre os Kwakiutl, e aquela mais recente de Robert Brightman sobre os Cree, são dois exemplos entre muitos). Aos poucos, nossa constatação da importância do perspectivismo nas cosmologias amazônicas foi sendo progressivamente elaborada, criticada e sofisticada por diversos outros colegas, que trouxeram aportes valiosíssimos ao conceito. Basta lembrar dos nomes de amazonistas eminentes como Peter Gow, Oscar Calavia, Aparecida Vilaça, Philippe Erikson, Luisa Elvira Belaunde, Eduardo Kohn, Alexandre Surrallés, Montserrat Ventura y Oller, Els Lagrou, Manuela Carneiro da Cunha, Michael Uzendoski, Elizabeth Ewart, Loretta Cormier... Não poderia deixar de citar também o trabalho do mesoamericanista Pedro Pitarch, que se encontrou a meio ca-

minho com os nossos. Mais tarde, o conceito veio a se mostrar de grande utilidade em outros contextos etnográficos, como a Sibéria e a Mongólia, onde antropólogos como Morten Pedersen, Heonik Kwon, Rane Willerslev e Benedikte Christensen têm desenvolvido trabalhos que estendem e modulam o tema do perspectivismo de modos muitíssimo interessantes.

Duvido, por outro lado, que o conceito de perspectivismo possa vir a explicar o pensamento amazônico em seu todo: supondo que isso fosse possível, por que deveria? Mas ele definitivamente tocou em uma dimensão crucial desse pensamento; crucial porque envolve a relação estratégica – prática e teórica – do pensamento indígena com o nosso pensamento. Pois o perspectivismo é a antropologia indígena, entenda-se, a antropologia feita do ponto de vista indígena (ela consiste no ponto de vista indígena sobre a noção de ponto de vista). Esta antropologia começa por partir de um conceito inteiramente diferente do que seja o “humano”.

Apesar da acelerada produção etnográfica recente, são poucos os estudos que se interessam em explorar o perspectivismo como referência às relações de gênero. Tive a sorte de conduzir meu trabalho de campo no Napo-Putumayo com os Airo-Pai, que têm um perspectivismo de gênero elaborado, uma vez que, como me explicaram, os deuses vêem os homens e as mulheres como duas espécies de pássaros diferentes – japus e papagaios – devido ao fato de que cada gênero se aninha de uma forma específica, semelhante à do pássaro visto pelos deuses. O eixo do gênero atravessa a cosmologia e o xamanismo airo-pai. Por que será que ele não é, apesar disso, um tema central das etnografias perspectivistas?

Esse é o seu tema... Cabe a você desenvolvê-lo. Creio que a focalização quase exclusiva, por parte dos trabalhos anteriores sobre o perspectivismo, nas relações entre as espécies (animais

e outras), tendeu a obscurecer a relação entre os gêneros – se me permite o trocadilho... Mas justamente, o interessante de seu trabalho com os Airo-Pai é que a segunda – a relação entre os gêneros humanos – é conceitualizada nos termos de diferenças entre espécies animais. Espécies do mesmo “gênero”, diga-se de passagem, já que espécies de pássaros. Interessantemente, os Araweté me diziam que os seus deuses, os *Maĩ*, viam os humanos como jabotis (de ambos os gêneros!), animais que vêm a ser um dos principais alimentos dos Araweté eles mesmos.

Outro aspecto que não tem sido muito desenvolvido diz respeito ao estudo das semelhanças e das diferenças entre crianças e adultos, ou entre fetos e nascidos. O que você pensa da idéia de que a compreensão da condição fetal, em particular, pode deter uma das chaves mestras do pensamento amazônico?

Esta é uma questão interessantíssima, sobre a qual jamais pensei. Não me recordo de absolutamente nada no registro etnográfico que permita articular tais semelhanças e diferenças em termos do perspectivismo. Mais uma vez, cabe a outros elaborar esta intuição.

Finalmente, você acredita que a popularização dessa abordagem perspectivista entre as outras ciências sociais e entre as artes poderia facilitar a comunicação entre membros das sociedades nacionais latino-americanas e os povos amazônicos? Você acredita que o perspectivismo tem um potencial político?

Sim, penso (mas o digo com certa hesitação, porque aqui o risco de pontificar é imenso) que o perspectivismo pode ser uma via de reconexão muito interessante entre os diversos povos indígenas da(s) América(s), justamente por constituir, como conjecturei mais acima, a antropologia indígena por excelência. O potencial político de tal antropologia parece-me evidente.

Quanto à possibilidade de utilizar o conceito de perspectivismo ameríndio para borrar ou fractalizar as fronteiras entre as ciências sociais (e naturais, não esqueçamos da biologia e da ecologia, teorias do vivente) e a arte, isto é algo que me interessa muito de perto, e perante a qual me sinto no direito de especular com menos pudor do que no caso dos possíveis usos políticos indígenas do perspectivismo. Começo por lembrar que a literatura brasileira (e latino-americana, e mundial) atinge um de seus pontos culminantes no espantoso exercício perspectivista que é “Meu tio, o Iauaretê”, de Guimarães Rosa, a descrição minuciosa, clínica, microscópica, do devir-animal de um índio. Devir-animal este, de um índio, que é antes, e também, o devir-índio de um mestiço, sua retransfiguração étnica por via de uma metamorfose, uma *alteração* que promove ao mesmo tempo a desalienação metafísica e a abolição física do personagem – se é que podemos classificar o onheiro onçado, o enunciador complexo do conto, de “personagem”, em qualquer sentido da palavra. Chamo a esse duplo e sombrio movimento, essa alteração divergente, de *diferOnça*, fazendo assim uma homenagem antropofágica ao célebre conceito de [Jacques] Derrida. (Pode-se ler o “Meu tio, o Iauaretê”, diga-se de passagem, como uma transformação segundo múltiplos eixos e dimensões do “Manifesto Antropófago”).

Dentre a produção estética/etnológica contemporânea, destaco o trabalho de Sérgio Medeiros, seja sua produção poética própria, parte dela inspirada nas fontes narrativas indígenas, sua atividade de tradução – ele deve estar terminando sua versão em português do *Popol Vuh*, o épico cosmogônico dos Maya, como seus diversos estudos sobre as poéticas ameríndias, onde desponta o tema do perspectivismo. Lembro ainda os textos visionários de Antônio Risério, a quem devo uma das leituras mais inteligentes de meu próprio trabalho, e a quem devemos todos uma tentativa excepcionalmente bem-sucedida de incorporar

as poéticas afro-brasileiras ao *paideuma* literário brasileiro. Ainda que ela não esteja diretamente em diálogo com o tema, gostaria também de citar a proposta recente e muito bem-vinda de Alberto Mussa, de reconstituir literariamente o ciclo narrativo cosmogônico dos Tupinambá, a partir dos diversos fragmentos disseminados nas fontes quinhentistas (especialmente Thevet). Por fim, mas não por último, e sim por mais próximo, gostaria de citar o trabalho de Pedro Cesarino, poeta e etnólogo, que escreve neste momento sua tese sobre a poética xamanístico-perspectivista dos Marubo, povo de língua pano do Alto Javari, processo que acompanho de perto, visto que sou seu orientador acadêmico.

Para terminar com uma nota pessoal, e ao mesmo tempo para sair do Brasil em direção à América Latina, que conheço infelizmente tão mal, acrescento que me tocou particularmente ver a resenha assinada por Reinaldo Laddaga de um livro recente de minha autoria, onde desenvolvo os ensaios sobre o perspectivismo. Esta resenha está publicada no número inaugural de uma promissora revista de arte argentina, *Las Ranas*.

Enfim, vejo o perspectivismo como um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald de Andrade, isto é, como uma arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não-índios confundidos, aos paradigmas europeus e cristãos. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos.



**“No Brasil todo mundo é índio,
exceto quem não é”**

POR CARLOS DIAS JR, FANY RICARDO, LÍVIA CHEDE
ALMENDARY, RENATO SZTUTMAN, ROGÉRIO DUARTE DO
PATEO E UIRÁ FELIPPE GARCIA

“No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”

POR CARLOS DIAS JR, FANY RICARDO, LÍVIA CHEDE ALMENDARY,
RENATO SZTUTMAN, ROGÉRIO DUARTE DO PATEO E UIRÁ FELIPPE GARCIA

Publicado originalmente em *Povos
indígenas do Brasil: 2001-2005*, de Beto
e Fany Ricardo, (ISA, 2006).

Esta entrevista consiste apenas de duas perguntas. Afinal... o que é índio? E o que define o pertencimento a uma comunidade indígena?

Um exercício de estipulação auto-desconstrutiva.

“Índio” é qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal.

“Comunidade indígena” é toda comunidade fundada nas relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas.

1. As relações de parentesco ou vizinhança constitutivas da comunidade incluem as relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso, e, mais geralmente, defi-

nem-se nos termos da concepção dos vínculos interpessoais fundamentais própria da comunidade em questão.

2. Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas compreendem dimensões históricas, culturais e sociopolíticas, a saber:

(a) A continuidade da presente implantação territorial da comunidade em relação à situação existente no período pré-colombiano. Tal continuidade inclui, em particular, a derivação da situação presente a partir de determinações ou contingências impostas pelos poderes coloniais ou nacionais no passado, tais como migrações forçadas, descimentos, reduções, aldeamentos e demais medidas de assimilação e oclusão étnicas;

(b) A orientação positiva e ativa do grupo face a discursos e práticas comunitários derivados do fundo cultural ameríndio, e concebidos como patrimônio relevante do grupo. Em vista dos processos de destruição, redução e oclusão cultural associados à situação evocada no item anterior, tais discursos e práticas não são necessariamente aqueles específicos da área cultural (no sentido histórico-etnológico) onde se acha hoje a comunidade.

(c) A decisão, seja ela manifesta ou simplesmente presumida, da comunidade de se constituir como entidade socialmente diferenciada dentro da comunhão nacional, com autonomia para estatuir e deliberar sobre sua composição (modos de recrutamento e critérios de inclusão de seus membros) e negócios internos (governança comunitária, formas de ocupação do território, regime de intercâmbio com a sociedade envolvente), bem como de definir suas modalidades próprias de reprodução simbólica e material.

Refazendo a questão

Começo por dizer que suspeito que nossa entrevista vai ter de abundar em aspas; não apenas ou principalmente aspas de

citação, mas sobretudo aspas de distanciamento. Isso porque essa discussão – quem é índio?, o que define o pertencimento? etc. – possui uma dimensão meio delirante ou alucinatória, como de resto toda discussão onde o ontológico e o jurídico entram em processo público de acasalamento. Costumam nascer monstros desse processo. Eles são pitorescos e relativamente inofensivos, desde que a gente não acredite demais neles. Em caso contrário, eles nos devoram. Donde as aspas agnósticas.

A questão que me foi colocada não pára de reaparecer desde que comecei a estudar antropologia, já logo vão 30 anos. Naquela distante época, estávamos sendo acuados pela geopolítica modernizadora da ditadura – era o final dos anos 1970, que nos queria enfiar goela abaixo o seu famoso projeto de emancipação. Esse projeto, associado como estava ao processo de ocupação induzida (invasão definitiva seria talvez uma expressão mais correta) da Amazônia, consistia na criação de um instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio. O propósito era emancipar, isto é, retirar da responsabilidade tutelar do Estado os índios que se teriam tornado não-índios, os índios que não eram mais índios, isto é, aqueles indivíduos indígenas que “já” não apresentassem “mais” os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania (o respeito a esse regime, bem entendido, era e é outra coisa).

Foi em reação a esse projeto de desindianização jurídica que apareceram as Comissões Pró-Índio e as Anais; foi também nesse contexto que se formaram ou consolidaram organizações como o CTI [Centro de Trabalho Indigenista] e o PIB, o “Projeto Povos Indígenas do Brasil” do CEDI [Centro Ecumênico de Documentação e Informação] (o PIB, como todos sabem, está na origem do ISA [Instituto Socioambiental]). Tudo isso surgiu desse movimento, que se constituiu precisamente *em torno* da questão de quem é índio – não para responder *a essa* questão, mas para

responder *contra* essa questão, pois ela não era uma questão, mas uma resposta, uma resposta que cabia “questionar”, ou seja, recusar, deslocar e subverter. “Quem vai responder a essa resposta?”, pergunta o personagem de um filme de Herzog. Justamente: como responder à resposta que o Estado tomava como inquestionável em sua questão, a saber: que “índio” era um atributo determinável por inspeção e mencionável por ostensão, uma substância dotada de propriedades características, algo que se podia dizer o que é, e quem preenche os requisitos de tal quiddidade – como responder a esta resposta? Pois, a se crer nela, tratar-se-ia apenas de mandar chamar os peritos e pedir que eles indicassem quem era e quem não era índio. Mas os peritos se recusaram a responder a tal. Pelo menos inicialmente.

Um problema de estado de espírito

Note-se que, naquela época, a questão de saber quem era índio não se cristalizava em torno daquilo que se veio a chamar etnias emergentes, fenômeno bastante posterior: foram tais novas etnicidades, ao contrário, que surgiram da questão, respondendo a ela com uma resposta deslocada, isto é, inesperada. O problema da época, muito ao contrário de qualquer “emergência”, era a submergência das etnias, era o problema das etnias submergentes, daqueles coletivos que estavam seguindo, por força das circunstâncias (estou sendo irônico), uma trajetória histórica de afastamento de suas referências indígenas, e de quem, com esse pretexto, o governo queria se livrar: “Esse pessoal não é mais índio, nós lavamos as mãos. Não temos nada a ver com isso. Liberem-se as terras deles para o mercado; deixe-se eles negociarem sua força de trabalho no mercado”.

Nosso objetivo político e teórico, como antropólogos, era estabelecer definitivamente – não o conseguimos; mas acho que um dia vamos chegar lá – que índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente

Nosso objetivo político e teórico, como antropólogos, era estabelecer definitivamente – não o conseguimos, mas acho que um dia vamos chegar lá – que o índio não é uma questão de cocar de pena, mucum e arco e flecha, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, mais do que isso, a indianidade designava um modo de devir.

nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo *modo de devir*, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (Um dia seria bom os antropólogos pararem de chamar identidade de diferença, e vice-versa.) A nossa luta, portanto, era uma luta conceitual: nosso problema era fazer com que o “ainda” do juízo de senso comum “esse pessoal ainda é índio” (ou “não é mais índio”) não significasse um estado transitório ou uma etapa a ser vencida. A idéia, justamente, é a de que os índios “ainda” não tinham sido vencidos, nem *jamais* o seriam. Eles jamais acabar(i)am de ser índios, “ainda que”... Ou justamente porque. Em suma, a idéia era que “índio” não podia ser visto como uma etapa na marcha ascensional até o invejável estado de “branco” ou de “civilizado”.

Da emancipação à reindianização

Mas a filosofia da legislação brasileira era justamente essa: todos os índios “ainda” eram índios, no sentido de que um dia iriam, porque deviam, deixar de sê-lo. Mesmo os que estavam nus no mato, com seus proverbiais cocares de plumas, seus colares de contas, seus arcos, flechas, bordunas e zarabatanas, os índios com “contato intermitente” ou os “isolados” – mesmo esses *ainda* eram índios. Apenas ainda; ou seja, ainda, apenas, porque ainda não eram não-índios. O objetivo da política indigenista de Estado era gerenciar (e, por que não?, acelerar) um movimento visto como inexorável (e, por que não?, desejável): o célebre “processo histórico”, artigo de fé comum aos mais variados credos modernizadores, do positivismo ao marxismo. Tudo o que se “podia fazer” era garantir – isso para os mais bem-

intencionados – que o “processo” não fosse demasiado brutal. Mas, de uma forma ou de outra, entendia-se que a almejada omelete nacional só poderia ser feita, bem, sabe-se como.

A luta contra o projeto de emancipação levou as pessoas que estavam do lado dos índios a se preocuparem com recenseamentos, levantamentos, com informação, com organização, comunicação e propaganda. Tratava-se, em suma, de tornar a questão visível. No fundo, não deixou de ser uma sorte os generais e coronéis da época terem tentado desindianizar uma porção de comunidades indígenas pois isso na verdade, terminou foi por reindianizá-las. A atabalhoada tentativa da ditadura de legiferar sobre a ontologia da indianidade “desinvisibilizou” os índios, que eram virtualmente inexistentes como atores políticos nas décadas de 1960 e 1970. Eles só apareciam, de vez em quando, em alguma reportagem colorida sobre o Xingu, geralmente como ilustração do admirável trabalho dos irmãos Villas-Boas (digo admirável sem nenhuma ironia; não deixava de ser bizarro, porém, o fato de que havia nessa época uma série de jornalistas especializados em embasbacar-se diante dos Villas-Boas e outros sertanistas). A grita suscitada com o projeto de emancipação resgatou a questão indígena do folclore de massa a que havia sido reduzida. Ela fez com que os próprios índios se dessem conta de que, se eles não tomassem cuidado, iam deixar de ser índios *mesmo*, e rapidinho. Graças a isso, então e enfim, os índios se tornaram muito mais visíveis como atores e agentes políticos no cenário nacional. Os primeiros líderes indígenas de expressão supralocal surgiram nesse contexto, como Mário Juruna e Ailton Krenak.

A questão de quem é ou não é índio reaparece agora, mas por outras razões. Algumas pessoas ligadas à questão indígena têm por vezes a impressão (ou pelo menos eu tenho a impressão de que elas têm a impressão) de que nós, índios e antropólogos, fomos um pouco vítimas de nosso próprio sucesso. Antigamen-

te, muitos coletivos indígenas sentiam vergonha de sê-lo, e o governo tinha todo interesse em aproveitar essa vergonha inculcada sistemicamente, tirando as jurídico-políticas, digamos assim, do eclipsamento histórico da face indígena de várias comunidades “camponesas” do país. Agora, ao contrário, “todo mundo quer ser índio” – dizemos, entre intrigados e orgulhosos. Talvez mais intrigados que orgulhosos. Antigamente, os especialistas no “processo histórico” martelavam-nos os ouvidos com o dogma de que a “condição camponesa” (com opção de “proletarização”) era o devir histórico inexorável e portanto a *verdade* das sociedades indígenas, e que a descrição destas sociedades como entidades socioculturais autônomas supunha um “modelo naturalizado” e “a-histórico”. Mas eis que, pouco a pouco, os índios começam a reivindicar e terminam por obter o reconhecimento constitucional de um estatuto diferenciado permanente dentro da chamada “comunhão nacional”; eis que eles implementam ambiciosos projetos de retraditionalização marcados por um autonomismo “culturalista” que, por instrumentalista e etnicizante, não é menos primordialista nem menos naturalizante; eis, por fim, que algumas comunidades rurais situadas nas áreas mais arquetipicamente “camponesas” do país se põem a reassumir sua condição indígena, em um processo de *transfiguração étnica* que é o exato inverso daquele anunciado, nos idos de 1970, por Darcy Ribeiro no célebre *Os índios e a civilização*,¹ em profecia acreditada, com um retoque ou outro, pela imensa maioria dos antropólogos.

Do índio à comunidade (1)

Com a constituição de 1988, o jogo terminou de virar completamente. De fato, houve uma inversão de 180 graus em relação ao projeto de emancipação. O propósito explícito deste projeto era emancipar indivíduos, mas seu verdadeiro objetivo, como se sabe, era o de “liberar” comunidades inteiras. Com a

Constituição, consagrou-se o princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos coletivos. O “índio” deu lugar à “comunidade” (um dia vamos chegar ao “povo” – quem sabe), e assim o individual cedeu o passo ao relacional e ao transindividual, o que foi, desnecessário enfatizar, um passo gigantesco, mesmo que esse transindividual tenha precisado assumir a máscara do supra-individual para poder figurar na metafísica constitucional, a máscara da Comunidade como Super-Indivíduo. Mas de qualquer modo o individual não podia deixar de ceder ao relacional, uma vez que a referência indígena não é um atributo individual, mas um movimento coletivo, e que a “identidade indígena” não é “relacional” apenas “em contraste” com identidades não-indígenas, mas relacional (logo, não é uma “identidade”), antes de mais nada, porque constitui coletivos transindividuais intra-referenciados e intra-diferenciados. Há indivíduos indígenas porque eles são membros de comunidades indígenas, e não o inverso.

Pois bem. Foi a partir desse momento que se acelerou a “emergência” de comunidades indígenas que estavam submersas por várias razões: porque tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas; porque tinham sido colocadas em um liquidificador político-religioso, um moedor cultural que misturara etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado. Como se sabe, as antigas missões que estão na origem de tantas cidades, vilas, vilarejos e arraiais do interior do Brasil foram os lugares privilegiados dessa fabricação do componente indígena do “povo brasileiro”, ao sintetizar os célebres índios genéricos, os índios de aldeamento, catecúmenos do sacramento estatal da transubstanciação étnica: a comunhão nacional... A Constitui-

ção de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização, *ao reconhecer que ele não se tinha completado*. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser uma coisa interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter (como se queira) o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la. Uma gigantesca ab-reação coletiva, para usarmos velhos termos psicanalíticos. Uma carnavalização étnica. O retorno do recalcado nacional.

A explosão da indianidade

A partir daquele momento – que é ainda o momento em que estamos vivendo – e daquilo que ganhou um ímpeto irresistível a partir dele, a saber, a re-etnização progressiva do povo brasileiro, a questão “quem é índio?” deixou de se colocar em vista do fim mais ou menos inconfessável que o Estado se colocava, o de violentar os direitos das comunidades e das pessoas indígenas. Ela passou a ser um problema daqueles que se pensam do (e que pensam ao) lado dos índios, bem como um problema dos “próprios” índios.

Qual o problema hoje? Isto é, como aparece o problema hoje? Ele aparece como sendo o de evitar a banalização da idéia e do rótulo de “índio”. A preocupação é clara e simples: bem, se “todo mundo” ou “qualquer um” (qualquer coletivo) começar a se chamar de índio, isso pode vir a prejudicar os “próprios” índios. A condição de indígena, condição jurídica e ideológica, pode vir a “perder o sentido”. Esse é um medo inteiramente legítimo. Não compartilho dele, mas o acho inteiramente legítimo, natural, compreensível, como acho legítimo, natural etc. o medo de assombração. Enfim... O raciocínio é: se, de repente, nós tivermos

que “reconhecer como tal” toda comunidade que se reivindica como indígena perante os distribuidores autorizados de identidade (o Estado), aí quem vai acabar se dando mal são os Yanomami, os Tucano, os Xavante, todos os “índios de verdade”, em suma. Poderá haver uma desvalorização da noção de índio, um barateamento dessa identidade. Se, antes, ser índio custava caro (para evocar um artigo pioneiro de Roberto Da Matta: “Quanto custa ser índio no Brasil?”), e custava caro, é claro, para quem o era, hoje ser índio estaria ficando barato demais. Agora é fácil ser índio; basta dizer... E daí ninguém, principalmente o Estado, vai acabar comprando essa.

Não acredito nisso. Muito mal comparando – e digo mal porque a comparação arrisca reavivar velhos e grotescos estereótipos, pode-se dizer que ser índio é como aquilo que Lacan dizia sobre o ser louco: não o é quem quer. Nem quem simplesmente o diz. Pois só é índio quem se garante.

Os antropólogos e a garantia da identidade

Pois é: os antropólogos querem, justamente, *garantir* essa identidade indígena. Só que não garantem; só o índio é quem se garante. O papel dos antropólogos nessa questão é um tantinho confuso. A comunidade antropológica, por via de suas ABAs e similares, desempenhou um papel fundamental na decisão de botar o pé na porta e impedir o projeto de emancipação, decisão tomada em conjunto com outros advogados da causa e, naturalmente, com os índios. Eu acho que esse momento, em 1978, foi um dos claros e raros momentos em que, de fato, os antropólogos fizeram uma diferença. Uma tremenda diferença. Não foi um antropólogo ou dois, como foi Darcy Ribeiro no tempo do Estatuto do Índio, ou os irmãos Villas-Boas – que por vezes foram chamados de antropólogos, durante a criação do Parque do Xingu –, mas os antropólogos “como um todo”, enquanto coletividade, que fizeram uma tremenda diferença nesse mo-

mento. O mesmo se diga da mobilização em torno da Constituinte de 1988. Depois, minha impressão é que a coisa mudou um pouco. “Os antropólogos” deixou de ser um plural coletivo, e passou a um plural distributivo: os antropólogos são aquelas pessoas que fazem laudo, os *peritos*. Peritos em identidade. Alheia. Bem, nem todos.

Em todo o processo de juridificação da questão “quem é índio?”, isto é, de decidir como e onde aplicar os artigos da Constituição de 1988, a antropologia conseguiu, a meu ver com toda a justiça, este ganho político de se tornar um interlocutor legítimo do aparelho de Estado, parte necessária nos processos jurídicos de garantia e de oficialização das demarcações de terra, entre outras coisas. Mas com isso o antropólogo (releve-se-me o masculino) passou também a ter uma atribuição que, a meu ver, é complicada (releve-se-me o eufemismo). Ele passou a ter o poder de discriminar quem é índio e quem não é índio, ou antes, a prerrogativa de pronunciar-se com autoridade sobre a matéria, de modo a instruir a instância que tem realmente tal poder de discriminação, o Poder Judiciário. Ainda que o antropólogo diga sempre ou quase sempre que fulano é índio, que aqueles caboclos da Pedra Preta são, de fato, índios, pouco importa. O problema é que o antropólogo está “em posição de” dizer quem não é índio, dizer que alguém não é índio. E pode fazê-lo.

De qualquer maneira, o fato de se sentir autorizado a responder já situou, de saída, o antropólogo em algum lugar entre o juiz (afinal, o perito é aquele que diz sim ou não, que constata-atesta que alguém é ou não é alguma coisa) e o advogado de defesa (aquele que diz, mesmo que não acredite muito nisso: “é sim, é índio; meu cliente é índio e vou prová-lo”). É como se existisse um promotor que dissesse (e não falta quem diga) “o réu não é índio, sua pretensa identidade indígena é uma falsa identidade”; e você vem como o advogado de defesa que vai dizer “não, ele é índio sim, sua identidade é legítima e autêntica”.

O antropólogo e o jurista

Tudo ótimo, normal e democrático. Mas a questão continua colocada nos termos de sempre: continua uma questão de se dizer *quem é o quê*. É sem dúvida difícil ignorar a questão, uma vez que o Estado e seu arcabouço jurídico-legal funcionam como moinhos produtores de substâncias, categorias, papéis, funções, sujeitos, titulares desse ou daquele direito etc. O que não é carimbado pelos oficiais competentes não existe – não existe porque foi produzido fora das normas e padrões, não recebe selo de qualidade. O que não está nos autos etc. Lei é lei etc. E afinal de contas, é preciso administrar a nação; é preciso gerir a população, e o território. Como se diz.

Mas há quem diga que o papel do antropólogo não é, nunca foi e jamais deveria ser, o de dizer quem é índio e quem não é índio. Que isso é coisa de inspetor da alfândega, de fiscal da identidade alheia. Esta é uma posição pessoal minha (e como seria outra coisa, afinal?), consequência da dificuldade que sinto de enunciar juízos do tipo “esses caras são índios” ou “esses caras não são índios”. O problema, para mim, é a legitimidade da pergunta. Não aceito essa pergunta como sendo uma pergunta antropológica. Ela não é uma pergunta antropológica, é uma pergunta jurídica. Oh não, ela é uma pergunta essencialmente, fundamentalmente, visceralmente política, obtemperarão meus argutos colegas. Mas *é claro* que é uma pergunta política, replicarei. E minha resposta *política* a ela é dizer que ela não é uma questão antropológica, mas uma questão jurídica, e de que é *aqui* que se distingue o antropólogo do jurista: no tipo de pergunta que eles têm “o direito” de fazer, e portanto de responder.

Naturalmente que o antropólogo também pode responder, ou ajudar a responder perguntas jurídicas, e que ele é por vezes compelido a se colocar imaginariamente (ou taticamente) na posição de Legislador, quando não na de Conselheiro do Príncipe. Ainda que... Bem, em algumas situações ele é obrigado mes-

mo a responder, por exemplo, quando as perguntas são feitas em relação ao povo junto a quem ele trabalha, às pessoas com as quais ele tem relações reais, os membros da comunidade ou comunidades das quais ele antropólogo é parte componente e interessada, mesmo que uma parte à parte. Mesmo que seja uma parte separada, que mora longe, ele é *sempre* parte da comunidade. Querendo ou não. Pode ser uma parte renegada, uma parte traidora, uma parte distante, uma parte longínqua, mas é parte. E enquanto tal, é claro que ele tem que responder às perguntas que o Estado lhe “propõe”, porque ele está lá para isso mesmo, para entrar na briga. Mas não devemos por isso imaginar que todas as questões com que o antropólogo se defronta sejam por isso questões antropológicas, questões que ele naturalmente pode e deve responder, deve aceitar responder e deve se responsabilizar por isso. Responsabilizar-se, isto é, responder pela resposta. Pois no fim das contas, acho que *ninguém* tem o direito de dizer quem é ou quem não é índio, se não se diz (porque é) índio ele próprio. E é justamente por isso que o antropólogo só pode responder, se lhe perguntam se o povo ou comunidade de que ele escolheu ser parte é, de fato, indígena, pela afirmativa. Essa resposta afirmativa *não* responde à pergunta que lhe foi feita. Obviamente.

Em suma, para o antropólogo, índio é como freguês – sempre tem razão. O antropólogo não está lá para arbitrar se as pessoas que lhe hospedam e cuja vida ele escarafuncha têm ou não razão no que dizem. Ele está lá para entender como é que aquilo que elas estão dizendo se conecta com outras coisas que elas também dizem ou disseram, e assim por diante. Ao antropólogo não somente não cabe decidir o que é uma comunidade indígena, que tipo de coletivo pode ser chamado de comunidade indígena, como cabe, muito ao contrário, mostrar que esse tipo de problema é indecidível.

Todo mundo é índio, exceto quem não é

Permitam-me incorrer em um exagero heurístico. Eu direi que no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. Acho que o problema é “provar” quem não é índio no Brasil. Resposta política à resposta (isto é, à pergunta) política que se oferece ao antropólogo.

Começemos por algum começo. Entendo que a questão de quem é ou quem não é índio, de saída, não é uma questão de “cultura”, isto é, uma questão respondível mediante a inspeção dos conteúdos culturais da vida de um coletivo. Não estou negando, obviamente, que haja um fundo cultural ameríndio muito vivo e muito real; um fundo, ou uma forma, uma estrutura ou conjunto de estruturas (para usarmos uma palavra fora de moda) conceituais que remontam à América pré-colombiana. O que eu estou dizendo é que a relação com esse fundo cultural não é uma relação necessária (embora possa ser suficiente – e olhe lá) para se *definir* o que é índio. Porque uma vez que se recusa a pergunta, o fundo cultural não pode mais servir para definir pertenças e inclusões em classes identitárias. Esse fundo cultural é um elemento da história do país, do continente, das três Américas. Os coletivos humanos contemporâneos espalhados por nosso continente se orientam de modos variados em relação a esse fundo; nenhum desses modos é redutível ao modo emanativo, pois um coletivo humano não é jamais a encarnação de uma cultura; não porque seja mais que isso, mas porque é outra coisa.

E assim eu inverte a questão. O problema é quem *não* é índio. (Essa afirmação se insere em uma teoria do *minoritário* que devo a outrem, e que não cabe expor aqui. Mas para bom entendedor, eis como posso afirmar que no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é.) Darcy Ribeiro, aliás – não sei se ele diz exatamente isso, não sou bom leitor dele, insistiu com eloquência sobre o fato de que o “povo brasileiro” é muito mais

indígena do que se suspeita ou supõe. (Não estou com isso, desnecessário dizer, minimizando o aporte óbvio e gigantesco das populações africanas trazidas à força para cá.) O homem livre da ordem escravocrata, para usar a linguagem da Maria Silvia Carvalho Franco, é um índio. O caipira é um índio, o caiçara é um índio, o caboclo é um índio, o camponês do interior do nordeste é um índio. Índio em que sentido? Ele é um índio genético, para começar, apesar disso não ter a menor importância.

O genético e o genérico

Os pesquisadores da UFMG que fizeram um levantamento do aporte genético ameríndio na população nacional descobriram que ele é muito maior do que se imaginava. Coisa de 33%, creio. Afinal de contas, então, o fluxo gênico ameríndio continua a correr solto. Interessante, mas isso não tem a menor importância, exceto pelo que pode ajudar a esclarecer sobre a história “do Brasil” enquanto – por exemplo – história do estupro sistemático de índias e negras por brancos. Digo que os coletivos caiçaras, caboclos, camponeses e *índios* são índios (e não 33% índios) no sentido de que são o produto de uma história, uma história que é a história de um trabalho sistemático de destruição cultural, de sujeição política, de “exclusão social” (ou pior, de “inclusão social”), trabalho esse que é propriamente interminável. Não é possível fazer todos os brasileiros deixarem de ser índios completamente. Por mais bem sucedido que tenha sido ou esteja sendo o processo de desindianização levado a cabo pela catequização, pela missionarização, pela modernização, pela cidadanização, não dá para zerar a história e suprimir *toda* a memória, porque os coletivos humanos existem crucial e eminentemente no momento de sua reprodução, na passagem intergeracional daquele modo relacional que “é” o coletivo, e a menos que essas comunidades sejam fisicamente exterminadas, expatriadas, deportadas, é muito difícil destruí-las total-

mente. E ainda quando o foram, quando foram reduzidas a seus componentes individuais, extraídos das relações que os constituíam, como aconteceu com os escravos africanos, esses componentes reinventam uma cultura e um modo de vida – um mundo relacional que, por constrangido que tenha sido pelas condições adversas onde vicejou, jamais deixou de ser uma expressão da vida humana exatamente como qualquer outra. Não há culturas inautênticas, pois não há culturas autênticas. Não há, aliás, índios autênticos. Índios, brancos, afro-descendentes, ou quem quer que seja – pois autêntico não é uma coisa que os humanos sejam. Ou talvez seja uma coisa que só os brancos podem ser (pior para eles). A autenticidade é uma autêntica invenção da metafísica ocidental, ou mesmo mais que isso – ela é seu fundamento, entenda-se, é o conceito mesmo de fundamento, conceito arqui-metafísico. Só o fundamento é completamente autêntico; só o autêntico pode ser completamente fundamento. Pois o Autêntico é o avatar do Ser, uma das máscaras utilizada pelo Ser no exercício de suas funções monárquicas dentro da onto-teo-anthropologia dos brancos. Que diabo teriam os índios a ver com isso?

Tornar-se índio: um problema para o Judiciário?

Mércio Gomes, presidente da Funai de hoje,⁴ está voltando a falar como falavam (como eram feitos falar por seus chefes) os presidentes da Funai de ontem.⁵ Só que agora não é mais porque tem muito índio que “não é mais índio”, mas porque tem muito branco que “nunca foi índio” querendo “virar índio”. Quando seria melhor dizer: tem muito branco, que nunca foi *muito* branco porque já foi índio, querendo virar índio *de novo*.

Mas isso é sentido como um escândalo, no fundo; é o mundo de cabeça para baixo e de trás para a frente. Pois é como não se pudesse – e pudesse no sentido lógico, não apenas no sentido moral – querer virar índio, só se pudesse querer deixar de sê-

Não há culturas inautênticas,
pois não há culturas
autênticas. Não há, aliás,
índios autênticos. Índios,
brancos, afro-descendentes,
ou quem quer que seja – pois
autêntico não é uma coisa
que os humanos sejam.
Talvez seja uma coisa que só
os brancos podem ser (pior
para eles). A autenticidade é
uma invenção da metafísica
ocidental, ou mais que isso,
ela é o seu fundamento.

lo. É como se querer “virar índio” fosse uma contradição em termos; só se pode desvirar. De qualquer modo, já tem índio demais por aqui; e aliás, os índios têm terras demais. O Brasil ficaria melhor e maior com menos índios: só com os que existem hoje, por exemplo. Sejam liberais: não é preciso matar ninguém; os índios que temos são bons; são mesmo necessários. Mas, sobretudo, eles são suficientes. Vamos fechar a porteira. Vamos fazer uma escala. Índio mesmo é só índio isolado; voltamos às famosas categorias, cuja intenção de marcar etapas temporais é evidente: isolado, contato intermitente, contato permanente e integrado. Onde vai passar o corte? Na cara de quem vai se fechar a porteira? Integrado já não é mais índio; fácil essa. E os de contato intermitente? Que frequência de intermitência faz de um intermitente um integrado (como quem diz, de um usuário ocasional em um viciado)? Dezesesseis horas por dia? Bem, o índio isolado ninguém tem coragem de dizer que não é mais índio, sobretudo porque ele nem é índio ainda. Ele não sabe que é índio; não foi contactado pela Funai ou coisa do gênero. Ou seja, primeiro se tem que virar índio para depois deixar de ser. Por que então não se pode querer virar de novo depois de deixar de ser? Ou quem sabe voltar a nunca ter sido, mas nem por isso insistindo menos em ser?

Fechando a lista

Mércio está dizendo a mesma coisa que os governos da ditadura. Em essência, ele está dizendo que tem índio demais. Essa coisa de fechar a lista aconteceu nos Estados Unidos, por exemplo. Em um dado momento definiram arbitrariamente quem eram os índios. Só que lá, sendo aquele o país que é, os índios da lista vão ser índios para sempre. E não obstante, essa lista nunca fecha completamente. Não faz muito tempo que certas comunidades reivindicaram uma indianidade deixada de fora da lista, e outras continuam a fazê-lo... Tome-se o célebre caso

dos Lumbee ou o mais recente dos Mashpee.⁶ Coisa muito parecida com o que ocorre aqui.

Enfim, tenho a impressão de que é isso que Mércio quer fazer. Uma lista, para poder dizer depois: a lista fechou. Uma lista *para isso*. Note-se o arbitrário quase burlesco de uma lista como essa. Por que parar agora e não no mês que vem? Por que não parou antes? Naturalmente, isso vai provocar uma corrida – acelerar uma corrida que já está acontecendo – para se registrar como índio. O correto seria publicar um edital. Abrir concorrência pública. Marcar prazo.

A declaração de Mércio Gomes – supondo-se que ele tenha dito o que se escreveu que ele disse; mas o povo inventa muito... – é completamente absurda. A Funai é (ou deveria ser) a representante, no sentido de defensora, das populações indígenas. Dali seria o último lugar de onde se poderia esperar ser emitido um juízo como esse. Como o presidente do chamado órgão tutelar (nem sei se a Funai “ainda é” isso) pode dizer tal coisa?

Bem, estou apenas fingindo surpresa – infelizmente. A declaração do Mércio foi a de um estadista. Um pequeno estadista, naturalmente. Com efeito e a rigor, *definir* quem é ou não é índio não é um problema dos índios nem de suas comunidades. Ele é um problema posto e resolvido pelo Estado, instância que trata os coletivos sob sua tutela (no sentido lato, isto é, político) dessa forma: quem é o quê, quem não é o quê, é preciso favorecer isso, desencorajar aquilo; punir, premiar, induzir, reduzir, gerir, dispor. Os antropólogos temos que nos posicionar frontalmente contra isso, recusando (“na medida do possível e dentro dos limites da lei”) essa questão como legítima. Temos de trabalhar *nesse* contexto, pois esse é o contexto que está aí, mas sem com isso ter que trabalhar *por* este contexto, sem ter de vender nossa alma, e sem ter de acreditar na história da carochinha que se conta (que se conta quase sozinha), a história de que índio é uma entidade contábil.

Do índio à comunidade (2)

Bem, vamos falar então da experiência ficcional a que me dediquei, ao propor uma definição “jurídica” de “índio”. Tal definição, insisto, é um exercício escolar. Não se trata de um projeto de lei (imaginem), mas de uma tentativa despretensiosa de resposta a colegas que acham que a questão de saber quem e o que é índio pode ter uma resposta outra que aquela que é dada praticamente pelos índios, passados, presentes e futuros.

Antes de comentar a definição ficcional, quero resumir em algumas frases obscuras a “linha de raciocínio” que utilizei até aqui e que não vou utilizar daqui para frente, mas que me parece a única tecnicamente correta. Ela não deixa de estar contemplada, de certo meta-modo, na terceira dimensão da definição ficcional. Direi então que índio realmente não é isso que eu digo que é, nesse texto pseudo-legislativo que escrevi. E não é isso, porque os enunciados de indianidade são enunciados performativos e não enunciados constativos, dependendo portanto de condições de felicidade e não de condições de verdade (no sentido de correspondência com um estado de coisas). Mas, e este é o ponto, as condições antropológicas de felicidade de tal enunciado não são dadas por terceiros. Sobretudo, não são nem podem ser dadas pelo Estado, o Terceiro por excelência. A indianidade é tautegórica; ela cria sua própria referência. Índios são aqueles que “representam a si mesmos”, no sentido que Roy Wagner dá a esta expressão, sentido que não tem nada a ver com identidade; e nada a ver, tampouco, com representação, como está indicado na formulação deliberadamente paradoxal da expressão. “Representar a si mesmo” é aquilo que faz uma Singularidade, e o que uma Singularidade faz. Sigamos adiante.

O objeto da definição imaginária que estamos comentando é isso que chamei de “comunidade indígena”. A expressão foi escolhida por ser a mais vaga possível. Na verdade não gosto

demais da palavra “comunidade”, canonizada pela teologia da libertação e aproveitada algo espertamente pelos governos pós-ditadura. Mas no contexto que me dei, ela se justifica por impedir palavras mais pontiagudas e cheias de arestas, como etnia, tribo, sociedade, nação. A palavra “coletivo” talvez fosse a mais adequada, mas ela é muito especializada, pertence ao universo de uma antropologia mais recente, e os problemas que ela pretende resolver são outros – notadamente, como contornar-ignorar a oposição natureza/sociedade. Não é disso que se trata aqui. Então, mantenhamos comunidade.

Em seguida, cometo a húbris de escrever: “comunidade indígena é...”. Exercício totalmente parnasiano, repito. Pois eu, no fundo do meu coração, não estou nem aí para saber quem ou o quê é comunidade indígena, ou não é. Se, “enquanto antropólogo”, eu terminar por esbarrar em um lugar onde, por acaso, encontram-se índios – com o sentido que a palavra tem na linguagem comum, que é vago e concreto ao mesmo tempo, isso não me obriga a, nem decorre de, nenhuma definição técnica. Quando eu fui estudar os Araweté eu pensava: “eu quero conhecer uns sujeitos que morem no mato e que usem arco e flecha”. Pois.

O ponto realmente fundamental na escolha da “comunidade” como sujeito da minha definição fictícia é que o adjetivo “índio” não designa uma individual, mas especifica um certo tipo de coletivo. Nesse sentido não existem índios, apenas comunidades, redes (d)e relações que se podem chamar indígenas. Não há como determinar quem “é índio” independentemente do trabalho de *auto-determinação* realizado pelas comunidades indígenas, isto é, aquelas que são o objeto do presente exercício definicional, ou melhor, meta-definicional. O objeto e o objetivo da antropologia, diga-se de passagem, é a elucidação das condições de auto-determinação ontológica do outro. E ponto.

Parentesco alargado

Enfim, voltando ao texto: comunidade indígena é toda comunidade fundada em relações de parentesco *ou* vizinhança entre seus membros. O “ou” aqui é evidentemente inclusivo: “seja parentesco, seja vizinhança”. Este é um ponto importante, porque ele impede uma definição genética ou genealógica de comunidade. A idéia de vizinhança serve para sublinhar que “comunidade” não é uma realidade genética; por outro lado, colocar “relações de parentesco” na definição permite que se contemplem possíveis dimensões translocais dessa “comunidade”. Em outras palavras, a comunidade que tenho em mente é ou pode ser uma realidade temporal tanto quanto espacial. Em suma, “parentesco” e “território”, para falarmos como Morgan, são tomados aqui como princípios alternativos ou simultâneos de constituição de uma comunidade. Convém sublinhar o caráter não-geométrico desse território: a inscrição espacial da comunidade não precisa ser, por exemplo, concentrada ou contínua, podendo ao contrário ser dispersa e descontínua. Então, primeiro, “comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança”, e, segundo, “que mantém laços históricos ou culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas”.

Introduzo a esta altura a primeira especificação:

1. “As relações de parentesco ou vizinhança, constitutivas da comunidade, incluem relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso – quer dizer, compadrio – e, mais geralmente, se definem em termos das concepções dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão.” Ou seja, em bom português, é parente quem os índios acham que é parente, e não quem o Instituto Oswaldo Cruz ou sei lá quem vai dizer que é a partir de um exame de sangue ou um teste de DNA. Parentesco inclui aqui a afinidade. Isso é básico, em primeiro lugar, porque as relações de afinidade são, em muitas culturas indígenas, transmissíveis inter-

geracionalmente, exatamente como as relações de consangüinidade (falo dos sistemas de parentesco ditos “elementares”); em segundo lugar porque, de um modo geral, a etnologia vem mostrando que a afinidade é o arcabouço político e a linguagem ideológica dominante nas comunidades ameríndias. E por fim, porque há muitos casamentos interétnicos nos mundos indígenas de hoje. Como você cortaria uma família no meio quando o homem é branco e a mulher é índia, por exemplo? Se a comunidade acha que o marido é membro da comunidade, ele é índio, sem mais. No que me concerne, se o marido for um cidadão lituano, mas casou com a índia Potira, e os pais da índia Potira estão de acordo, esse lituano é índio. Assim, as relações de parentesco e de vizinhança incluem laços variados e, sobretudo, se definem em termos da atualização dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão. Pode não ser o sangue. Pode ser a comensalidade, a vizinhança; isso fica em aberto. Cada comunidade terá uma concepção específica do que são esses “vínculos interpessoais fundamentais”, e são essas concepções que devem ser “definitivas” das comunidades, não as nossas.

2. Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas são evidentemente importantes, pois é bobagem imaginar que se pode definir “índio” na base do preguiçoso princípio falsamente relativista segundo o qual “índio é qualquer um que achar que é”. Não é qualquer um; e não basta achar ou dizer; só é índio, como eu disse, quem se garante. (Por outro lado, são sim parentes dos índios aqueles que os índios acharem que são seus parentes e ponto final, pois só os índios podem garantir isso.)

É necessário trazer para a definição, portanto, o reconhecimento explícito do fato de que existia um mundo social pré-colombiano, e de que há uma porção de gente no Brasil atual que está ligada a ele. O que quer dizer esse “ligada” é que é o

problema, naturalmente. Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas compreendem dimensões históricas, culturais e sociopolíticas. Não tem de haver uma coincidência dessas três dimensões. Eu diria que se uma delas está presente, está “resolvido” o “problema”. Essas condições dimensionais são condições suficientes, cada uma por si. E nenhuma delas é necessária. Quais são tais condições? Uma delas é a continuidade da implantação territorial da comunidade em relação à situação existente no período pré-colombiano. É a idéia do território tradicional, da Terra imemorial. É impossível não reconhecer a importância disso. Como eu disse, tal continuidade é suficiente, mas não é necessária. Não menos suficiente, aliás, é a disposição em conceber a situação presente da comunidade a partir de determinações e de contingências impostas pelos poderes coloniais ou nacionais no passado, tais como migrações forçadas, descimentos, reduções, aldeamentos e demais medidas de assimilação, oclusão e repressão étnicas. Em suma, o índio aldeado, o índio que foi “misturado”, que os missionários e bandeirantes desceram, não pode ser culpado de ter perdido suas referências territoriais originais. Essas comunidades vão deixar de ser indígenas porque seus membros foram trazidos à força de regiões diferentes? – “Bem... desculpem, mas os jesuítas misturaram vocês com índios de todos os lugares”. – “E daí (responde o índio), a culpa é minha? Eu vou ser punido por causa disso? Quero minha terra de volta.” – “Mas já tem muito branco, há muito tempo, nessa terra...” Mas então é preciso negociar. Pois a antiguidade da expropriação não a faz deixar de sê-lo. O único prazo de validade é a memória. E a memória tem os seus, como se diz, usos sociais.

Virando índio, virando branco

A outra coisa é a orientação positiva e ativa dos membros do grupo – este é o segundo “critério” – face a discursos e práticas

comunitários derivados do fundo cultural ameríndio, e concedidos como patrimônio coletivo relevante. Se tomarmos o ponto pela outra ponta, isso quer dizer: ninguém é obrigado a ser índio. Os membros de uma comunidade podem decidir: “nós talvez sejamos índios, mas não queremos ser; de qualquer maneira, estamos virando brancos.” A noção de “virar branco”, como se sabe, está presente em vários mundos indígenas. Ela não quer dizer necessariamente o que nós achamos que quer dizer; ao contrário, o que ela quer dizer é justamente um dos problemas mais complexos com que se defrontam os antropólogos. Há todo um sistema de pressuposições recíprocas em jogo, com pelo menos quatro orientações típicas: virar branco, virar índio, pacificar o branco, pacificar o índio. Os brancos “pacificam” os índios, os “índios” pacificam os brancos, os índios dizem que estão “virando branco”, há “muitos brancos” querendo virar índio. Uma situação muito interessante. Os brancos lamentam que há vários brancos querendo virar índio e, ao mesmo tempo, que há vários índios querendo virar branco. Os Yanomami estão querendo virar branco, e os caboclos lá da Pedra Furada, no sertão do Cariri ou sei lá onde, estão querendo virar índio. O mundo está de cabeça para baixo. Os Yanomami deviam continuar a querer ser índios (alguém precisa continuar a querer ser; alguns índios são necessários), e os caboclos deveriam continuar a querer ser brancos, cada vez mais brancos – cidadania.

Na verdade essas duas coisas são muito mais complicadas do que se imagina. Os Yanomami querem virar branco, mas isso não é exatamente o que se imagina que seja, e os caboclos lá de não sei onde querem virar índio, mas também não é como se imagina que eles querem que seja. Cabe a nós antropólogos ver toda a complexidade que está por trás de assertivas tão banais como “nós estamos virando branco.” Este é um discurso comum em muitas comunidades indígenas: “nós estamos virando bran-

co”, “os índios estão acabando”. O que parece, entretanto, é que não se acaba nunca de virar branco; e que os índios não acabam de acabar; é preciso continuar a ser índio para poder se continuar a virar branco. E parece também que virar branco à moda dos índios não é exatamente a mesma coisa que virar índio à moda dos brancos. Até que se vire. Mas aí, como se sabe, aquilo que se virou vira outra coisa.

Enfim, retomando: “deve” haver uma orientação positiva e ativa do grupo em relação aos produtos característicos da vida comunitária. Rituais, mitos, configurações relacionais mais ou menos reificadas, a própria comunidade enquanto ponto de orientação, pólo de territorialização, e assim por diante. Em vista dos processos de esmigalhamento antropológico associados à situação evocada no item anterior (reduções, descimentos, escravização, catequização etc.), tais discursos e práticas não são aqueles específicos da “área cultural”, no sentido histórico-etnológico, onde hoje se acha a comunidade. Ou seja, certos índios podem ser índios, ter uma orientação positiva e ativa em relação ao fundo cultural ameríndio, mas um fundo cultural ameríndio que remete a uma outra região “original”, simplesmente por que a deles foi destroçada. Então, se os caboclos da Pedra Furada importam um xamã wajãpi para ensinar toré, qual o problema? Os antigos romanos importavam professores de grego para ensinar filosofia grega para eles, e ninguém dizia com isso que os romanos estavam deixando de ser romanos. Ou diziam (alguns romanos de fato diziam), mas nem por isso eles deixaram de ser romanos. Ou deixaram. Os gregos, então, mais ainda. Mas, repito, nem por isso. Como dizia Saussure: “o francês não *vem* do latim. O francês *é* o latim, tal qual falado hoje em tal região da Europa.” Patrice Maniglier, autor de um admirável livro sobre Saussure (de onde tirei a frase anterior), acrescenta: “foi de tanto falar latim que os galo-romanos começaram a falar francês”. E assim por diante.

Renascimento ou invenção?

[Marshall] Sahlins conta uma parábola em seu livrinho *Esperando Foucault, ainda*, que é mais ou menos assim: há um lugar no planeta, no extremo Ocidente, onde vive um povo muito interessante, e que há cerca de uns seiscentos anos atrás se achava inteiramente desprovido de cultura. Ele havia perdido toda a sua sabedoria ancestral ao cabo de inúmeras invasões de bárbaros, de sucessivas catástrofes, pestes, secas, guerras, o diabo. A partir de certo momento, porém, esse povo começou a se reinventar, criando uma cultura artificial: começaram a imitar uma arquitetura de que só conheciam ruínas ou em velhos escritos, faziam traduções vernáculas de textos em línguas mortas a partir de traduções em outras línguas, tiravam conclusões delirantes, inventavam tradições esotéricas perdidas... Como se sabe, esse processo, que se passou na Europa ali mais ou menos entre os séculos XIV a XVI, ganhou o nome de Renascimento. O Ocidente moderno principia ali.

O que é o Renascimento? Os europeus – mistura étnica confusa de germânicos e celtas, de itálicos e eslavos, que falam línguas híbridas, muitas vezes pouco mais que um latim mal falado (isto é, o latim tal qual falado em tal ou qual região da Europa, diria Saussure), crivado de barbarismos, praticando uma religião semita filtrada por um equipamento conceitual tardogrego, e assim por diante – descobrem a literatura e a filosofia gregas via os árabes. Refiguram o mundo grego, que não era o mundo grego (ou greco-romano) histórico, mas uma “Antiguidade clássica” feita – como sempre – de fantasias e projeções do presente. Erguem templos, casas, palácios imitativos, escrevem uma literatura que se refere privilegiadamente a esse mundo, uma poesia imitando a poesia grega, esculturas que imitam as esculturas gregas. Lêem Platão de modos inauditos, pouquíssimo gregos, imagina-se. Enfim: inventam, e assim se inventam.

E Sahlins conclui: pois é, quando se trata dos europeus, chamamos esse processo de Renascimento. Quando se trata dos outros, chamamos de invenção da tradição. Alguns povos têm toda a sorte do mundo.

A terceira dimensão, enfim, é a sociopolítica – a primeira era histórica (continuidade), a segunda era cultural (orientação positiva em relação ao fundo cultural). Ela diz respeito à decisão da comunidade, manifesta ou simplesmente presumida, de se constituir como corpo socialmente diferenciado dentro da comunhão nacional – para usarmos essa linguagem empolada e hipócrita. Constituir-se como entidade socialmente diferenciada significa dar-se autonomia para estatuir e deliberar sobre sua composição, isto é, os modos de recrutamento e critérios de exclusão da comunidade. Estamos falando de coisas como “governança” (perdoem a má palavra) comunitária, modalidades de ocupação do território, regimes de intercâmbio com a sociedade envolvente, dispositivos de reprodução material e simbólica... Os índios têm, como diz a lei, direito a seus usos costumes e tradições. Ter direito aos usos e costumes significa ter autonomia para se governar internamente “naquilo que não fira os princípios fundamentais” (como se não os feríssemos, por princípio) da constituição nacional.

*

Estas reflexões são uma tentativa de criar uma definição a mais larga possível, que reconheça que a resposta à questão de quem é índio cabe às comunidades que se sentem concernidas, implicadas por ela. Não cabe ao antropólogo definir quem é índio, cabe ao antropólogo criar condições teóricas e políticas para permitir que as comunidades interessadas articulem sua indianidade. Nós antropólogos não somos sequer tribunal de apelação. Um caso pitoresco que me contam, dos caboclos da

Serra de Baturité que viraram índios por conta de uma ONG de um norueguês crivado de boas intenções, e de um padre excessivamente zeloso do Cimi, é, no meu entender, um caso marginal, no sentido estatístico e no sentido conceitual. Pois e daí? eu diria. O que isso prova? Se aquela comunidade, de fato, é uma invenção “do mal” (porque pode muito bem ser uma invenção “do bem”), então paciência, vamos ver o que nós fazemos com isso; vamos ver, sobretudo, se eles se garantem.

Os antropólogos devíamos nos orgulhar do fato de que o Brasil de hoje está cheio de comunidades querendo ser indígenas. E devemos nos orgulhar, entre outras coisas, porque contribuimos para reavaliar, dar um outro valor, à noção de “índio”. Hoje a população urbana do país, que sempre teve vergonha da existência dos índios no Brasil, está em condições de começar a tratar com um pouco mais de respeito a si mesma, porque, como eu disse, aqui todo mundo é índio, exceto quem não é.



**“Temos que criar
um outro conceito de criação”**

POR PEDRO CESARINO E SERGIO COHN

“Temos que criar um outro conceito de criação”

POR PEDRO CESARINO E SERGIO COHN

Publicado originalmente na
revista *Azougue*, 2007.

Vamos começar falando de um autor que nós gostamos, o Hakim Bey, a idéia de uma utopia pirata, do saque...

Hakim Bey (Peter Lamborn Wilson), junto com os outros autores da Coleção Baderne que a Conrad vem lançando, é praticamente ignorado em nosso meio acadêmico. Uma parte ínfima dos estudantes (pelo menos os de pós-graduação), e seus professores, sabe de quem se trata. São autores que não têm trânsito algum. Hakim Bey... Citei este nome em vários contextos na academia, e nenhum dos meus colegas antropólogos, brasileiros ou não, sabia quem era. Com as raras exceções de praxe: que me lembre, apenas Pedro Cesarino e Hermano Vianna, por aqui, e Justin Shaffner, ex-aluno de Roy Wagner em Virginia, e hoje doutorando de Cambridge. Eu tampouco ouvira falar de HB até pouco tempo atrás, quando topei com uma rápida menção fei-

ta em um panfleto de outro antropólogo, David Graeber, *Fragmentos de uma antropologia anarquista*, e decidi seguir a pista.

O que é curioso, porque ele é uma referência entre o pessoal mais jovem, mas não do meio acadêmico.

Talvez seja consequência de uma separação entre os circuitos de produção conceitual da cultura culta ou domesticada e da cultura pop ou selvagem. Autores radicais que o próprio Hakim Bey utiliza, como Foucault, Deleuze ou Derrida, todo mundo conhece, ao menos de nome, porque são autores *highbrow*. Os livros que escreveram são obras complexas, de leitura difícil, que requerem um preparo filosófico considerável. Hakim Bey, que utiliza esses autores em sua obra, faz isso de uma maneira arrevesada, inserindo-os em uma interlocução pop, articulando suas idéias com processos e eventos radicalmente extra-acadêmicos, com o que está se passando de fato no presente imediato. Além de estar trazendo para a discussão contemporânea pensadores tão interessantes como Fourier, ou como os socialistas utópicos, Stirner por exemplo, Proudhon, que foram excomungados pelos, de saudosa memória, socialistas científicos.

Ao mesmo tempo, Hakim Bey não possui um respaldo da esquerda tradicional.

É verdade. Gente como ele está pendurada na fração libertária da esquerda americana, que passou por longos anos de hibernação e só voltou a se tornar mais visível depois da manifestação de Seattle em 2000. Foi lá que nos demos conta de que nem todo mundo era a favor de Bush nos Estados Unidos, que havia um movimento subterrâneo acontecendo há muito tempo, e que de repente veio à tona. Este movimento tem uma linha de continuidade que remonta ao século XIX. Sai de Whitman, Thoreau, passa pela Beat Generation, pela contracultura, e se-

gue em frente. É um movimento subterrâneo, que algumas vezes emerge, é só a maré virar. E o que impressiona é a total ignorância da academia brasileira em relação a isso. Dos Estados Unidos, conhecemos e consumimos principalmente a cultura da direita. Nossa cultura de esquerda é mais diretamente européia.

Você tenta trazer esses autores para o discurso acadêmico, não só pensá-los, mas colocar em prática algumas de suas idéias. Um exemplo é o site AmaZone. Como estas tentativas repercutiram, ou não, na universidade? Você viu alguma reverberação em outros projetos?

Difícil responder. A história político-cultural brasileira é complexa. Suely Rolnik lembrava outro dia a cisão fundamental na esquerda brasileira, na virada dos 1960-70, entre o pessoal da contracultura e o pessoal da guerrilha, ou mais geralmente da militância política. Lembro-me bem disso; essa diferença foi vivida dramaticamente (mas também alegremente) por minha geração. Havia um conflito entre o pessoal do chamado nacional-popular, do CPC, que possuía um projeto de revolução ligado a uma idéia de cultura autenticamente nacional, radical-reativa, pseudo-proletário-camponesa, e os tropicalistas, que eram internacionalistas, simbioticistas, geléio-generalistas, tecno-primitivistas, que saíam por cima (ou por fora) e por baixo (ou por dentro) da mediocridade visada pelo projeto nacional-popular. Esse debate reencenava a grande discussão anterior, a da Semana de Arte Moderna. Ele penetrava completamente na academia, que estava organicamente ligada ao assunto, até porque vários teóricos faziam parte dela, sobretudo no lado do nacional-popular. Depois o debate de alguma maneira se perdeu. Hoje a academia não discute mais esses temas, com exceção dos que estudam os movimentos culturais brasileiros. Mesmo essas pessoas fazem tema um objeto de estudo, uma

A antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre clichê sobre as idéias fora de lugar. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. A antropofagia era e é uma teoria realmente revolucionária.

especialidade exótica, ele não é mais tratado como uma questão existencial, como era na época.

Quando você acha que esse assunto se perdeu?

Ele foi se perdendo aos poucos. Depois do tropicalismo, que foi de fato um movimento cultural de alcance nacional, de repercussão vertical, que ia da academia até a juventude, que era teorizado pelos críticos literários ao mesmo tempo em que seus discos eram comprados pela garotada que tomava ácido no píer de Ipanema, não houve nada na mesma escala. Houve movimentos locais, mas com menor fôlego e repercussão. O pessoal da poesia marginal aqui do Rio, o Nuvem Cigana, por exemplo, que foi desbocar no BRock, no Asdrúbal Trouxe o Trombone. Havia uma vitalidade nestes movimentos posteriores, mas não havia a radicalidade original do tropicalismo. O tropicalismo unia finalmente Vicente Celestino e John Cage, a cultura popular e a cultura erudita, passando estrategicamente pela cultura pop, que foi a grande bandeira deles. Tudo isso veio evidentemente da antropofagia oswaldiana, a reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje. A antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre clichê cebrapiano-marxista sobre as "idéias fora do lugar". Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária...

E que nunca foi bem absorvida no Brasil...

A antropofagia foi mal recebida por diversas razões. Primeiro porque Oswald de Andrade era um dândi afrancesado (o paradoxo faz parte da teoria...) que não possuía credenciais acadêmicas. Ele não fez trabalho de campo como Mário de Andrade, por exemplo. Mário de Andrade colheu música popular, canti-

gas, foi atrás de mitos, inventou todo um olhar sobre o Brasil. Mas o Oswald tinha um poder de fogo retórico superior; sua inconsequência era visionária... Ele tinha um *punch* incomparável. Se Mário foi o grande inventariante da diversidade, Oswald foi o grande teórico da multiplicidade – coisa muito diferente.

E continua sendo.

Eu acho que a grande contribuição dos concretos ao debate cultural no Brasil foi a redescoberta que fizeram de Oswald, em parte por via da aliança com o tropicalismo. Essa redescoberta me pareceria talvez até mais importante, no frigidar dos ovos, que a teoria da poesia concreta enquanto tal. Mas não é possível separar uma coisa da outra. Afinal, o que os concretos nos legaram foi antes de tudo um paideuma rigoroso mas aberto, que transversalizou completamente os totemismos nacionalistas, colocando a arte brasileira em um campo estético poliglota e multívoco, sem hierarquias prévias ou extrínsecas.

O Balanço da bossa...

Esse livro do Augusto de Campos foi uma intervenção iluminada. Um divisor de águas, ao perceber na primeira hora que o tropicalismo era a bola da vez. E o Augusto produziu aí uma teoria, que na verdade foi uma redescoberta do Oswald pela “alta cultura”, no sentido da “alta costura” dos concretos. Porque havia uma série de conflitos, e de repente o tropicalismo chegou para resolver o problema de alguma maneira, porque ele fez a síntese. Não uma síntese conjuntiva, mas uma “síntese disjuntiva”, diria Deleuze: Vicente Celestino e John Cage. E essa é a resposta que a América Latina tem que dar para a alienação cultural, é a única proposta de contra-alienação plausível, a única teoria de libertação e autonomia culturais produzida na América Latina. Agora todo mundo está descobrindo que tem que hibridizar e mestiçar, que os Mutantes por exemplo são legais.

Os Mutantes são hoje a vanguarda da vanguarda pop, valores disputados nos mercados discográficos mais antenados das estranhas... Do lado mais cabeça, agora o pessoal se tocou também, por exemplo, que Hélio Oiticica é um gênio. Mas é claro que é. A gente sabia disso... Demorou um pouco para a ficha cair.

Quase quarenta anos depois...

É. Outro dia, conversando com amigos, alguém falava sobre como o capitalismo tinha mudado no mundo todo, sobre o sistema de controle da mão-de-obra do capitalismo moderno, a precarização, informalização etc. E aí alguém respondeu que isso sempre existiu no Brasil. E eu fiquei pensando, sempre disseram que o Brasil era o país do futuro, iria ser o grande país do futuro. Coisa nenhuma, o futuro é que virou Brasil. O Brasil não chegou ao futuro, foi o contrário. Para o bem ou para o mal, agora tudo é Brasil.

Como diria o Rogério Sganzerla.

Meu amigo Júlio Bressane, um imenso artista e erudito pensador, tem uma frase ótima: “mixagem alta não salva burrice”. Para dizer que não adianta, que se o material é ruim, você pode montar do jeito que quiser que não fica bom. É a mesma coisa com mestiçagem ou hibridismo. Mestiçagem alta não salva nada, não salva democracia, não salva cultura. Se o que entra não presta (estou falando de fusão/difusão cultural, por suposto; por favor não me confundam com os cretinos eugenistas), não adianta mixar. Por outro lado, pureza cultural também nunca deu certo... aquela história de raiz e de tradição, Deus me livre. Só tem tradição quem inventa. Agora, voltando para o que eu estava falando, da brasilificação do mundo, é um efeito ou exemplo reverso muito interessante do que o tropicalismo estava tentando dizer ou fazer.

O modernismo heróico brasileiro, de Oswald e Mário, também não se tornou uma espécie de tradição subterrânea, que aparece e desaparece durante todo o século? Um exemplo disso é a Manguê Beat, que é uma renovação do Tropicalismo. Alguns lemas da Manguê Beat são bem sugestivos sobre o que estávamos discutindo, “tenho Pernambuco embaixo dos pés e a minha mente na imensidão”, ou a questão levantada por Fred 04 entre “mudar de lugar” e “mudar o lugar”...

Aí ele quase parece estar discutindo a célebre teoria de Roberto Schwarcz das “idéias fora de lugar”, tentando produzir uma outra formulação. No prefácio de um livro sobre o novo ambientalismo na Amazônia, chamado *Um artifício orgânico*, de Ricardo Arnt e Stephan Schwartzman, escrevi que a ecologia colocava para escanteio o problema das idéias fora de lugar. A ecologia era uma idéia sobre o lugar, então jamais poderia estar fora do lugar porque o que estava em questão era o lugar, não eram as idéias... Onde estamos? Esta é a questão propriamente “ecológica”. A questão do lugar (fora) do lugar.

O Manguê Beat não está isolado neste sentido de problematizar o lugar, isto parece ser uma característica de vários movimentos da cultura atual.

Esse debate é na verdade uma estrutura de longa duração na cultura brasileira. O governo atual, por exemplo, está dividido ao meio, porque há dois projetos chamados de “nacionais”. Um é o projeto nacional clássico, no mau sentido da palavra, que é o de inventar (ou descobrir) essa coisa chamada de “identidade nacional”. O outro projeto é o que eu chamaria de “nós temos que desinventar o Brasil”. É um projeto mais internacional, que troca o “só nós, viva o Brasil”, pelo “tudo é Brasil” de que eu estava falando. Porque o mundo já é o Brasil, e esta questão já acabou, digamos assim... Uma frase que vivo repetindo é que o Brasil é grande, mas o mundo é pequeno; então não adi-

anta ficar pensando só no Brasil. Essa frase tem a ver com um projeto hegemônico dentro do governo, baseado na soja, na agropecuária predatória, na industrialização, em um projeto que quer transformar o Brasil nos EUA do século XXI. O Brasil que quer ser os EUA quando crescer, que quer transformar seu interior inteiro numa espécie de Iowa ou Idaho, plantado de cabo a rabo de soja ou de cana e mamona para biodiesel. E na costa do país proliando uma profusão de Miamis, Bangkoks, puteiros à beira-mar, bandidagem colorida, violência espetacular. Ou seja, o Rio de Janeiro. Esse é o projeto nacional-popular: “tragam a poluição”, “vamos industrializar”, “viva o agronegócio”; e nas horas vagas, “vamos valorizar o folclore nacional”. “Folclore e energia”; para lembrar a famosa frase de Lênin: “o comunismo é soviets mais eletricidade”. Pena que ministros que juravam por essa cartilha anos atrás, hoje tenham escolhido só a eletricidade mesmo; afinal, esqueçamos essa bobagem de soviets... Que pena, no fundo.

Ou seja, industrialização a qualquer preço...

O modelo Zé Dirceu. Agora a gente vê que, na verdade, muito do pessoal que lutou bravamente contra a ditadura queria, infelizmente, exatamente a mesma coisa que os militares. Eles de certo modo se entendiam. A questão era apenas a de saber quem iria mandar. Mas tratava-se de fazer a mesma coisa: desenvolver o país. De minha parte, digo: dane-se o desenvolvimento.

E do outro lado você tem o pessoal que está interessado em pensar o mundo, não em pensar “o Brasil”. Você pensa *no* Brasil, você está aqui, não tem como não pensar no Brasil, mas você não precisa pensar *o* Brasil, pensar no Brasil já basta, está ótimo. Há duas maneiras de conceber a questão da “brasilidade”: ou você acha que ela é causa do que você faz (e de causa se chega rápido a desculpa, a princípio sagrado, sabe-se mais a quê); ou então você percebe que ela é apenas uma consequência, você

não pode não ser brasileiro, não tem como não ser. Não tem jeito; a não ser que você se exile ou troque de língua, mas enquanto isso tudo o que você fizer é brasileiro. Relaxe e goze. O pessoal do nacional-popular quer que sejamos brasileiros por necessidade, por destino. E isso não dá certo. Não dá para fazer assim, tem que se esquecer o assunto e olhar para o outro lado. Quem sabe aí, inadvertidamente, se produza alguma coisa... Quem se preocupa com identidade, língua, cultura, seja o que for, já “perdeu”.

Olhar para fora...

Essa oposição entre um pensamento da interioridade, da identidade, das raízes, de um lado e do outro o pessoal da exterioridade, da desterritorialização, do rizoma (para usar a linguagem do Deleuze) em vez das raízes, o pessoal do internacional – essa oposição, a meu ver, é intrínseca à situação latino-americana, à nossa esquizofrenia cultural, à orientação para fora, para a Europa, que contra-produz uma orientação culpada para dentro, para seu país, do qual ao mesmo tempo você tem vergonha e orgulho. Há uma situação muito confortável da elite brasileira que é poder brincar de dominado quando olha para fora, dizendo “vejam só como eles mandam na gente, nós somos uns pobres coitados, estamos aqui dominados, explorados cultural e economicamente”, e brincar de dominantes quando olhamos para dentro e mandamos a cozinheira fazer nossa comida. Você é um explorado pela cultura francesa e pode dar um grito de guerra contra a alienação cultural; mas é sempre um patrão que reclama da alienação cultural...

Então para habitar é preciso ser nômade?

É, acho que sim. Se você for ver, todo mundo que descobriu o Brasil, descobriu lá de fora. Gilberto Freyre, grande teórico da brasilidade, descobriu o Brasil em Colúmbia. Oswald de Andrade

Para o bem ou para o mal, a Amazônia virou o Lugar dos lugares, natural como cultural. Aliás é lá que está sendo cozinhado um gigante guisado cultural, e que daqui nós não temos a menor idéia do que está se passando. Multidões gigantescas indo a bailes que misturam funk, calipso, samba, música eletrônica, com DJs famosíssimos lá que são os peões do “Operário em Construção” do Chico Buarque.

descobriu o Brasil em um quarto de hotel, provavelmente em Paris, numa daquelas viagens. Ou foi o Blaise Cendrars que contou para ele que o Brasil era legal. O samba, o Hermano Vianna mostra claramente em seu magnífico livro sobre o assunto, foi de certa maneira descoberto de fora. Então o Brasil é *sempre* visto de fora. Sem contar que só fala no Brasil, sobre o Brasil, quem manda neste país. O problema nacional quem formula é a elite. Qual o problema nacional? O problema é que “o povo é um povinho ruim”, como a elite tantas vezes diz. O problema nacional é um problema da elite para a elite pela elite. O chamado “povo” está preocupado com outra coisa...

E a Amazônia nisso tudo?

A Amazônia hoje é o epicentro do planeta. Do Brasil, é o epicentro, o alfa e o ômega. O Brasil se deslocou para a Amazônia. Isso eu já tinha dito em 1992, quando escrevi aquele prefácio de *Um artifício orgânico*. Eu ali dizia que o Brasil havia se amazonizado. Tudo acontece lá, o tráfico de drogas passa por lá, os interesses econômicos estão lá, os grandes capitais estão fluindo para lá, as questões de ecologia, o olhar do mundo, a paranóia e a ilusão do paraíso, tudo está lá, ou voltado para lá. Para o bem ou para o mal, a Amazônia virou o Lugar dos lugares, natural como cultural, aliás; é lá que está sendo cozinhado um gigantesco guisado cultural, e que daqui nós não temos a menor idéia do que está se passando. Multidões gigantescas indo a bailes que misturam funk, calipso, samba, música eletrônica, com DJs famosíssimos em Belém do Pará que são caboclos, peões, os peões do Chico Buarque do “Operário em construção” estão lá pilotando prato de toca-disco, são DJs... Hoje, 80% da população da Amazônia está nas cidades. Manaus é um objeto sem similar no planeta; bem, talvez Lagos seja parecida, mas Lagos parece ser um terror, em todos os sentidos (mas quem sou eu para saber), e Manaus não é um terror em todos os senti-

dos, apenas em alguns. Acho que os brasileiros do sul nunca pensaram direito a Amazônia, sempre voltaram as costas para ela. A teoria da sociedade brasileira, produzida pela elite brasileira no começo do século xx, estava obcecada pela questão da escravidão negra, por razões óbvias e justas: era pela escravidão que se devia pensar a falha, o pecado essencial, a raiz da vergonha nacional. Mas nisso, esqueceram da Amazônia, dos “negros da terra” (os índios), do país para além dos canaviais e dos cafezais. Ainda não conseguimos escapar do tratado de Tordesilhas. É necessário prestar mais atenção na Amazônia. O modelo carioca e paulista de exotismo era Salvador, Jorge Amado, candomblé, vatapá, mas Belém e Manaus eram um nada. Mas então aparece um escritor como o Milton Hatoum (por exemplo) e mostra o que estava acontecendo em Manaus na década de 40. Um outro mundo...

E a Internet, como você vê afetando essa relação entre centro e periferia? Agora, um garoto em Maceió pode ter o mesmo grau de informação sobre o mundo que um estudante da USP. Isso é um fato novo...

Isso é interessante. Qual é o modelo típico, a trajetória típica do intelectual brasileiro (ou, aliás, norte-americano também)? É o menino de província, nascido na cidade pequena, e que está o tempo todo sonhando com o Rio de Janeiro ou São Paulo. Esse modelo do sujeito que espera o suplemento dominical do jornal como se fosse a Bíblia, a hóstia, que encomenda livros da capital, meses a fio à espera das notícias culturais da metrópole. Éramos todos meninos do interior; inclusive os cariocas e paulistas – nossa metrópole era estrangeira, apenas. Isso acabou. Hoje tudo está dado. Você descarrega livro, pega tudo. Há uma democratização gigantesca, desde que você tenha um computador de banda larga, que no Brasil talvez se expanda com esse projeto do governo de pontos de inclusão digital, quios-

ques digitais, que é uma coisa interessante, treinar jovens de pequenas cidades do interior pra operar internet. Há esse problema da perda de diferença, da estandarização, mas é aquela coisa: fica tudo igual, mas algumas diferenças são potencializadas ao mesmo tempo em que outras se equalizam. É uma coisa ambígua, feito a globalização. Lévi-Strauss falava já em 1952, em *Raça e história*: “é inexorável, a civilização ocidental vai se universalizar, mas não pensem que isso vai diminuir as diferenças, elas vão passar a ser internas, em vez de ser externas”; e talvez aumentem, ao longo de dimensões de cuja existência sequer suspeitamos. A cultura ocidental vai explodir de diferenças internas, ao invés do modelo clássico da invasão dos bárbaros, hoje com vigor renovado graças ao suposto conflito de civilizações, o Islã e coisa e tal. Cascata. O Islã é igualzinho ao Ocidente. Visto da China, ou da América indígena, o Islã é o Ocidente. A cultura ocidental vai se universalizar e, no que ela se universalizar em termos de extensão, ela vai se particularizar em termos de compressão, vai se tornar cada vez mais caótica internamente, cada vez mais divida, produzindo toda sorte de esquisitices e originalidades e assim por diante. A Internet vai ser um pouco isso... Estamos longe de saber o que vai acontecer com a Internet daqui a dez anos. Em 1990 eu comprei meu primeiro computador. Em 1991 comecei a me comunicar por computador com outros colegas pela Bitnet, que era uma rede universitária sem a interface World Wide Web. Tudo o que havia era o correio eletrônico com colegas universitários. A internet era uma rede de comunicação de cientistas, foi pouco a pouco sendo usada por semicientistas como nós, depois por toda a comunidade acadêmica e depois foi aberta para o comércio, virando isso que é hoje.

Voltando para o eixo temático da revista, como fica a questão do saque e dádiva tendo em vista as culturas indígenas?

É muito comum uma equipe de filmagem chegar numa área indígena e oferecer 30 mil dólares para filmar, e os índios conversarem entre si e fazerem uma contraproposta, 40 mil dólares, e fecharem o negócio. Fica combinado. Então se faz o filme e a equipe acha que o resolveu o problema. Paga direitinho e coisa e tal. Quando o filme sai, o diretor recebe um telefonema dizendo o seguinte: “você está nos devendo dinheiro, você roubou da gente!”. Aí ele diz: “perai, eu assinei um papel, eu já dei os 40 mil”, e os índios: “não, mas você não pagou não-sei-o-quê”, ou então “não foi para todo mundo”. Aí ele de repente se dá conta de que os índios têm uma concepção da transação, da relação social em geral, radicalmente oposta à nossa. Quando fazemos uma transação, entendemos que ela tem começo, meio e fim, eu lhe dou um troço, você me paga, estamos quites, você vai para um lado, eu vou pro outro. Ou seja, a transação é feita em vista de seu término. Os índios ao contrário: a transação não termina nunca, a relação não termina nunca, começou não vai acabar nunca mais, é para a vida inteira. Ao pedir mais dinheiro, não é exatamente o dinheiro que os índios querem, mas a relação. Eles não aceitam que acabou o lance, acabou coisa nenhuma, agora é que vai começar. Donde os famosos estereótipos: os índios pedem o tempo todo. Sim, pedem. E reclamamos que o que eles obtêm é jogado fora de repente: as aldeias ficam cheias de objetos descartados que os índios pediram para nós, insistiram até conseguir, e quando conseguiram não cuidam, jogam fora, deixam apodrecer, enferrujar. E os brancos ficam com aquela idéia de que esses índios são uns selvagens mesmo, não sabem cuidar das coisas. Mas é claro, o problema deles não é o objeto, o que eles querem é a relação. Uma vez a relação se mantendo, o objeto cumpriu sua função. Essa é a idéia da relação como algo interminável: a dádiva. Toda dádiva é interminável, é uma relação interminável. Toda dádiva produz uma dívida, e essa relação da dádiva com a dívida é uma relação propriamen-

te interminável. Uma relação aberta vai ter que ser mantida, e só vai ser rompida se houver alguma violência. E mesmo assim: a violência ela própria é uma relação. A vingança é parte da lógica da dádiva.

O duplo estereótipo de que todo índio é ladrão (comum entre os brancos) e de que todo branco é sovina (comum entre os índios) define de maneira emblemática o abismo que existe entre duas concepções inconciliáveis do laço social.

Esse é um sentido de dádiva, mas existe outro que é o da dádiva gratuita, divina...

Esse dom gratuito, unilateral e total, não existe entre os índios de forma alguma. Esse é um exercício de poder horroroso, o dom gratuito, Deus me livre de receber um. É o dom que não pode existir, porque se há uma sociedade contra o Estado, para usar a linguagem clastreana, ela não pode aceitar jamais a idéia de um dom gratuito. Dom gratuito é só outro nome do poder absoluto, quem dá de graça é o poder absoluto, porque ele pede tudo em troca, o dom gratuito é aquele cujo pagamento é infinito, porque não tem pagamento, o dom gratuito é aquele que eu não posso pagar, o dom divino.

O anarquismo, ao obrigar a uma interiorização total do controle, acaba levando a isso, não? A uma idéia de dom gratuito...

Eu diria que a anarquia é um regime em que o saque é controlado pela dádiva, enquanto no nosso modelo é o contrário, a dádiva é controlada pelo saque. Se seguirmos as definições mais correntes do capitalismo, ele é baseado no saque, na extração, que é a palavra usada, da mais-valia da força de trabalho. Portanto é a famosa frase do Proudhon, “a propriedade privada é um roubo”, que o Marx odiava, e o Hakim Bey gosta. Proudhon é um dos grandes ídolos de Hakim Bey. A propriedade privada é um saque, é um roubo, portanto o saque está no princípio da

relação social capitalista, ela está fundada no saque. Então não é por acaso que os brancos vêem o roubo como o vício favorito dos índios, porque você vê no outro aquilo que traz consigo, assim como todo índio no fundo vê os brancos como sovina porque no fundo ele “quer ser” sovina. O sonho indígena, um sonho de escapar do laço social, é um sonho de viver entre si, poder prescindir do outro para existir, como dizia Lévi-Strauss no final das *Estruturas elementares do parentesco*. Isso é um devaneio final do Lévi-Strauss, dá uma idéia de que a maior parte dos mundos póstumos das sociedades indígenas são mundos nos quais o incesto é livre, todo mundo casa com irmã, com a mãe, não tem afins, não tem cunhados, porque no fundo para os índios o paraíso é um lugar onde você não precisa dos outros. O paraíso é o lugar onde você é auto-suficiente, portanto auto-produtivo, e o outro é desnecessário, o que sugere, *a contrario*, que a vida social está radicalmente fundada na relação com o outro. Em outras palavras: só não tem outro quem está morto. É justamente isso que eles estão dizendo, uma maneira irônica de dizer “olha, só não tem cunhado quem está morto”. Aqui na terra não tem escapatória, é o regime da dádiva, só escapa da dádiva quem está morto... Então os índios “são” sovinas, o imaginário deles está obcecado pela questão da avareza, a avareza é o insulto maior que você pode fazer e receber numa sociedade indígena, qualquer um que viveu lá sabe, o maior insulto não é dizer que sujeito é ladrão; também não chega a ser um insulto terrível chamar alguém de mau-caráter ou mentiroso; agora chamar o cara de avaro, de sovina, é sério; pode dar morte... E é o que eles mais dizem dos brancos: os brancos são constitutivamente *os sujeitos que não dão*, que se recusam a entrar nas relações sociais, precisamente. O cara vai dar a filha para o branco casar, como no famoso modelo tupinambá: dá a filha para o português casar esperando abrir uma relação, “ele agora me deve, ele é meu, porque me deve a filha que eu dei

para ele em casamento”, e o branco se recusa a se comportar como um genro deveria, que é pagar tudo para o sogro e fazer o que o sogro manda, manter a relação funcionando. Os índios ficam escandalizados com a falta de senso social, falta de inteligência, na verdade, dos brancos. Porque os brancos não entendem. Acho que essa é a sensação profunda que os índios têm diante da nossa sociedade, os brancos *não entendem nada* do que é uma sociedade. E é verdade, eles entendem muito sobre como fazer objetos, fazem coisas maravilhosas, objetos espetaculares, são grandes tecnólogos, fazem milagres, objetos que a gente não entende como funcionam, são verdadeiros demiurgos tecnológicos; mas no que diz respeito à vida social, são de uma ignorância insondável. A sensação que eu tenho é que eles nos tratam como crianças, porque eles sabem que a gente não tem a menor idéia de como funciona uma sociedade. E nós os tratamos como crianças, porque achamos que eles não sabem mexer com as coisas mais elementares, não sabem operar um videogame, não sabem matemática...

E como você vê a relação entre o Creative Commons e a dádiva?

O Creative Commons é uma tentativa a meu ver altamente meritória. Eles estão tentando evitar que o mundo virtual seja cercado, assim como foi o mundo geográfico. Que ele seja privatizado. É uma tentativa de manter a informação como um bem de domínio público. O grande ponto para o Creative Commons é que a informação não segue o regime da soma zero, que ela pode ser passada para frente e não diminui com isso. Isso não significa que um autor deva ser plagiado; o ponto é facilitar a circulação. O grande processo que iniciou a Revolução Industrial inglesa foi o cercamento dos campos comunais das aldeias, usados por todos para pastagem etc., que eram os *commons*. Por isso que o projeto se chama Creative Commons. Os *commons* eram as áreas das comunidades rurais inglesas que

eram de uso comum. As terras de agricultura em geral eram terras sem cerca, as divisões eram consensuais, você tinha a noção costumeira de onde começava e acabava a terra de alguém. Depois os grandes proprietários começaram a comprar o terreno, colocar cerca, impedir a circulação. O *creative commons* é uma tentativa de reconstituir esse regime da apropriação comum, do uso comum, do uso coletivo, no plano dos bens intelectuais, dos bens imateriais. A idéia é que o *copyright* significa “all rights reserved” e o *creative commons* significa “some rights reserved”. E você diz quais são eles. Existem várias fórmulas, vários tipos de licenças abertas. Trata-se de tentar criar um modo de co-habitação no plano da informação que seja tolerável, e que evite o que está acontecendo, que é o controle da informação pelas grandes companhias. Agora isso tudo ainda é, de certa forma, um paliativo. O *creative commons* pode ser visto, como o é efetivamente pelos mais, digamos, radicais, como um estratagema capitalista. O verdadeiro anarquista não quer saber de *creative commons* nem de *copyleft*, é totalmente radical. A princípio estou com eles, acho a propriedade privada uma monstruosidade, seja ela intelectual ou não, mas sei também que não adianta dar murro em ponta de faca, tapar o sol com a peneira. Acho que você tem que transigir, tem que fazer algum tipo de negociação. O *creative commons* é um grande avanço intelectual.

Até agora você está falando do veículo, e fico imaginando como isso se reflete na criação. A idéia de sampler, por exemplo, que é uma radicalização da idéia de citação.

Esse é o ponto. O *creative commons* está tentando consagrar do ponto de vista jurídico o processo de hibridização, a antropofagia, o saque positivo, o saque como instrumento de criação. Estão tentando fazer com que o saque e a dádiva possam se articular. Eu sampleio e dou, não é eu sampleio e vendo, vou ficar rico, a idéia é “sampleio, mas também dou”, um processo

em que saque e dádiva se tornam, de alguma maneira, mutuamente implicados um no outro. A citação, que é o dispositivo modernista por excelência da criação, é na verdade o reconhecimento de que não há criação absoluta, a criação não é teológica, *ex nihilo*, você sempre cria a partir de algo que já existe. Como a famosa frase do Chacrinha: “nada se cria, tudo se copia”. E como se sabe, nada se copia igualzinho, ao se copiar sempre se cria, quanto mais igual se quer fazer mais diferente acaba ficando: a “contribuição milionária de todos os erros”, dizia Oswald de Andrade, darwinista infuso. Foi de tanto falar latim que os europeus acabaram falando português, francês, espanhol...

Lautréamont dizia que “a poesia deve ser feita por todos, não por um”. Ele parece ser um bisavô disso tudo.

É, na verdade, toda nossa teoria da criação é a de que existe uma oposição radical, uma oposição intransponível entre criação e cópia. O criar e o copiar são os dois extremos de um processo, quer dizer, o criador é aquele que precisamente tira de si tudo o que precisa, e o plagiário é aquele que tira dos outros. O plagiário é um saqueador, e o criador é o doador absoluto. A dádiva é uma modalidade da criação, a criação é uma modalidade da dádiva, talvez a criação seja a dádiva pura, e aí você vê bem as raízes teológicas desse modelo: Deus criou o mundo do nada, tirou de si mesmo. A criação é o modelo do poeta, do criador como uma divindade no seu próprio departamento, que é o modelo romântico do gênio como um criador, um pequeno deus, uma pequena divindade, que tira de si mesmo a criação.

Do outro lado está o plagiário, o diluidor.

Isso está inclusive na célebre tipologia poundiana difundida pelos irmãos Campos: o mestre, o inventor e o diluidor. Ora, o que foi de alguma maneira se consolidando na consciência

moderna é a idéia de que a criação precisa da cópia, a idéia da bricolagem de Lévi-Strauss, de toda criação nasce numa espécie de permutação realizada sobre um repertório já existente. O fato de que não há nada *absolutamente* novo não torna o novo menos novo. Tudo já foi feito, não há nada de novo debaixo do sol, toda a linguagem é finita, aquela coisa do Barthes, você só pode dizer o que já foi dito porque a linguagem restringe – isso é uma falsa alternativa. Hoje cada vez mais a matéria-prima sobre a qual a criação artística se exerce é a própria arte. Samplear tem um pouco disso: você está pintando a pintura e não mais a natureza; você está escrevendo a literatura. O *sampler* está redefinindo o estatuto da citação... Eu comecei a discutir algo assim no nosso site *AmaZone*. Nós só temos um dispositivo citacional, antigo, e aliás nem tão antigo assim, que são as aspas. Uma invenção complexa, um objeto muito mais complicado semanticamente do que parece. Mas está na hora de começarmos a inventar outras maneiras de articular discursos que não sejam as aspas, e o *sampler* é uma delas. Com o *sampler* você passa do todo à parte, da parte ao todo, do outro para você e de você para o outro sem costura...

O xamanismo faz muito isso, esse uso aberto de discursos alheios.

Exatamente. E existe o discurso indireto livre, que é uma invenção genial do romance do século XIX, que Bakhtin caracterizou magistralmente. É uma outra maneira interessantíssima de citar sem citar, meio mal-falada fora da literatura por ser considerada desonesta: pôr a palavra na boca dos outros. Mas acho que o discurso indireto livre é o discurso de base, é a forma básica da fala, é pôr-se na cabeça do outro e começar a dizer, a falar como se fosse o outro, raciocinar a partir do outro. Mas entre o discurso indireto livre e as aspas há muitas outras coisas. A possibilidade tecnológica que você tem hoje de cortar as

coisas em lugares que antes não podia, dá outra margem de manobra. Daí a importância do *copyleft*, porque ele permite que você dessubstancialize a obra, permite que ela seja distribuída, no sentido de “*distributed cognition*”. Quer dizer, ela se torna um objeto que pode divergir, heterogeneiza a obra. Uma obra que tem uma tendência, sobretudo a partir da época romântica, de ser vista como uma totalidade orgânica. A idéia da organicidade da obra, do caráter de ser uno e total. O que se vê hoje é que a obra é tudo menos uma e total, a criação artística produz objetos que são tudo menos unos e totais. A famosa obra aberta do Umberto Eco, que já é um conceito antigo. Estamos na verdade fazendo um replay de discussões da década de 1960 e 70, ou antes ainda, o *ready-made* do Duchamp, e assim por diante. Um replay está sendo feito simplesmente porque agora existe uma potência tecnológica, uma possibilidade de atualização dessas discussões e de implementação que elas não tinham antes.

Isso traz uma questão curiosa. O artista está virando mais um arranjador, um montador, do que um criador, digamos assim. Não é à toa que os DJs viraram artistas, e não é à toa que o documentário ganhou tanto espaço. Como se não houvesse mais necessidade de criar informação nova. É muito fácil bater na autoria e esquecer os outros lados ricos e complexos que ela tem também. Quando se esvaece certa idéia da criação, não se consegue absorver a informação disponível, não se compreende para poder refazer.

O que pode ser repensado é o estatuto da noção de criação, não para dizer que não é mais possível criação, mas para redefini-lo de uma maneira criativa, digamos assim. Temos que criar um outro conceito de criação. Trabalhamos atualmente com um conceito, por um lado, velho como o Cristianismo (criação bíblica) e, por outro lado, com o do romantismo, a criação como manifestação, emanção de uma sensibilidade *sui generis*

do indivíduo privilegiado. Esses dois modos de conceber a criação não dão mais conta do que está se processando nesse mundo atual. Está havendo tanta criação quanto havia antes, não creio que esteja havendo menos. O que houve foi uma mudança das condições. Mudaram as condições de criação, mudaram as condições de distribuição. Mas Beethoven não vai aparecer de novo, não porque um gênio como Beethoven não pode aparecer de novo, não é esse o problema. Pode aparecer com certeza, se é que já não há um milhão por aí, talvez tenha muito mais do que naquela época, já que há muito mais gente no planeta. O que não existe são as condições iguais às que tinha Beethoven para ser um Beethoven. As condições de restrição do ambiente cultural da Europa, o tipo de formação cultural que existia, o tipo de tradição de transmissão da informação. Os “Beethovens” de hoje estão fazendo outra coisa, não sei o quê exatamente. A criação artística está ficando cada vez mais parecida com a criação científica, que sempre foi um trabalho em rede, um trabalho em que você trabalha em cima do trabalho dos outros, que exige todo um aparato institucional complexo de produção propriamente coletiva.

Mas é engraçado que a ciência ficou a partir deste século muito atenta à arte. E agora a arte está começando a se abrir também...

A famosa história das duas culturas, a tese do C. P. Snow, segundo a qual havia duas culturas no Ocidente moderno e que esse era o grande problema do Ocidente: o abismo entre as ciências e as humanidades. Eu não sei se sempre houve isso, eu acho que não, mas de qualquer maneira hoje certamente isso acabou, porque hoje a produção artística exige um substrato tecnológico poderoso e, por outro lado, a ciência, no que realmente vale a pena fazer, está contemplando questões de natureza metafísica e cosmológica que envolvem necessariamente o recurso a outras espécies de linguagem.

Neste sentido, você prefere o saque à dádiva?

Nós temos que virar Robin Hood. Saquear para dar. O ideal é mesmo tirar dos ricos para dar aos pobres. É isso aí, sempre foi e sempre será. A antropofagia o que é? Tirar dos ricos. Entenda-se: “vamos puxar da Europa o que nos interessa”. Vamos ser o outro em nossos próprios termos. Pegar a vanguarda européia, trazer para cá, e dar para as massas. “A massa ainda comerá do biscoito fino que eu fabrico”. A Internet, ou as novas tecnologias de informação, ou as novas formas de criação, permitem que nós possamos, nós todos, realizar nosso sonho de infância e nos tornarmos Robin Hood. Quem não quis ser Robin Hood? E depois, como o mundo virou brasileiro, “tudo é Brasil”, a antropofagia mudou um pouco de contexto. A antropofagia deu certo, nesse sentido.



Sobre o Projeto AmaZone

DEPOIMENTO

Sobre o Projeto AmaZone

DEPOIMENTO

Publicado originalmente
na revista *Argumento*, em
dezembro de 2005

A certa altura de 2004, decidi experimentar uma nova forma de produção colaborativa em minha área de atividade. Sou antropólogo, especialista em etnologia dos índios americanos (no sentido próprio do gentílico: povos nativos dos três subcontinentes da América). Depois de perambular na internet por algum tempo, e de uma sugestão de Ronaldo Lemos, o diretor da Creative Commons no Brasil, que conheci através de meu onipresente e talvez onisciente amigo Hermano Vianna, decidi-me pela ferramenta wiki. Um wiki é um tipo de sítio web em que o conteúdo das páginas pode ser livremente modificado – acrescentado, cortado e editado, em tempo real, por qualquer pessoa que o acessar. Dessa forma, uma rede de antropólogos, situados em diferentes pontos do planeta (por ora), poderia gerar e gerir um texto coletivo, e melhor ainda, um texto em movimento perpé-

tuo, capaz de ser transformado e aperfeiçoado continuamente, de modo a acompanhar a micro-evolução dos problemas que trata.

A idéia surgiu devido a uma insatisfação minha com a dinâmica da produção intelectual escrita. Primeiro, insatisfação com o tempo que leva entre a redação de um texto e sua publicação: na melhor (menor) das hipóteses, um ano. Àquela altura, você já estará pensando em outra coisa. E as reações do leitorado, que também demoram um bocado a chegar, terminam criando uma defasagem assim como a que existe quando olhamos para o céu noturno, onde a luz das estrelas que você está vendo agora foi emitida há milhões de anos. Segundo, insatisfação com a falta de instrumentos para trabalhar a intertextualidade intrínseca do texto acadêmico (de todo texto, diriam alguns; pode ser, mas minha questão é com o texto científico, acadêmico). O recurso básico que usamos para suscitar-conjurar a presença da palavra alheia no interior de um discurso são as aspas citacionais. As aspas são, diga-se de passagem, uma invenção genial, simples e complexa ao mesmo tempo, como atestam as profundas discussões filosóficas já travadas a seu respeito; mas tenho que é preciso ir adiante e inventar outros recursos, criar articulações mais flexíveis. Talvez seja necessário explorar, por exemplo, muito mais intensamente do que já vem sendo feito, o discurso indireto livre (no sentido conceitual mais que meramente estilístico). Por fim, insatisfação com a associação *excessiva*, em todos os sentidos da palavra, entre um nome de autor e um conjunto de textos, situação que tende a favorecer um manejo identitário dos conceitos, que, de multiplicidades ativas, são desfigurados em emblemas de “personalidades”. O conceito vira grife.

A produção intelectual, em particular a acadêmica, é, por definição, coletiva. Cada pessoa pensa sozinha, sem dúvida, ou pelo menos deveria pensar – quando pensa, pois pensamos bem

menos freqüentemente do que se pensa. Mas ela está sozinha *em rede*, é um nó só de uma vasta trama, uma singularidade enlaçada em uma rede cuja malha se espalha em diversas direções e se dobra em múltiplas dimensões (de tempo, de espaço). O modelo de colaboração que estamos experimentando procura desempacotar, explicar ou desdobrar, a rede, de modo a tornar mais visíveis e manejáveis os laços entre os textos, os conceitos, os movimentos. A idéia é produzir uma intertextualidade sintagmática, ou horizontal, no lugar da intertextualidade usual, paradigmática e vertical, do texto autorado e publicado, em que o nome do autor vem no começo, a bibliografia no fim, e as aspas encerram os outros, não o eu. O que estamos buscando é uma espécie de hipertexto, e não apenas no sentido usual do termo, onde essa organização seja posta para derivar e variar: enlouquecer as aspas, em um certo sentido. Um princípio construtivo desse hipertexto é o princípio hermenêutico clássico segundo o qual *todos os escritores que tratam do mesmo objeto são o mesmo escritor*.

O Projeto AmaZone, ou simplesmente AmaZone, é a migração (em processo) para o formato wiki de um livro inacabado intitulado *A Onça e a diferença*, em preparação por mim desde 1997. Essa obra versa sobre os pressupostos ontológicos do pensamento indígena americano. Seu foco é a imaginação conceitual nas culturas nativas da Amazônia, e sua abordagem é antropológica, pois descreve tal imaginação do ponto de vista das relações sociais que ela implica. O AmaZone é um dos projetos desenvolvidos pelo Núcleo de Transformações Indígenas – NuTI, grupo de pesquisa do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Seu endereço é: <http://amazone.wikicitities.com>. Ele é abrigado (de graça) por um sítio chamado Wikicitities, um subproduto do grande projeto da Wikipedia, a enciclopédia aberta da net de que todos já devem ter ouvido falar, bem ou mal.

O que estamos buscando é uma espécie de hipertexto, e não apenas no sentido usual do termo, onde essa organização seja posta para derivar e variar: enlouquecer as aspas, em um certo sentido. Um princípio construtivo desse hipertexto é o princípio hermenêutico clássico segundo o qual “todos os escritores que tratam do mesmo objeto são o mesmo escritor”.

Por ora, a maioria esmagadora das pessoas (não tão imensa assim, somos pouco mais que vinte) que interferem é de gente que se conhece pessoalmente. Os participantes imediatos do AmaZone são aqueles membros da equipe do NuTI que compraram a idéia, gente que já estava no bonde antes de ele começar a andar. Mas de vez em quando passa um cometa. E isso é fundamental. Já começamos também a receber colaborações regulares de colegas de outras partes do mundo. É importante notar que nosso wiki não é um projeto que interesse a um número enorme de pessoas, e certamente não pretende nem vai atrair colaborações aleatórias dos transeuntes da net; de qualquer modo, estas podem ser facilmente retiradas. Primeiro, está escrito principalmente em português (mas aceita inglês, francês, espanhol, italiano); segundo, é algo técnico; terceiro, não é um lugar onde se trocam opiniões ou se debatem pontos de vista sobre questões candentes da *doxa* contemporânea.

Não sei ainda se isso que está no wiki vai se transformar em um livro no sentido usual do termo. Se o for, de qualquer forma, será um livro “assinado” por um actante chamado AmaZone. Ele precisará envolver novas soluções gráficas. Os redatores (não autores) do wiki apensam parágrafos aos parágrafos já escritos, ou modificam por dentro o texto. Nosso objetivo não é o de chegarmos a um texto consensual, uma redação média que agrade a todos ou que desagrade o mínimo a todos. É fundamental preservar marcas de heterogeneidade, que não precisam ser, aliás, simplesmente as assinaturas dos diferentes redatores; há outras formas de heterogeneizar.

Nosso wiki dispõe de páginas de discussão, mas ele não é uma Lista de Discussão; para isso há outros lugares – inclusive a lista (http://br.groups.yahoo.com/group/Nuti_Pronex/ NuTI-Pronex). O AmaZone pretende não ser mais um dos muitos dispositivos modernistas de equilíbreamento entre “dissenso” coletivo e “consenso” consigo mesmo, ou autoconsenso. (Note-se

que a crítica indiscutivelmente – por assim dizer – pertinente a todo consensualismo nem sempre atenta para o solerte mal-fascínio do autoconsenso.) Ora, o AmaZone (em)prega ao contrário uma tática de desapareição; é um objetivo seu o alcançar uma certa multiplicidade autoral imediatamente indiscernível – ainda que sempre mediatamente discernível e recuperável, por via da página (<http://amazone.wikicitities.com/wiki/Especial:Recentchanges> Mudanças recentes). À medida em que as inserções dentro de inserções e os comentários sobre comentários se entrelacem e superponham, as marcas autorais se tornariam incômodas e deveriam ir-se apagando. Em outras palavras, aspiramos a uma “antropologia incognitiva”, ao devir-incógnito como método de superjetivação. Identidade para quem precisa de identidade.

Tal é, então, o meta-estrato anti-egológico do AmaZone: conexões jubilosas dispostas transversalmente no intervalo entre paralelas – linhas que não convergem nem divergem – antes que a pesante ortogonalidade das sublimações antagônicas. Ou algo assim. Propõe-se aqui, trocando em miúdos, a constituição de uma Zona de Autonomia Temporária (Hakim Bey), uma TAZ etnológica. A alegria é a prova dos nove, como lembrava o “Manifesto” (o Antropófago). No conceito como alhures: “Creio que onde há prazer, o conhecimento está próximo” (Maria Gabriela Llansol). Quem não quiser, que conte outra.

Nós estamos cientes dos limites – técnicos, políticos, filosóficos – do dispositivo wiki. Por ora, contudo, interessa-nos bem mais explorar nossas próprias limitações no que concerne às capacidades de transpropriação da forma-wiki, de um lado, e de transcrição etnofilosófica do pensamento ameríndio, de outro.

Este wiki não tem a intenção de ser publicado em papel, tal qual. O objetivo é preservar, com semelhante decisão, o regime de autoria tradicional naquele veículo. Assim, todos os cola-

boradores podem publicar e contabilizar em seu nome individual aquilo que inserirem, em regime de autoria difusa e multiplicada, no multitexto on-line. O AmaZone é, em seu espírito, um dispositivo extra-[Lattes], ou, pelo menos, um projeto avesso às concepções gerencial-produtivistas da economia intelectual; mas não pretendemos dar murro em ponta de faca, tapar o sol com a peneira, ser a palmatória do mundo e outros provérbios apropriados. Reconhecemos (se necessário, defendemos) o direito de cada um ter seu trabalho registrado pelo sistema dominante, sem o que, como se sabe, corre-se o risco de vários prejuízos, financeiros, morais e outros. De resto, redigir e publicar trabalhos em nome próprio não é nenhum desdouro, muito ao contrário. Apenas, não nos parece que deva ser considerado como nosso único (ou máximo) objetivo, nem como aquele que melhor traduz a real dinâmica de nosso tipo de atividade. A intenção do presente projeto é estabelecer um meio de interação mais adequado à natureza reticular, processiva e intertextual de todo trabalho acadêmico. Repita-se, enfim, que quem colabora neste wiki pode ter dois trabalhos registrados no Lattes (ou onde quiser) em lugar de um só: primeiro, aquele que assinou por sua conta em papel; segundo, o AmaZone ele mesmo, onde (re)aparece o dito trabalho. Pois cabe a todo colaborador contumaz decidir se deseja –está convidado a tal – indicar *A Onça e a diferença* (versão AmaZone) como obra de sua “co-outroria”.

Não pensei muito nos aspectos jurídicos do wiki. Estamos subscrevendo automaticamente, ao sermos abrigados no site wikicities, o regime do Creative Commons, iniciativa pela qual tenho, em princípio, a maior simpatia. Mas sublinho que sou, mais que em princípio, por princípio, radicalmente contra a idéia mesma de propriedade intelectual. Acho que a noção de direito é um objeto não-evidente do ponto de vista antropológico; acho que a expressão das relações sociais em termos de “direitos” é uma invenção ocidental muito curiosa e muito perigosa, uma

vez que o único direito originário é o direito de propriedade – “direito de propriedade” me parece um pleonasmo. A obra wiki, cujo título é homônimo de seu autor (AmaZone é o autor de “AmaZone”), é, como vocês dizem, a obra feita por um autor múltiplo, e não por “múltiplos autores”. O autor é uma multiplicidade relacional. Não estamos interessados em direitos, mas em relações.



**“O que pretendemos é
desenvolver conexões transversais”**

COM MARCIO GOLDMAN, POR ARISTÓTELES BARCELOS NETO,
DANILO RAMOS, MAÍRA SANTI BÜHLER, RENATO SZTUTMAN,
STELIO MARRAS E VALÉRIA MACEDO

“O que pretendemos é desenvolver conexões transversais” (com Marcio Goldman)

POR ARISTÓTELES BARCELOS NETO, DANILO RAMOS, MAÍRA SANTI BÜHLER,
RENATO SZTUTMAN, STELIO MARRAS E VALÉRIA MACEDO

Publicado originalmente na
revista *Cadernos de campo*,
em 2006

Conexões

A idéia da Rede Abaeté veio de uma experiência anterior feita por um de nós (Eduardo Viveiros de Castro): a tentativa de elaboração de um texto “coletivo” por meio da internet. Trata-se do Projeto AmaZone, que permanece ativo na rede, no endereço http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone. Esta página é ligada ao NuTI (Núcleo de Transformações Indígenas/Museu Nacional), que reúne pesquisadores da área de etnologia indígena. Em função disso, aconteceram alguns encontros no Museu, em princípio para que esses pesquisadores apresentassem seus trabalhos. Mas aí aconteceu algo de relativamente inédito, ao menos no Museu Nacional: muita gente que não trabalha especificamente com etnologia se interessou pelos encontros e pelas discussões. Imaginamos então, inicialmente, criar

uma página parecida com a AmaZone e, depois, tentar estabelecer uma rede, a Abaeté.

A rede busca uma nova forma de conexão entre pessoas mais interessadas em pensar e discutir o que os antropólogos estão efetivamente fazendo hoje do que aquilo que se ensina como antropologia na universidade. Como observou Tim Ingold, a distância entre essas duas antropologias parece aumentar a cada dia. A forma rede é importante. Buscamos maneiras de criar conexões que não se assemelhem ao modelo das associações profissionais, ou do grupo de pesquisadores que se juntam para fazer um projeto, obter um financiamento etc. Esses modelos são perfeitamente normais e admiráveis, claro, mas será que não temos criatividade suficiente para usar o tipo de experiência que a antropologia suscita e promover outras formas de associação? Vários planos estão em jogo: as formas de associação, os modos de transmissão do saber e das experiências de cada um, o cruzamento de divisões internas, e assim por diante. Nesse sentido, a fronteira entre as chamadas “etnologia indígena” e “antropologia das sociedades complexas” é particularmente perniciosa, porque tende a barrar esse tipo de conexão.

Sujeito distribuído

A Rede Abaeté pode ser tomada como uma espécie de “sujeito” distribuído, que teria por objeto ou objetivo algo como a elaboração de uma antropologia simétrica, tendo no wiki seu, digamos, método. As três coisas mantêm uma relação importante. O wiki Abaeté não é uma lista de discussão clássica da internet, em que tudo o que se tem a dizer é “sou contra” ou “sou a favor” disso ou daquilo. É preciso entrar no texto para modificá-lo. O resultado desse processo coletivo não é da mesma natureza de um trabalho individual, ou mesmo de um com vários autores identificados, onde o(s) autor(es) controla(m) o que vai ser publicado. A ferramenta wiki é para ser usada de uma

maneira aberta a todo leitor. A Wikipedia (www.wikipedia.org) é o maior exemplo do sistema: uma enciclopédia em que todos podem entrar, escrevendo ou corrigindo o que quiserem. No caso da Rede Abaeté e do AmaZone, qualquer um que souber o endereço também pode entrar e modificar, mas a idéia é reunir pessoas interessadas (e, se possível, também interessantes), antropólogos ou congêneres. A nossa idéia é de fato borrar as fronteiras entre os autores, produzir uma certa multiplicidade autoral, mudar um pouco o regime de enunciação da produção antropológica, que é um regime clássico do autor individual (singular ou plural, pouco importa) que escreve um artigo ou livro e publica citando outros, os quais entram em seu texto unicamente através das aspas. A Rede Abaeté e o AmaZone buscam outras formas de conectar pessoas dentro de um mesmo discurso que não seja a forma das aspas, mas que envolva o outro na produção de um texto que não é mais individual. O que não quer dizer que é de todos, já que a diferença entre esse autor múltiplo e o mundo é grande. O texto não resulta de/em um consenso, pois a idéia é emitir proposições radicais mas que não estejam assinadas por um autor e que nem caiam no regime do “ele disse e eu não concordo”, mas que produza uma multiplicidade autoral, como resultado do trabalho de várias pessoas ao mesmo tempo. Se alguém fizer uma modificação imbecil – um palavrão ou alguma coisa desse tipo – alguém outro entra e tira. Se alguém introduzir algo que traga uma contradição teórica, qualquer um pode enviar uma mensagem para a página de discussão dizendo que a inserção tem de ser compatibilizada porque está afirmando o contrário da proposição anterior, e assim por diante. O que fazer nesse caso? Uma nota dizendo que esta é uma posição específica de fulano, ou uma correção? A questão em si é parte do projeto. Enfim, há mil formas, mas o problema não é deixar aparecer contradições ou muito menos escamoteá-las, e sim fazer sentido. A Abaeté tem um texto-piloto, “Simetria,

Reversibilidade e Reflexividade”, inicialmente um manifesto [http://abaete.wikia.com/wiki/Simetria,_Reversibilidade_e_Reflexividade] que acabamos deslocando para uma página especial que não pode ser alterada, a fim de que ele permanecesse justamente como um manifesto, ou seja, uma referência. Ao mesmo tempo, expandimos o manifesto, tornando-o um texto-piloto que dialoga com todas as outras coisas penduradas nesse wiki, coisas paralelas, ligadas, desdobradas a partir dele. É esse texto-piloto que deve ser coletivamente modificado e elaborado.

Em rede

Se o wiki é um instrumento de trabalho em rede, lembremos que a noção de antropologia simétrica surgiu num contexto teórico que também valoriza a noção de rede. De certo modo, foi Bruno Latour quem “inventou” ambas as noções ou, pelo menos, deu uma interpretação que nos interessa para a noção de rede e para a idéia de uma antropologia de nós mesmos. Existe assim uma consubstancialidade primeira entre o Abaeté-wiki e a Abaeté-rede, e entre eles e o tema da antropologia simétrica. Esta, ao contrário de muitos mal-entendidos em circulação, opera, em parte, estabelecendo uma espécie de homologia formal entre os objetos que estuda e seu próprio modo de operação. O que corresponde, nesse sentido específico, a tomar esses objetos como redes de conexão entre humanos e não-humanos ou, em uma linguagem mais diretamente latouriana, em redefinir objetos que não podem mais ser definidos sob o modo da entidade, do sujeito ou do objeto purificados, da natureza ou da cultura purificadas, e assim por diante. Nessa perspectiva, os “objetos” são sempre articulações entre dimensões, facetas, momentos diferentes, que nesse sentido, são múltiplos, ou melhor, são multiplicidades, quer dizer, são como a própria rede: nem um nem todos, mas todos menos um, $n-1$, isto é, a multiplicidade enquanto tal.

Nem periférico nem central

Por definição, a noção de rede é completamente refratária a qualquer diferença entre central e periférico. Uma rede não tem nem centro nem periferia, só pontos de adensamento. Por ora, o/a Abaeté é um/a wiki-rede em português, ou melhor, em brasileiro. Mas isso não tem nada a ver com ser uma rede periférica, que, eventualmente seria capaz de se estender para o centro, uma rede que ou está dominada pelo centro, ou vai dominar este centro... Porque esta não é a questão! Lembremos a frase de Duchamp: “não há solução porque não há problema”. A existência da rede impede que esse problema se coloque enquanto tal. No caso da antropologia brasileira, a impressão que temos é que há uma densidade suficiente para se fazer um experimento desses: se nenhuma outra pessoa do planeta entrar na Abaeté – e não é esse o caso, essa densidade já seria suficiente para que as coisas funcionassem. A distinção entre antropologia central e periférica é um fantasma que foi criado de propósito, e que serve para uma série de coisas. A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), por exemplo, usa a distinção para obter algumas compensações de associações mais “centrais”; alguns departamentos ou programas usam a distinção para indicar nomes ou organizar congressos (“agora o congresso tem que ser aqui porque somos a periferia e sempre somos discriminados...”); alguns criticam outros porque, supostamente, falam como se estivessem no centro quando estão na periferia; ao mesmo tempo, os mesmos críticos se angustiam perguntando se seremos ouvidos por pessoas fora daqui, como fazer para que eles nos leiam, e assim por diante. É preciso escapar desses falsos constrangimentos e colocar a verdadeira questão: somos capazes de produzir idéias e de fazer algo novo com essas idéias? Do nosso ponto de vista, um dos problemas que enfrentamos atualmente é que as questões organizacionais e de política institucional estão dadas de antemão, subordinando as ques-

tões intelectuais substantivas (como vai se falar e não o quê ou sobre o quê vai se falar). Quando esse tipo de operação é praticada, já se assassinou o que há de mais interessante no nosso trabalho.

Multiplicidades

Para nós, foi curioso e, até certo ponto, surpreendente observar algumas reações ao que estamos tentando fazer. Alguns chegaram a dizer que pretendemos destruir a antropologia; outros (às vezes os mesmos) dizem que não há nada de novo nisso tudo; outros admitem que há algo de novo, mas ressaltam que não é a única coisa nova que existe na antropologia. Bem, claro que concordamos com essa última observação, mas achamos curioso que alguém considere necessário fazê-la; concordamos até com a idéia de que não estamos propondo nada de novo, uma vez que se alguém quiser procurar, certamente encontrará “precursores” e “influências” à vontade (só não entendemos muito bem por que alguém pode se interessar por isso); quanto à destruição da antropologia, tudo depende do que se entende por esse termo: se é de suas formas atuais de organização, poderia até ser; mas se é da antropologia enquanto aventura intelectual que se trata, e se quiséssemos ser pretensiosos, diríamos até que o que desejamos é tirá-la da estagnação em que, ao menos no Brasil, ela se encontra há alguns anos; mas é claro que não temos essa pretensão toda... O que parece particularmente irritante aos nossos críticos, se bem os entendemos (não fazemos questão absoluta disso, sejamos francos), é justamente a nossa tentativa de (re)aproximar a “etnologia indígena” da “antropologia das sociedades complexas”, e nossa única hipótese sobre as raízes de tal irritação é que ela não respeita os feudos institucionalmente estabelecidos (outro dia ouvimos alguém falar, com aprovação, da necessidade de pagamento das “corvéias acadêmicas”...).

É preciso, pois, ressaltar que, em certo sentido, os textos que estão aparecendo nas páginas da *Abaeté* devem ser encarados a partir dos propósitos específicos ao qual se destinam. Não são textos publicáveis do jeito que estão em outro lugar. Por exemplo, a relação que estabelecemos entre Roy Wagner, Marilyn Strathern e Bruno Latour serviu aos propósitos de um manifesto. Se fôssemos escrever um artigo, essa relação seria elaborada de outra maneira, mas o texto-manifesto está elaborado desse jeito porque sua idéia foi aparecendo no cruzamento de várias coisas. A idéia de antropologia simétrica, de Latour, surgiu como o emblema mais óbvio de uma operação que buscava romper a separação entre os campos da etnologia indígena e o das chamadas sociedades complexas, sem negar suas singularidades. A questão que Latour coloca é o que significa fazer antropologia na nossa própria sociedade, questão que ricocheteia sobre o modo de fazer antropologia em outras sociedades. Como fazer uma antropologia simétrica? Ou como simetrizar a antropologia? A noção de antropologia simétrica é alvo de todo tipo de mal-entendido porque a palavra simetria quer dizer muitas coisas diferentes. Quando Latour diz “simétrica”, o que ele propõe é a dissolução de assimetrias constitutivas do pensamento antropológico, pensamento cuja forma emblemática é a assimetria entre o discurso do sujeito e o do objeto. Assim, é contra essa assimetria que a noção de simetria é proposta. Ninguém está propondo um mundo onde tudo seria harmônico e igual! O oposto do grande divisor não é a unidade e a noção de simetria não vai restaurar nenhuma unidade perdida. O que se contrapõe aos grandes divisores são as pequenas multiplicidades. A noção de multiplicidade é a chave: o problema não é ser dois, mas ser só dois; e a solução para isso não é voltar ao um.

Igualmente diferentes

É evidente que as sociedades ou os coletivos não têm todos o mesmo poder, e o desafio da antropologia é posicionar os discursos da sociedade de que faz parte o antropólogo e aquela que ele estuda como igualmente diferentes, evitando a introjeção das relações de poder em seu discurso. A simetria está nessas duas palavras, no igualmente e no diferente, ou seja, simetrizar não significa passar por cima do fato de que há uma diferença enorme entre as sociedades, mas, ao contrário, converter justamente esse fato no problema e fazer com que a sociedade ou o grupo de onde vem a antropologia seja tão antropologizável quanto os demais. Mas é preciso fazer isso sem tirar o antropólogo da jogada, porque é muito fácil exotizar os ocidentais, os brancos, o que for, desde que não seja exatamente onde você está. A insistência de Latour na antropologia da ciência – não simplesmente na antropologia do discurso ocidental oficial, da razão ocidental dominante como um todo, mas da ciência especificamente – se justifica porque é aí que se enraíza a assimetria fundamental. Todo mundo é objeto, menos o sujeito. Eu sempre posso desobjetivar a mim mesmo, e o que nós estamos propondo é a possibilidade de bloquear essa clarabóia por onde o antropólogo desaparece. Assim, se é possível pensar a antropologia moderna a partir da relação entre sujeito e objeto, e a pós-moderna a partir da relação entre sujeito e sujeito, uma antropologia que propomos denominar pós-social poderia talvez ser pensada segundo uma relação em que todos são sujeitos e objetos simultaneamente (como nos ensinam, aliás, tanto o perspectivismo nietzscheano quanto aquele de vários povos indígenas).

Descolonização da antropologia

É de se observar que Latour quase não se refere aos antropólogos profissionais. Fala de alguns, claro, mas ressalta que o

que sempre o interessou na antropologia teria sido seu método, não seus conceitos, nem, muito menos, suas teorias. Não é difícil compreender essa posição de Latour se lembrarmos que uma das características da chamada antropologia das sociedades complexas sempre foi tomar conceitos tidos como tradicionais na antropologia das outras sociedades e aplicá-los à nossa. O problema é que um dos efeitos dessa operação (que poderíamos denominar falsa simetrização) costuma ser um enfraquecimento generalizado do que se está dizendo sobre nossa própria sociedade, uma banalização tanto do discurso antropológico quanto do objeto a que ele está sendo aplicado. Latour, ao contrário, mais interessado em uma antropologia da ciência do que do cientista, é capaz de colocar sua ênfase nas práticas e não apenas nos discursos, ou melhor, em todos os tipos de práticas, discursivas e não-discursivas. O que significa que, na verdade, ele aplica o mesmo método que os antropólogos empregam para estudar casamentos, rituais, possessões etc. Descreve o que está efetivamente acontecendo quando alguém está fazendo ciência. Nesse sentido, se a antropologia sempre foi concebida como ciência de segunda classe, podemos ler o que Latour está propondo como uma descolonização da antropologia pela ciência.

Desbanalização dos conceitos

Por outro lado, nos últimos 25 ou 30 anos, no que ficou conhecido como pós-estruturalismo, foram aparecendo, no interior da própria antropologia, uma série de noções e de críticas a noções mais antigas que podem problematizar a opção latouriana pelo método antropológico em detrimento de seus conceitos e teorias. Essas transformações já permitem, cremos, uma apropriação de noções da etnologia pela antropologia de nossa própria sociedade capaz de produzir efeitos de conhecimento, e não necessariamente de enfraquecimento ou de

banalização, daquilo que se está dizendo e sobre aquilo de que se está falando. Por exemplo, a maneira como Wagner trata a noção de cultura como invenção, ou a crítica de Strathern à noção de sociedade em favor da de socialidade. Essas duas noções, cultura e sociedade, se tornaram uma espécie de emblema da banalização em antropologia. Assim, quando Wagner reconceitualiza a cultura como uma operação de invenção (em sentido completamente diverso do da “invenção da tradição”, note-se), a idéia de cultura começa a se complexificar e a perder sua banalidade, porque a cultura só se constitui num certo ponto de contato, ela não “está lá”. Da mesma maneira, a noção stratherniana de socialidade só se constitui no funcionamento efetivo das coisas (humanos, animais, objetos, espíritos...), ela tampouco “está lá”. Em certo sentido, seria possível dizer que ao etnografar como os cientistas se relacionam para fazer ciência, Latour descreve seus modos de socialidade, assim como as invenções que são obrigados a fazer para estabelecer relações.

Comunicabilidade das formulações

No caso específico de Marilyn Strathern, talvez pudéssemos dizer que sua hipótese ou sua questão fundamental seja a da comunicabilidade das formulações. Por exemplo, seu livro mais conhecido, *The gender of the gift*, tem duas partes, e ela procede como se jogasse uma contra a outra. De um lado, o discurso da antropologia feminista, de outro, o que os melanésios têm a dizer sobre aquilo que os antropólogos chamariam de gênero na Melanésia. O primeiro problema é: com que categorias podemos exprimir as categorias dos melanésios, quando, como diz a própria Strathern, por definição só temos à disposição nossas próprias categorias? Parece-nos que uma das inovações introduzidas por essa antropóloga é reconhecer que “nossas próprias categorias” é um objeto um pouco mais complicado do que parece. O problema levantado por Marilyn Strathern,

diga-se de passagem, não significa nem que estamos fatalmente condenados ao etnocentrismo, nem a promessa de um ponto de vista e de um vocabulário “científicos” que ultrapassem, ao mesmo tempo, o nosso vocabulário e o deles, melanésios. Pois, ao mesmo tempo em que o discurso radical do feminismo é, sem dúvida, um discurso da nossa sociedade, parece claro que não podemos dizer que ele seja o discurso dominante da nossa sociedade. Assim, em vez de simplesmente colocar em relação duas sociedades ou duas culturas, de acordo com o antigo método comparativo, Strathern coloca em conexão uma certa multiplicidade de práticas discursivas, o que permite que aquilo que se encontra entre os melanésios possa ser expresso de uma forma que certamente é “nossa”, mas que não é “nossa” no sentido de que é de todo mundo, que é apenas uma parte do que fazemos, uma parte que poderíamos denominar *minoritária*.

Pessoas e coisas

É preciso escapar das alternativas do tipo tudo ou nada, ou do que Isabelle Stengers e Philippe Pignarre chamam de “alternativas infernais”. Podemos, por exemplo, partir de uma oposição muito simples: ali há uma sociedade de pessoas, aqui uma de bens ou coisas. Às vezes esses divisores podem ser bons pontos de partida... O chato é quando também são os pontos de chegada! Porque na chegada a questão não é constituir pessoas e coisas, mas perceber que pessoas e coisas, ou palavras e coisas, são apenas objetificações de certas relações, de certas tramas – e isso, claro tanto num caso quanto no outro. Dar voz às coisas não quer dizer que as coisas sejam iguais às pessoas, mas que elas são iguais apenas na medida em que são resultantes de processos de objetificação, processos que, não obstante, são heterogêneos e têm de ser descritos enquanto tais. Em *Art and agency*, por exemplo, Alfred Gell procura definir os objetos como

“agentes de segundo grau”. Nesse sentido, continua separando humanos e não-humanos, dessa vez como agentes de primeira e segunda classe. Gell, de certo modo, foi o autor que levou a antropologia social britânica a seu limite; é nesse limite que se pode situar a obra de Gell dentro de um projeto de antropologia simétrica pós-social. Sua idéia de que o objeto é, sobretudo, o índice de uma agência supõe no fundo uma distinção entre agência primária e secundária, isto é, uma distinção entre um sujeito vicário e um sujeito legítimo, já que é apenas na vizinhança deste que aquele pode adquirir agência. Haveria, assim, uma “ontologia dos agentes de verdade”, ou primários, e uma dos “agentes secundários”, que só são agentes quando colocados nas vizinhanças de um agente primário. Gell permanece, desse ponto de vista, dentro da visão naturalista cara à London School of Economics, supondo a existência de uma distinção natural entre agentes e coisas que, em seguida, é recoberta por uma (in)distinção social. Existiria uma diferença entre pessoas e coisas, ainda que em seguida as coisas possam ser trocadas como pessoas ou vice-versa. As pessoas são coisas secundariamente, e as coisas são pessoas secundariamente. O que, na verdade, não é muito diferente da distinção clássica em nosso direito entre pessoa física e pessoa jurídica. A pessoa jurídica é uma ficção legal, no sentido próprio do termo, porque a pessoa jurídica só é uma pessoa na vizinhança da pessoa física. É preciso que uma pessoa física responda pela jurídica, e, em última análise, não é possível arrastar para o tribunal uma pessoa jurídica independente de uma pessoa física. Ou seja, tudo é pessoa, mas algumas pessoas são mais pessoas que as outras. Lembreanças de Radcliffe-Brown. Ora, basta um segundo para perceber que “pessoa física” é uma categoria jurídica, tão jurídica quanto a de pessoa jurídica. Não há “pessoas físicas” fora do direito. E aí?

Acusar e recusar dualismos

No que diz respeito a Latour, um mal-entendido de que já falamos rapidamente é supor que, ao acusar e recusar os dualismos, seu projeto consistiria na restauração de uma unidade do humano. O mundo dos híbridos, aquele que prova que ninguém jamais foi moderno, não seria o que uniria todos os homens, não seria o *dado* para todos os homens? O ponto é que separar vem sempre depois, é sempre *a posteriori*, não *a priori*. A purificação sempre vem depois, como a oposição entre natureza e cultura, à qual se chega mediante um processo laborioso de purificação, separação, destilação. Mas o que é dado é esse mundo do meio, da prática, anterior à distinção entre teoria e prática. Uma pergunta que, sim, poderia ser feita é se não seria impossível não purificar. E, nesse caso, como seria possível purificar de uma maneira não dualista, não polarizada? Ora, vencer (não se trata de ultrapassar) o dualismo não consiste em restaurar uma unidade perdida, mas em instaurar uma certa multiplicidade. O campo do meio – ou império do meio, como o chama Latour – é um campo de multiplicidade, disponível para toda a humanidade. No fundo o monismo mais radical sempre se encontra com a multiplicidade mais radical. Latour opera, cremos, em um registro mais contemporâneo que o dessas velhas questões sobre unidade, dualidade etc. Continua a se repetir nas salas de aula de antropologia que o que define a disciplina é trabalhar com o problema da relação entre a unidade biológica do homem e sua diversidade sociocultural. É isso que as pessoas ainda estão aprendendo quando começam a estudar antropologia. Mas o que isso tem a ver com o que os antropólogos estão efetivamente fazendo hoje?

O sexo dos caracóis

Há uma passagem em que Lévi-Strauss fala do sexo dos caracóis, que são hermafroditas. Se um caracol encontra outro

caracol, quem vai ser o macho e a fêmea depende de uma série de circunstâncias, eles não são machos ou fêmeas *a priori* ou em si. Lévi-Strauss afirma que a distinção entre sentido literal e metafórico é como o sexo dos caracóis: se você olha daqui para lá, aquilo é letra e isso metáfora; se olha de lá para cá, é o contrário. Não existe metáfora em si, literalidade em si, significante em si, significado em si. Não são distinções essenciais, absolutas. É provável que algo próximo se dê na oposição entre o dado e o construído na semiótica de Roy Wagner: o dado é o que é pressuposto em função do que se usa como controle. Isso não quer dizer que, em outra circunstância, não se possa tomar o que se tomava como construído como dado e vice-versa. Ou que seja necessário dispor *primeiro* de um dado para que depois se tenha um construído: eles são simultâneos, estão em implicação ou pressuposição recíprocas. O que constitui uma espécie muito singular de dualismo, se quisermos manter o termo. Deleuze distingue, um tanto ironicamente, dois tipos de dualismo: um dualismo “verdadeiro” (de tipo cartesiano, onde se pode passar a vida inteira tentando conciliar o corpo e a alma ou coisas parecidas) e um dualismo que ele chama de “provisório”, porque serve apenas como ponto de partida ou de apoio para outra operação, mais importante. Neste caso, há duas possibilidades representadas, para Deleuze, respectivamente por Spinoza e Nietzsche: de um lado, um monismo absoluto, de outro, um pluralismo absoluto. Apesar das aparências, isso não constitui um novo dualismo porque, como sustenta Deleuze, o que isso revela é a identidade profunda entre Spinoza e Nietzsche, dois filósofos que todos achavam absolutamente opostos. E o que os identifica é o fato de tanto a unidade spinozista quanto a pluralidade nietzscheana serem da ordem da multiplicidade – conceito que abole os dualismos e todas os debates em torno do um e do múltiplo.

Dualismos provisórios

O ponto crucial é que o dualismo é mais um modo de tratamento das coisas do que uma maneira de distribuição “real” das coisas. Por isso, quando se diz, por exemplo, que as sociedades Jê são dualistas, é preciso ter cuidado para não cair nem na hipótese de que o dualismo é, no fundo, uma propriedade do espírito humano que os Jê (mas também Descartes e todo mundo) apenas exprimem a seu modo, nem na de que ele seria um traço substantivamente característico dos Jê, aquilo que os “identificaria” (em oposição aos Tupi, a nós mesmos etc.). Porque existe toda a diferença do mundo entre operar com dualismos substanciais e utilizar dualidades como pontos de passagem para se fazer outra coisa. O dualismo é uma forma de se administrar o Um (mesmo supondo o Múltiplo) ou um modo de sair da questão Um-Múltiplo para instaurar uma multiplicidade? Depende. Mesmo a separação entre corpo e alma pode ser usada para fins não dualistas. O que, em geral, provoca aquelas críticas muito fáceis e algo irritantes: “você está sendo dualista!”. Pior: “você é etnocêntrico! Você apenas projetou e/ou reencontrou o corpo e a alma dos cristãos!”. Críticas não apenas simplistas como limitadoras, paralisantes. Pois o problema (“técnico”, como diz a autora) é aquele enunciado por Strathern: “como criar uma consciência de mundos sociais diferentes quando tudo o que se tem à disposição são termos que pertencem ao nosso mundo?”. Essa é a questão. Isso significa, cremos, que em Strathern nos deparamos sempre com esse tipo de dualismo provisório de que falávamos, já que suas análises em geral partem de distinções usuais para com elas fazer outras coisas.

Como fazer os conceitos de corpo e alma funcionarem de outra maneira? Se utilizarmos a noção de corpo e alma como um refúgio no qual se faz uma leitura cartesiana das noções indígenas, a crítica é totalmente legítima. Mas se tomarmos as

palavras corpo e alma como tradução provisória dos conceitos indígenas e, em seguida, usarmos os conceitos indígenas para sabotar os conceitos ocidentais de corpo e de alma, essa homonímia se faz estratégica e a coisa se torna interessante. Traduzimos as palavras, mas preservamos a dinâmica conceitual nativa e assim, quem sabe, conseguimos perturbar nossas próprias categorias, mostrando que alma e corpo são capazes de outras coisas. Toda discussão de Strathern sobre o feminismo tem a ver com isso. Ao contrário de muitos antropólogos, Strathern foi realmente afetada, no bom sentido do termo, pela crítica pós-moderna, ou seja, em vez de perder seu tempo acusando os equívocos ou as bobagens dos pós-modernos, ela concentrou seu foco em uma questão que eles levantaram mas com a qual não souberam lidar muito bem: como falar dos outros sem que se esteja falando de si mesmo. A resposta de Strathern é que mesmo que essa proeza seja impossível, isso não significa o silêncio – bem ao contrário do que supunham os próprios pós-modernos. Se, ao falar dos melanésios, necessariamente usamos categorias que são nossas, é preciso proceder de um modo em que os melanésios nos ajudem a nos distanciarmos dessas nossas categorias. E este é o sentido, mais alargado que o de Latour talvez, que gostaríamos de dar à idéia de antropologia simétrica. Não se trata simplesmente de incluir na análise a ciência e a política ocidentais e proceder como os antropólogos que analisam as sociedades não-ocidentais. O desafio maior é tratar nossos conceitos com a mesma dureza com que tratamos os conceitos dos outros – e com a ajuda dos conceitos dos outros! Aquilo que os nossos conceitos faziam com os dos outros, agora eles também vão sofrer a partir dos conceitos dos outros.

Comparar o incomensurável

Pode-se argumentar, claro, que esse novo método comparativo não está comparando coisas comparáveis, mas bananas

e laranjas, segundo a velha metáfora até hoje empregada nos cursos de introdução à antropologia. Mas, por que comparar o comparável? Para isso basta chamar um contador... O interessante é medir o incomensurável, comparar o incomparável, como disse Marcel Detienne (em um livro justamente chamado *Comparer l'incomparable*). O que quer dizer isso, o incomensurável? Ora, o que não tem uma medida comum. A noção de comensurabilidade supõe que o que comensura duas coisas está fora delas. Duas coisas são comensuráveis em função de uma terceira, que é supostamente a natureza em si. Esta funciona como o referente que legisla de modo que *A* está ligada a *B* em função de uma terceira coisa que é independente dela. Acharmos que uma das coisas que a antropologia mostra é que a comensurabilidade é um processo interno, não externo. O metro padrão, para usar uma linguagem latouriana, deu muito trabalho para ser elaborado. Com que metro você mede o metro padrão? Como é que você vai saber que existe um metro, o metro padrão? Se existe alguma coisa incomensurável é precisamente o metro padrão, porque ele é a medida de todas as coisas. Pensando de novo em *The invention of culture*, de Roy Wagner, poderíamos dizer que a noção de cultura é problemática sempre que se pretende que ela funcione como um metro padrão. Por outro lado, ela pode ser reinventada se se admite que ela é apenas um meio de comparar o incomensurável.

Relação versus identidade

Vale a pena observar que Wagner utiliza muito a palavra *relatividade*, mas, salvo engano, nunca *relativismo*. De fato, é preciso ativar essa pequena dicotomia porque, de certo modo, o relativismo já é uma maneira de domesticar a relatividade. Como diria Deleuze, o relativismo é a idéia de que a realidade é relativa, e a relatividade é a idéia de que o relativo é que é verdadeiro. Que a verdade do relativo é a relação. O que significa que não há

não-relação nesse sentido específico. Isso de algum modo conecta esses três autores, Latour, Strathern, Wagner (além de Deleuze, Guattari e outros de quem gostamos). Eles estão todos na contramão de uma visão identitária da relação, essa visão que os cientistas sociais apresentam todos os dias no jornal e na televisão. Porque, dizem eles, essas são idéias “perigosas”: ao enfatizar as diferenças, temos a guerra, a destruição. E, de fato, quando se supõe que só existam identidades que se relacionam, as únicas formas de relação passam a ser a assimilação ou a destruição. Uma teoria verdadeiramente relacional, que não suponha identidades existindo *a priori* ou em si, não tem nada a ver com isso. O que se vende por aí são teorias identitárias da relação (identidade contrastiva, etnicidade – Barth, em suma). É como se a relação existisse para a identidade. Antigamente se imaginava que primeiro existiam as identidades e então as relações; agora se diz que “as identidades são relacionais”, como se as relações existissem *para* produzir as identidades. Não se progrediu muito, pois tudo continua existindo apenas para terminar em uma identidade. Ou, como dizia Mallarmé: o mundo existe para terminar num livro. Triste destino da relação. É claro que as relações produzem, entre outras coisas, identidades. Mas não devemos imaginar que as relações existam para produzir identidades, que é esse seu *telos*, seu objetivo, sua finalidade. (Como se toda diferença quisesse “no fundo” ser uma identidade). Esse é o problema. A impressão que se tem é que essas noções de identidade, como as que derivam das abordagens das “relações raciais” ou das “relações interétnicas”, agem como uma máquina de repressão contra qualquer outra coisa que se de-seje pensar. É como se todos soubessem a resposta de antemão. Seria preciso, antes de mais nada, saber o que se quer dizer com a palavra identidade. Ou melhor ainda, o que se pretende não dizer, ou o que não se deseja que se diga, ao empregar essa noção.

Alteridade e alienação

Se identidade existe, ela é secundária em relação à alteridade. Mas é também preciso cuidado para não transformar a alteridade em outra identidade. A alteridade hoje em dia costuma aparecer como meio para a afirmação da identidade. Uma boa alternativa vocabular, mas que infelizmente já foi usada para fins completamente opostos, seria a palavra *alienação*, nome a rigor de uma ação e não de um estado, como “alteridade”. Mas a palavra foi destruída pelo uso inverso ao que buscamos: alienação é perda de identidade. Observemos de passagem que *identificação*, sim, também é um processo, e um processo bem interessante, uma vez que existe uma imensa quantidade de dispositivos sociopolíticos de identificação – por exemplo, vários conceitos antropológicos...

A perversão identitária

Todas as etnografias bem elaboradas, nos mais diversos campos, mostram que, além de extremamente sofisticadas, as teorias locais são hábeis e flexíveis. E que o discurso da identidade aparece sempre que o Estado entra em cena, para o bem ou para o mal, se podemos nos exprimir dessa forma. Como não pretendemos fazer parte do aparelho de Estado em nenhuma de suas múltiplas formas, perguntamos de que lado está o antropólogo nessa história. Do lado do Estado, para dialogar com ele ou em nome dele? Ou a tarefa mais interessante da antropologia não seria justamente encontrar um modo de se conectar com essas outras formas, mais instáveis, de articular as relações? Essa é uma aposta política e teórica. Na antiga teoria da luta de classes, em que os campos são determinados pela posição que os atores ocupam nas relações de produção, proletário era proletário e burguês era burguês (se abstrairmos, claro, essas coisas meio estranhas que eram a pequena burguesia, a classe média etc.). Mais tarde, começaram a aparecer os movimentos

Como não pretendemos fazer parte do aparelho de Estado em nenhuma de suas múltiplas formas, perguntamos de que lado está o antropólogo nessa história. Do lado do Estado, para dialogar com ele ou em nome dele? Ou a tarefa mais interessante da antropologia não seria justamente encontrar um modo de se conectar com essas outras formas, mais instáveis, de articular as relações? Essa é uma aposta política e teórica.

identitários, porque a classe como categoria objetiva desapareceu, ou se tornou complicada porque as relações de produção se tornaram incrivelmente complexas, e a noção de classe foi ficando cada vez mais difícil de ser determinada. Então, no lugar da luta de classes, passamos para a reivindicação de identidades.

Uma das coisas curiosas sobre a noção de identidade é que é muito diferente se identificar e ser identificado. Normalmente achamos que é a mesma coisa, como na definição clássica adotada pelo Estatuto do Índio: “índio é aquele que se identifica e é identificado como tal”. Nesse pequeno “e” reside toda a confusão. “Ao mesmo tempo é identificado”? Ou alternativamente é identificado? Por quem é identificado? Quando? Em que circunstâncias? O que acontece quando alguém se identifica e não é identificado, ou quando é identificado e não se identifica? Quando te identificam, é uma objetivação, para o bem ou para o mal: “você é brasileiro”, te identifica alguém, o que imediatamente retira de você tudo o que interessa. Ou, “você é judeu”, “você é gay”, qualquer coisa. Quando alguém começa a dizer “sim, sou negro e me orgulho disso” ou “sim, sou gay, exijo tais direitos”, “sim, sou brasileiro”, alguma coisa sutil começa a acontecer. Normalmente, quando alguém começa a se identificar com aquilo que por meio do qual o identificam, ele passa a identificar alguém no seu lugar. Ele vai inventar o palestino, no caso do judeu; vai inventar um argentino, no caso do brasileiro (brincadeira...). Ou seja, vai inventar alguma coisa “pior” do que ele. Parece, assim, que a identidade possui a perversa capacidade de produzir esses efeitos em que o sujeito começa a aprisionar a si mesmo e aos outros. “Assumir” sua identidade é apenas o primeiro capítulo de um processo que aparece como “luta de libertação”: “sim, sou isso e me orgulho disso”. Mas, logo depois, começa a crescer o germe microfascista que já estava lá, e se eu me orgulho disso, alguém tem que se envergonhar: quem é que

vai se envergonhar no meu lugar? Quem é que eu vou identificar agora?

Paradoxos da indianidade

Esse movimento de identificação é curioso porque ele nunca vai até o fim, ao menos da forma em que começa: em algum momento ele tem que parar ou ser detido. Vejamos, por exemplo, o caso clássico do Nordeste, dos índios “emergentes” do Nordeste. Trata-se de um paradoxo do ponto de vista conceitual: os índios do Nordeste são “mestiços”, eles são a encarnação viva da anti-idéia de índio puro, com tudo o que há nela de racista, essencialista, culturalista etc. Desse modo, o índio do Nordeste é um índio bom, no sentido metafísico da palavra, pois estaria encarnando a essência da não essencialidade, a essência do não-culturalismo. O que acontece quando os índios do Nordeste são reconhecidos como índios pelo Estado? Eles poderiam tentar fazer valer diretamente a legitimidade da mestiçagem como condição, mas o que ocorre é, antes, o contrário. Eles começam a distinguir quem é índio puro e quem não é, dizendo: “você não pode ficar aqui porque você não é índio puro”. Um índio diz para outro índio: “nós somos os verdadeiros Pancararu, vocês são mestiços”; “índio mesmo somos nós aqui”; “olha, o Estado reconheceu a comunidade Pancararu, você não é Pancararu, você é mestiço, tem que ir embora”. E aí o próprio Estado – e mesmo alguns defensores não-governamentais dos índios – dizem que é preciso fechar a lista de quem é índio (ou quilombola ou o que quer que seja) para evitar uma confusão generalizada. Ou seja, o Estado e seus congêneres impõem o congelamento do processo que eles mesmos haviam gerado.

Identidade, isso pega?

Uma das sessões de debates que organizamos na Abaeté tinha esse título: “identidade, isso pega?”. Chegamos à conclusão

de que pega. Como é possível abrir mão da noção de identidade quando se estrutura toda a ação em torno dela? Os militantes do movimento indígena ou do movimento negro adotariam, então, o que se convencionou denominar “essencialismo estratégico”. Noção cínica e paternalista, que “perdoa” os oprimidos por seus erros teóricos. Mas não é esse o problema. O problema é o preço político que se paga por esse uso abusivo e quase monoideístico da noção de identidade. Por que imaginar que todas formas de luta passam necessariamente pela noção de identidade? Obviamente há outras. O que tem que ser enunciado é uma coisa muito elementar: por que alguém que habita um lugar há centenas ou milhares de anos só tem direito de viver em paz aí se for índio ou se for negro? Por que é preciso passar por processos de reconhecimento como índio ou quilombola para que se tenha o direito de viver do jeito que se quer? É assim que a identidade pega! Ninguém adere por “conscientização” e nós sabemos, histórica e etnograficamente, como é que a identidade pega: ela é aceita e incorporada por falta de opção!

Criando entidades

Toda identidade supõe uma entidade, toda identidade engendra uma entidade que vai administrá-la segundo o modo de constituição e funcionamento do Estado. Porque uma das maiores e mais pérfidas habilidades do Estado é sua capacidade de convencer todo mundo de que a única maneira de enfrentá-lo é assumindo sua forma (com outro conteúdo, claro, mas quem se importa?). No que diz respeito aos antropólogos, nossa questão não é só conceitual, ela também é política. Estamos fabricando idéias, fabricando conceitos que se vinculam a esse tipo de operação. É curioso comparar um laudo de reconhecimento de uma terra de quilombo ou indígena e, por exemplo, à tese que o autor desse hipotético (mas é claro) laudo escreveu sobre o mesmo lugar. Na tese, o autor é sempre um desconstrucionista ou,

mais precisamente, um crítico que vai desnaturalizar e desestabilizar todas as falsas certezas. Mas, no laudo, o autor vai essencializar, assumindo para si a operação do essencialismo estratégico. É um enigma como alguém consegue fazer essas duas coisas ao mesmo tempo. Como é possível pintar, com a mesma tinta, um retrato de desessencialização e outro de objetificação? É possível sim, porque no fundo se trata da mesma operação, apesar de parecerem duas operações diferentes. Assim, vive-se no melhor dos mundos, ganhando algum dinheiro para identificar gente e, ao mesmo tempo, conseguindo títulos acadêmicos ao desidentificar a mesma gente. Isso só vai se complicar quando os advogados de madeiras, mineradoras e congêneres começarem a usar as teses para refutar os laudos (como, aliás, já acontece em outros países).

Híbridos

Todos sabemos que a antropologia não pode se definir por um objeto. As questões de pesquisa devem ser propriamente intelectuais e não ficar à mercê das ondas e políticas de financiamento. Se é importante estar atento à sociologia da produção intelectual, coisa que evidentemente existe e que todo mundo sofre na pele, mais importante é saber que tem gente que não acredita que isso seja a coisa mais importante do mundo. A pesquisa não pode ser escolhida e orientada apenas por “demandas de balcão”, nome técnico desse tipo de coisa. De que alternativas dispomos? Acreditamos que uma possibilidade é a criação o mais livre possível de territórios e espaços onde se possa pensar com mais prazer. Assim, a idéia da Abaeté tem esse componente associativo-institucional, ou melhor, contra-associativo e contra-institucional. Tem uma dimensão teórica, que é a questão da antropologia simétrica. E tem uma dimensão técnica, que é a questão inovadora, quer dizer, a tentativa de usar o instrumento wiki para efetuar uma comunicação subordinada a uma

produção inovadora e livre. Ou seja, não se trata apenas de circulação de idéias, mas de produção de idéias. Como utilizar esse sistema de circulação – que não obedece ao modelo clássico dos seminários e dos artigos autorais (que são ótimos e vão continuar existindo) – para abrir um novo espaço de produção de textos híbridos, múltiplos, de vários autores? Nesse espaço, *quem* escreve não deve mais ser a questão. Trata-se de deslocá-la para *o que* se escreve, de modo que o *quem* se torna progressivamente menos importante ou importante em contextos específicos. Sabemos que isso não é fácil, inclusive porque suspende artigos referenciais, como todo o complexo em torno da autoria. Sabemos que não são raros aí os bloqueios pessoais, o que exige primeiro, e evidentemente, uma escolha e, depois, muita autodisciplina. Como isso começou há pouco tempo e, de certa forma, de modo meio espontâneo, não sabemos ainda muito bem aonde é que esse negócio pode chegar – nem mesmo se ele vai chegar em algum lugar.

Saída transversal pela esquerda

De toda forma, o que pretendemos é desenvolver conexões transversais. “Transversalidade” é uma noção que Guattari desenvolveu e que se opõe tanto à verticalidade quanto à horizontalidade. No primeiro caso porque é preciso escapar dessa relação mestre-discípulo, que é uma relação basicamente vertical. No segundo, porque não se deve supor que é possível ligar qualquer coisa com qualquer coisa, pois há coeficientes de transversalidade. Às vezes a conexão funciona, às vezes não funciona, é uma questão de experimentação. Essa idéia permite, também, conectar diferentes teorias. O uso que alguns antropólogos fazem, por exemplo, da obra de alguns filósofos (como os próprios Deleuze e Guattari) implica essa transversalidade. Há sempre uma certa aspereza, há sempre transformações a introduzir, mas essas diferenças não são, em princípio, obstá-

culos para as conexões que se pretende estabelecer. As relações transversais são as únicas capazes de gerar e sustentar um “grupo-sujeito”, capaz de não se submeter passivamente nem às determinações exteriores, nem à sua própria lei interna. Esta é, parece-nos, a única saída pela esquerda para o trabalho intelectual hoje.



**“Uma boa política é
aquela que multiplica os possíveis”**

POR RENATO SZTUTMAN E STELIO MARRAS

“Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”

POR RENATO SZTUTMAN E STELIO MARRAS

Entrevista inédita.

Inspirados nas declarações que você fez no Seminário Internacional da Diversidade Cultural, promovido pelo Ministério da Cultura, em junho de 2007, gostaríamos de abordar, nesta entrevista, o lugar do antropólogo diante do Estado brasileiro e, mais especificamente, diante da elaboração de políticas culturais. Mas antes de chegar a essa questão propriamente dita, e algo delicada, propomos um certo desvio, que remete à discussão de sua teoria do perspectivismo (na verdade, uma teoria de uma teoria ameríndia). Já que o tema é o antropólogo diante da(s) política(s), gostaríamos que você comentasse a relação entre o que poderíamos chamar de uma “antropologia perspectivista” (uma antropologia afetada pela antropologia dos povos ameríndios) e a idéia, desenvolvida por Pierre Clastres, da “sociedade contra o Estado”, tributária de uma certa

antropologia política (uma antropologia afetada pela filosofia que os índios desenvolveram acerca do “político”). Em que medida, então, poderíamos dizer que o perspectivismo ameríndio é “contra o Estado”?

Eu acho que há uma resposta fácil, mais imediata. E uma difícil, talvez a mais interessante. Vamos ver se eu terei chegado a esta última no final da entrevista. Provável que não. O Estado pode ser imaginado como a encarnação do absoluto, não apenas no sentido hegeliano, mas como a posição de um inegociável, como algo que, por definição, nos coloca diante de um Fato Consumado. Em seu último livro, *Diary of a Bad Year*, J. M Coetzee tem páginas simples e cortantes sobre o fato de que não podemos escolher não “ter” Estado, pois o Estado é algo que está essencialmente antes e fora de nós. Pertencemos a um Estado, querendo ou não, a despeito de todo pacto, todo contrato, todo livre arbítrio, todo ideal democrático. Se não estivermos no Estado, imersos no elemento do Estado, não somos ninguém. Todo Estado é universal, aspira a ser um Estado universal.

Nesse sentido, fica mais ou menos claro como o perspectivismo colide-conecta com (conjura-antecipa) o Estado. Ele aparece como uma condição da relação das pessoas e das coisas entre si do ponto de vista de uma agência ou animação molecularmente distribuída por toda a paisagem do real. E isso é algo que a existência do Estado exclui “constitutivamente”. Porque o ponto de vista do Estado não é um ponto de vista qualquer. Ele é o ponto de vista, jamais um ponto de vista. O Estado é, justamente, um absoluto. Os cidadãos podem ter pontos de vista, mas eles não podem ter um ponto de vista sobre o ponto de vista. Eles podem ter ponto de vista a partir do Estado, mas não podem ter ponto de vista sobre este ponto de vista, o Estado. Este ponto de vista não é negociável, a não ser em momentos rituais específicos, como na Constituinte. Mas mesmo aí, há meramente uma ilusão convencional de que tudo está em dis-

cussão, pois algumas coisas não estão em discussão. Não se pode decidir abolir, dissolver o Estado brasileiro. Quer dizer, uma “assembléia constituinte” não pode se desautorizar. Estados não se suicidam; nem, a rigor, morrem: no máximo, são absorvidos por outros Estados. *Corporations never die*, escreveu lapidarmente Henry Maine em *Ancient Law*, um dos livros fundadores da antropologia. O Estado, essa super-corporação, morre menos ainda. Onde a relação fundamental do Estado com a morte dos cidadãos – o célebre monopólio da violência legítima, a morte e os impostos como sendo as duas únicas coisas certas na vida etc.

O conceito de Gilles Deleuze e Félix Guattari proposto em *Mil platôs: aparelho de captura*. O que estamos discutindo é isso. O primeiro aparelho de captura está distribuído no universo; é o próprio universo dentro do qual nos encontramos. Ou antes, é a transformação por captura do multiverso em universo. Podemos imaginar o Estado como o inventor do universo: a monopolização da personitude ou agentividade distribuída no cosmos, sua concentração num só lugar. Você tira a tampa do ralo, a água toda corre para aquele buraco que é o Estado, o buraco negro que atrai toda a energia do universo, e que fica toda encapsulada ali. O Estado deseja ser universal.

Universal no duplo sentido: no sentido também de que não há “outros” Estados, só há um. O Estado é um Eu que nunca é Outro. A idéia de vários Estados é uma espécie de contradição em termos. As relações jurídicas entre os Estados, as chamadas relações internacionais, são sempre meio paradoxais, meio hipócritas: ficções de ficções jurídicas.

Giorgio Agamben elaborou um extenso argumento filosófico nesse sentido geral, creio. O estado de exceção. Todo Estado é um estado de exceção. O ponto de articulação da Regra é um ponto de Exceção.

E vocês, o que pensam a respeito disso?

Decerto, a idéia de Estado, esse “supra-ponto de vista” que transcende o tecido das relações e incorre em dualismos rígidos – do tipo humanos e não-humanos, natureza e cultura etc., concorre com o perspectivismo, tal como você e Tânia Stolze Lima desenvolveram. Pois o Estado congela os dualismos, estabiliza-os, e elege um dos pólos para universalizá-lo. Mas voltando a Pierre Clastres, outra questão soa inquietante. Se a “sociedade primitiva” é mesmo “contra o Estado”, isso significa de algum modo que ela conhece ou reconhece o Estado, o poder político fundado na coerção e na obediência. O ponto é que ela resolveu negá-lo, conjurá-lo. Em uma comunicação recente, “*Reason to fear*”, você aproxima a experiência ameríndia do Estado à noção de sobrenatureza. Afinal, o sobrenatural é aquilo que pode nos coagir, nos aniquilar, é aquilo que pode nos tirar o ponto de vista, que é por definição humano. Você poderia comentar essa aproximação?

O Estado produz aquela mesma sensação de alienação radical que os mortais sentimos diante das entidades sobrenaturais, isto é, imortais. Michael Taussig tem um livro chamado *The Magic of the State*, em que ele fala desse caráter sobrenatural do Estado. Foi um pouco por aí que segui quando escrevi esse texto recente sobre o medo, sobre a experiência indígena de confronto solitário com um espírito na mata. A sensação de se estar completamente sozinho diante de uma transcendência absoluta, completamente alheia, parece-me muito próxima da posição subjetiva do cidadão diante do Estado. É a experiência do cidadão K., do homem qualquer, diante da lei: a despossessão subjetiva extrema, a perda das condições de autodefinição. É essa alteridade que me confronta que define quem sou; estou em suas mãos. Como impedir isso? Como escapar dessa? Questão angustiante.

Um dos traumas típicos, no mundo indígena, envolve uma saída solitária de uma pessoa ao mato, para caçar por exemplo,

a qual desemboca no encontro repentino com esses germes, essas larvas de Estado que são as alteridades-espírito, as agências sobrenaturais com o poder de nos contra-definir: “Aqui o sujeito sou eu. Você não é humano coisa nenhuma. Venha para mim, torne-se um de nós”. Você topa com uma onça, ela te olha diferente, você não consegue fugir do contato ocular: aí o bicho se transforma (a teus olhos) subitamente em uma pessoa, um parente por exemplo, e lhe pergunta – “por que você quer me matar, meu irmão?” Não responda! – ou você já perdeu. A onça não é teu parente. A onça é a ausência mesma de parentesco, como observou Peter Gow, falando dos Piro do baixo Urubamba, na Amazônia peruana.

Isso é um pouco como a idéia do Estado, que é suposto se constituir historicamente contra as antigas solidariedades de parentesco. Diante do Estado não somos mais do que indivíduos. Todo mundo deve estar eqüidistante do Estado. As pessoas estão articuladas a ele sem mediação dos laços familiares. É você de um lado, sozinho; do outro lado, o Todo. No meio, nada – o vazio relacional. A criação súbita de você como indivíduo particular, como parte, e o Estado como o público, como a totalidade. A parte da parte e a parte do todo: a parte do leão, justamente; o leão do Fisco, a super-onça do Estado. E nós, os cidadãos-caititus, particularmente perdidos na mata da economia capitalista.

O Estado como o contrário do parentesco. O parentesco, na experiência sociológica moderna, costuma ser estigmatizado como uma sobrevivência tyloreana, uma superstição tradicional que ameaça a racionalidade e a imparcialidade do Estado. (Sempre achei curiosa essa oposição entre “razão” e “tradição” – como se...!). O parentesco é a corrupção, o nepotismo; as solidariedades arcaicas que atravancam a marcha do Estado democrático. O Estado está acima dos interesses familiares, dos interesses privados.

Sabemos todos muito bem que o Estado não funciona de forma alguma assim – mas, este é o ponto, “deveria”. Esta é a interessante mitologia moderna da constituição de um Estado acima dos interesses particulares simbolizados pela idéia de parentesco. A coisa pública como antítese da pessoa do parente.

A idéia – por assim dizer – que me veio foi que haveria algo análogo no mundo indígena. O cara que volta do mato em choque, porque teve um encontro com um bicho que não era bicho, que parecia bicho mas não era bicho, ou que parecia pessoa e não era pessoa, semelhava um certo parente mas era tudo menos aquele parente. O mau encontro no mato, o acidente que separa o sujeito de sua alma. Ele volta para casa sem alma. Então definha. E se um xamã não trouxer a alma de volta, o sujeito morre. Com a alma levada por um outro sujeito, ou melhor, por um sujeito outro, o sujeito acaba virando outro que si mesmo. Vira onça, vira morto, vira seja lá o que for que ele encontrou. Descrições dessas situações de crise psico-ontológica são recorrentes nas etnografias sobre os índios, sobre os povos siberianos, e tantos outros. Lembremos da expressão popular: “parece que você viu fantasma!”. Em geral, parece porque viu.

Quando um bicho no mato falar contigo, não responda, a não ser que você queira deixar o *socius* para entrar no mito... Outro conselho comum: você tem que olhar primeiro para o bicho, antes de o bicho olhar para você. Porque se ele olhar para você antes de você olhar para ele (não é ver, é olhar), você é capturado pela potência subjetiva dele, você perde sua soberania, está nas mãos dele.

Esse problema já foi evocado no meu primeiro artigo sobre o perspectivismo: a definição da Sobrenatureza como o regime cosmológico marcado pelo pronome na segunda pessoa, o tu. Quem responde à interpelação de um agente não humano, aceita que ele é humano, e, nesse processo, corre o risco de perder a

própria humanidade, porque entre dois sujeitos de espécies (em sentido lato) distintas, o que há de comum é o que os separa.

Esse é o problema colocado pelo perspectivismo. Tudo é gente, mas tudo não pode ser gente ao mesmo tempo, uns para os outros. Quando dois seres, duas espécies diferentes, entram em contato, constata-se a presença de uma tensão constante, latente ou patente, em torno da posição de sujeito, um combate pelo ponto de vista. De quem é o ponto de vista? Esse mundo é o mundo de quem? Trata-se de um combate que se pode perder. Você pode por várias razões ser enganado, passado para trás – um estelionato fenomenológico. De repente, você se dá conta de que aceitou a definição de realidade que o outro propõe. E, nessa definição, você não é gente; quem é gente é o outro.

Ouvindo essas histórias de índio, tão comuns na experiência do etnógrafo, fiquei com a nítida impressão de que se tratava de algo da mesma ordem que o aperto que você passa quando é parado pela polícia, como se diz, e “ela” pede seus documentos. Sobre tudo para aquele que não tem parente – alguém pobre, isto é, que não tem parente influente, cujo único “parente” é o Estado, essa é uma experiência totalmente aterradora, porque ele sabe que tudo pode acontecer. O sujeito pode terminar torturado e morto em uma delegacia de periferia, e nunca mais o encontram. “Quem é você?” – a polícia pergunta. “Mostre os seus documentos”. Todo mundo tem medo, mesmo quem é inocente. Porque, entre aspas, ninguém é inocente; perante o Estado, todos têm contas a prestar.

Uma vez conversei sobre isso com um amigo inglês e ele disse: “Não, imagina! Nunca senti medo de ser parado pela polícia”. Bem, pode ser que na Inglaterra, se você é nativo, branco, bom cidadão, o contato com a polícia seja uma experiência neutra, ou mesmo reconfortante – e isso, nos bons velhos tempos. Quanto a mim, brasileiro, e nem sempre bom cidadão, sempre senti medo de ser parado pela polícia; e não sou pobre. Não co-

nheço ninguém aqui que não tenha sentido esse medo, no mínimo de minha geração (a “geração de 68”) em diante. Por mais limpa que seja a sua ficha, você tem medo. Todo mundo, no fundo, se sente um pouco culpado. E todo mundo também sabe que a polícia é culpada. Se eu não sou bandido, eles são. E/ou. Situação complexa. Em geral você volta para casa meio tonto, porque um encontro com a polícia é igual a um encontro com a onça no mato. O teu ponto de vista foi colocado em questão. Você não sabe com quem está falando. Mais uma vez a mesma questão: “Com quem você está falando?” “Quem sou eu?” “Cadê teus documentos?”

Não se trata aí de um caso particularmente brasileiro? Algo que diz respeito ao Estado e à sociedade no Brasil?

Sim, de certo modo; mas é geral também. Em qualquer lugar, se você cair nas garras do Estado, você só sai delas com muita sorte. Não carece ser brasileiro. Se você vai aos Estados Unidos, veja lá a sua relação com o imposto de renda; nem precisamos falar do regime de terror implantado pelo governo Bush filho. Vá à Inglaterra e veja o que acontece se você, sei lá, cruzar a faixa no lugar errado. Caia na besteira de oferecer uma graninha para o policial quando não devia ter feito isso (e, pelo menos no Brasil, vice-versa). Você nunca mais escapa. Vai ficar preso numa rede. O Estado é implacável. A essência da burocracia não é a racionalidade, mas a impessoalidade. A única pessoa ali é o Estado, não tem mais ninguém. O Estado é o grande sujeito. E vice-versa: *l'État c'est le Moi*. (Por isso o sujeito perspectivista ameríndio, com sua disseminação molecular pelas dobras do mundo, é uma outra espécie de sujeito que a forma da interioridade contraproduzida nos indivíduos-cidadãos de um Estado.)

Ou seja, um exemplo da “sujeição” ao poder...

Em uma fotografia de Miguel Rio Branco, que mostra um cárcere na Bahia, lemos uma frase arranhada no reboco da parede: “Aqui o filho chora e a mãe não ouve”. Frase terrível. Seria isso o Estado: onde o filho chora e a mãe não ouve. O lugar geométrico de todos os lugares onde o filho chora e a mãe não ouve. E ao mesmo tempo, o dossel que nos protege... Fora da cela, fora da jaula, seremos devorados – é o que nos contam.

Esta é a minha versão do mito clastreano da sociedade contra o Estado. Sociedade contra o Estado é aquela que antecipa-conjura o Estado. E o Estado “a vir” não está necessariamente prefigurado em uma instituição política. A experiência do Estado pode estar, como argumento, nesses encontros fatídicos com o sobrenatural. É disso que se trata: o evento do encontro – o evento.

É raro você saber de um grupo de pessoas encontrando um espírito na mata. O evento é, em geral, um encontro em que se está sozinho, quando se está com os laços relacionais distendidos. Ir ao mato triste, de luto, deprimido, com raiva, é perigosíssimo por essa razão. A solidão é uma doença, ou atrai doença, desgraça. Como todo mundo sabe, é muito mais fácil você ser parado pela polícia rodoviária quando está sozinho dirigindo seu carro do que quando tem gente junto. Porque é mais difícil para o policial propor suborno quando há mais de uma pessoa dentro do carro. É sempre mais perigoso dirigir sozinho, porque você está à mercê de todos os fora-da-lei, entre os quais os agentes da lei. É como no mato: até mesmo os “bons” espíritos são perigosos; melhor tê-los longe...

Na tese de doutorado de Joana Miller sobre os Nambiquara há uma discussão interessante sobre os colares de contas pretas, fabricados em grandes quantidades pelos índios. Esses colares têm várias funções metafísicas, de ligação com os mortos inclusive. Um Nambiquara explicou para Joana: “Esses colares são como a carteira de identidade para vocês. Se perdemos os

colares, se um espírito nos rouba os colares, não somos ninguém. Se formos roubados, os espíritos fazem o que quiserem com a gente”. Por aqui no Brasil dos brancos, dá-se de fato algo bem parecido. Se a polícia pede a carteira e você não tem, você é preso. O espírito é igual à polícia. Se você não estiver com os documentos em cima, já era. O documento, no caso, são os colares, signos de proteção. As enfiadas de colares dos Nambiquara, seus infinitos fios de contas são a rede na qual se insere o sujeito. Tirou o colar, você está sem rede. É como no trapézio sem rede: se você cai, você se esborracha.

Interessante como nessa sua reflexão sobre o Estado, você desloca o problema do pólo da chefia (aquele privilegiado por Clastres) para o pólo da sobrenatureza. Tudo se passa como se as relações de poder não estivessem mais contidas nas relações inter-humanas, mas sim nas relações extra-humanas...

Louis Althusser formulou, em seu ensaio *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, o famoso conceito de interpelação. A ideologia interpela a pessoa, obriga-a a responder. A pessoa, quando dá fé, já respondeu. Ouvir a pergunta é ter dado a resposta – a pergunta é uma resposta. O respondente, ao ouvir, já se sujeitou. Esses encontros arquetípicos com um espírito na mata são sempre situações de interpelação. Neste sentido, o Estado está obsessivamente presente nas sociedades indígenas: ele se apresenta como espírito... no que revela sua vocação.

Em meu artigo de 1996 sobre o perspectivismo, procurei dar à noção de sobrenatureza um sentido menos banal do que ela costuma ter nos escritos dos antropólogos. Via de regra, menciona-se a noção para dizer que ela não se aplica às cosmologias primitivas, ou tradicionais etc, porque como “eles” não “têm” um conceito de lei natural, logo não podem ter uma idéia de sobrenatureza. Os mesmos antropólogos que dizem isso não se pejam, entretanto, de reconstruir laboriosamente os supostos

O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo.

Quase-acontecer é um modo específico de acontecer, nem qualidade nem quantidade, mas “quasidade”.

sentidos indígenas “daquilo que chamaríamos natureza”, ou “daquilo que chamamos cultura, ou sociedade”. Nessa sua crítica ao conceito de sobrenatureza, eles estão apenas papagaiando um velho passo argumentativo de Durkheim e de outros antropólogos da primeira época. Preguiça mental.

Aos poucos, começou a me parecer que esse sentido menos banal da idéia de sobrenatureza envolvia um elemento político. “O que se poderia chamar de sobrenatureza” talvez seja, pensei, essa experiência propriamente política de combate entre pontos de vista, e esse problema de como fazer frente à possibilidade de captura do ponto de vista de um sujeito por um ponto de vista mais poderoso.

A estratégia indígena é, em primeiro lugar, colocar um monte de parente na sua frente, não ficar sozinho. A solidão é uma experiência não só psicologicamente, mas metafisicamente arriscada no mundo indígena. Em suma, a solidão é patológica e patogênica. Ela cria situações de perigo, de doença, de roubo da alma e de invasão do corpo, de defecção e de infecção. Você passa para o outro lado, vira o outro. Perda de controle: você passa a ser controlado pela alteridade. Inspirado em uma observação de David Rodgers, em um artigo ainda inédito, o instigante *Foil*, propus (no já citado texto sobre o medo) que esses eventos são tipicamente quase-eventos. As verdadeiras mortes por acidente espiritual são raras. Nos encontros com espíritos na mata, quase sempre nada acontece; mas sempre algo quase acontece. Esse é o “ponto” desses encontros: a onça quase me pegou..., eu quase respondi... quase fiquei para sempre no mundo subterrâneo dos queixadas... quase me deitei com aquela cobra que parecia uma mulher... quase me comeram... O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo. Quase-acontecer é um modo específico de acontecer:

nem qualidade nem quantidade, mas quasidade. Não se trata de uma categoria psicológica, mas ontológica: a intensidade ou virtualidade puras. O que exatamente acontece, quando algo quase acontece? O quase-acontecer: a repetição do que não terá acontecido?

Por outra: todo quase-acontecer teria sempre a forma de um quase-morrer? “Quase morri...” – essas são as histórias que vale a pena contar. O quase que permite a narrativa do quase. Nesse sentido, o quase-acontecer seria ao mesmo tempo um quase-parar de acontecer – a morte, o fim da história.

Em suma, creio que há uma vasta província a mapear aqui – a economia da quasidade nas ontologias indígenas. Talvez haja uma relação complexa disso com o mecanismo de conjuração-antecipação de que falam Deleuze e Guattari nos *Mil platôs*.

Poderíamos pensar que o “contra o Estado” é, nesse sentido, um “quase estado”, a iminência de um mau encontro que quase-acontece... um mau-encontro que deve ser enfrentado a todo o momento...

Sim, significa que alguém quase foi capturado pelo Estado. Estar-se a todo instante quase-sendo capturado pelo Estado...

O que permite esse “quase” é a ausência de um aparelho de captura... Pois com o aparelho de captura nos distanciamos do “quase”, nos aproximamos novamente do “absoluto”...O que permite esse quase é a ausência de um aparelho de captura... Pois com o aparelho de captura nos distanciamos do quase, nos aproximamos novamente do absoluto...

Há muitos anos atrás, em um artigo escrito em parceria com Ricardo Benzaquem, tivemos o desprante juvenil (o artigo reproduz um trabalho de curso de nosso mestrado, no Museu Nacional) de propor uma interpretação “antropológica” de *Romeu e Julieta*. Nossa tese afirmava que a peça de Shakespeare

não é apenas, ou principalmente, uma história de amor; ela é um mito da origem do Estado.

Tudo começa com a guerra de família entre os Montecchio e os Capuleto, numa cidade dividida em e por famílias que são ao mesmo tempo facções políticas. No meio disso, há um príncipe, que assiste a tudo mas não faz nada; lamenta, protesta, mas é essencialmente impotente. A relação entre Romeu e Julieta é escandalosa porque rompe a ordem política, a política das famílias, a ordem da aliança, para falar como Michel Foucault. (Lembrem do primeiro volume da História da Sexualidade - a passagem da “ordem da aliança” à “ordem da sexualidade”, que é também a ordem do amor). No fim da peça, as facções perdem o poder, entram em crise diante da catástrofe que foi a morte dos amantes, jovens que eram a promessa de futuro para suas respectivas famílias. As famílias, em um certo sentido, se extinguem; fica o príncipe, que passa a ser o árbitro: é com a paz, não com o litígio, que *tertius gaudet*. Há então a separação moderna: o amor conecta os indivíduos, o poder e o Estado passam à competência do príncipe. A morte de Romeu e Julieta é a vitória do príncipe. Temos então uma espécie de microgênese da sociedade moderna, nessa Verona pós-suicídio dos amantes; uma sociedade em que os indivíduos se interiorizam, ligando-se por laços afetivos radicalmente extra-políticos, ao passo que o poder migra para as antípodas do parentesco, a coisa pública, imune a toda paixão que não for ela própria política. Se a bomba de ar de Boyle e o Leviatã de Hobbes servem de signo da grande divisão moderna entre a ciência e a política, a “natureza” e a “cultura”, podemos dizer que o Romeu & Julieta de Shakespeare aponta para a outra grande divisão da modernidade, aquela entre “indivíduo” e “sociedade”.

Essa idéia de que o Estado pode surgir (não no sentido de começar, mas de se manifestar) nesses lugares inesperados – no amor fatal de Romeu e Julieta, no encontro fatídico com a onça

no mato, é assim um tema que há muito me interessa. Certamente há uma relação do perspectivismo com isso. O perspectivismo afirma a multiplicidade radical do mundo, sua insubmissão a qualquer forma de monarquia ontológica, que é isso o que o Estado é. O mundo indígena é um mundo ao mesmo tempo politeísta, perspectivista e contra o Estado. Essas três coisas vão juntas. A inexistência de um deus único, transcendente, absoluto, vai junto com a dificuldade que têm as tradições intelectuais indígenas de pensar em “modo-Estado” – dificuldade que é apenas o modo pelo qual aparece a nossos olhos a força dos mecanismos de conjuração-antecipação do Estado nessas sociedades, ou de serem pensadas pelo Estado – dificuldade que se exprime na impossibilidade de outra relação do Estado com essas sociedades que não seja a captura e a sobrecodificação. Até que elas começam, é claro, a pensar e a serem pensadas. Porque o Estado sempre esteve lá. Mas, “antes de mais nada”, estava lá sob a forma da sobrenatureza, do estranho, do *umheimlich*.

Pegando carona com o que você já havia discutido na entrevista para a revista Azougue, gostaríamos que você falasse sobre a possibilidade de uma “antropologia anarquista”. Se o perspectivismo é mesmo “contra o Estado”, seria a “antropologia perspectivista” – aquela que se deixa positivamente afetar pelo pensamento dos povos por ela estudados – uma antropologia potencialmente anarquista?

Gosto muito desse conceito de Hakim Bey, “anarquia ontológica”. O anarquismo político clássico seria apenas um modo de manifestação dessa idéia mais geral de anarquia ontológica, e não necessariamente o mais interessante, hoje. Porque os dispositivos de conjuração-antecipação do Estado, dentro do sistema capitalista, não podem se confundir com uma pregação política a favor da abolição do Estado, idéia que o

libertarianismo de direita americano, uma caricatura grotesca do anarquismo, também apóia. A anarquia ontológica é uma idéia mais ampla: a ausência de princípio, de transcendência, de comando, de unidade. O princípio do não-princípio; uma ontologia plana. O mundo como multiplicidade e perspectiva.

O pensamento de Bruno Latour, que abriu novas veredas para uma antropologia da modernidade, se aproxima bastante do que estamos falando. No entanto, ele prefere se manter fiel à metáfora da democracia. Em livros como *Politiques de la nature*, ele fala na necessidade de se estender a democracia às coisas, de se criar um Parlamento das coisas... e assim de se ampliar o conceito de política, modernamente oposto ao de natureza.

“Creio” (a palavra é uma brincadeira com ele) que Latour tem uma profunda fé no Ocidente. Ele é um diplomata incansável. Acredita que é preciso negociar sempre. A diplomacia supõe que devemos negociar em qualquer circunstância. Isso é admirável; mas o problema é que nem todo mundo quer negociar. Nem todo mundo está interessado no mundo comum que Latour propõe. Isso, aliás, foi visto muitas vezes como uma boa desculpa para invadir, para aniquilar os que só pedem para ser deixados em paz. “Vocês não querem conversar? Então nós vamos invadir!” É como se, ao recusar a negociar, esses outros estivessem se excluindo da humanidade.

A diferença entre Latour e Clastres poderia ser formulada da seguinte maneira: o primeiro acredita no mundo comum, é um otimista, ao passo que o último pensa a sociedade com Estado como um acidente terrível e irreparável, que representa a desnaturação do homem...

Clastres, ao contrário de Latour, era profundamente pessimista, como antropólogo. Entendia que os povos ditos primitivos, os povos que a antropologia tipicamente estuda, estavam

condenados. Ele gostava de uma frase de Alfred Métraux: “Para que um povo seja estudado por um antropólogo, é preciso que já esteja um pouco apodrecido”. Ou seja, se aqueles índios conseguem conversar com o antropólogo (ser conversados por ele, diriam outros), é porque já se deram mal: perderam metade da população numa epidemia, sofreram algum massacre, estão tendo suas terras invadidas, por ali já passou um padre... O Estado esteve lá, e os contaminou – já os capturou, na verdade. Clastres tomava a frase de Métraux como uma amarga constatação.

Latour é um otimista. Não é um mundo comum que ele almeja diretamente, mas uma espécie de procedimento em vista de um mundo comum, que ele sabe perfeitamente ser algo utópico. Uma espécie de Código de Processo Ontológico, então. Ele imagina um regime de coabitação dos coletivos no qual as diferentes ontologias em jogo tenham-se posto de acordo sobre os princípios do desacordo entre elas. Nos termos do centralismo autoritário próprio da cosmologia ocidental, os outros possuem meramente versões equivocadas da nossa realidade; não temos de negociar com eles, temos só de ensinar para eles como as coisas são, fazer uma operação de polícia, de reforma, de re-educação ontológica. Como nos Estados Unidos: eles não fazem guerras, só operações de polícia... Latour se bate pelo fim dessa hipocrisia pseudo-relativista que é o multiculturalismo.

Mas há povos que nos dizem: “Nos deixem de fora dessa. Não queremos nada com vocês, não queremos nada de vocês – vocês não têm jeito”. E aí? É mais ou menos o que teria dito Kuiusi, o chefe dos Kisêdje (Suyá), por ocasião da filmagem daquele comercial da Grendene com a Gisele Bündchen, rodado em sua aldeia no Xingu. Kuiusi comentou – quem me conta isso é Beto Ricardo – uma observação de algum branco dizendo que aquele comercial era parte da campanha do ISA (Instituto Socioambiental) pela preservação da bacia hidrográfica do Xingu, hoje ferozmente ameaçada pela sojeira que assola o país.

Kuiusi disse mais ou menos o seguinte: “Estou achando tudo muito bom, acho legal que vocês estejam querendo ajudar... Mas com vocês, brancos, não adianta. Vocês não têm jeito. Vocês têm as melhores intenções, mas a natureza de vocês é outra. Vocês vão ferrar com tudo!” O que entendo como querendo dizer: “Olha, essa história de mundo comum é muito bonita, mas vocês são incuráveis. Não há cura para a doença do Ocidente. O capitalismo não tem cura. Vocês vão estragar com tudo, a começar por vocês mesmos. Então, tudo bem, podem vir aqui fazer a campanha, a mobilização, a conscientização... se isso os diverte...”. Em suma: apodrecidos estão os brancos. “Para que um branco pense em cuidar da Amazônia, é preciso que o planeta já esteja muito apodrecido...”

Como diria Clastres, os brancos já estão apodrecidos desde o “Contrato” social!

Já estão apodrecidos, não têm jeito. Bem, eu não sei o que devo sentir – se um otimismo latouriano ou um pessimismo clastreano. Costuma-se imaginar que os antropólogos, enquanto especialistas em índio, em Amazônia etc, sabem o que fazer a respeito dos povos indígenas da região, e têm a responsabilidade de dizê-lo, e de fazê-lo. Acho isso cômico. Só sei o que todo o mundo já sabe: que o problema não é saber o que fazer, o problema é fazer! O que fazer, no caso do Brasil, todos sabemos: parar de tocar fogo na Amazônia, distribuir a renda no país, tentar tornar um pouco mais difícil que a mesma classe social continue impávida no poder há séculos. E deixar os índios em paz.

Mudando de assunto... Na entrevista com Luisa Elvira Belaunde, você sinalizava uma continuidade entre os temas da etnologia perspectivista e certos temas que aparecem na literatura brasileira, culminando no “Manifesto Antropofágico”, de Oswald de Andrade, e, especialmente, no conto “Meu tio, o

iauaretê”, de João Guimarães Rosa. Você propunha também que esta continuidade poderia ter um significado alegórico e político. Você poderia falar mais sobre isso?

Planejo há tempos escrever um estudo sobre o conto de Guimarães Rosa, “Meu tio, o Iauaretê”. Vejo nele uma certa culminação do tema da antropofagia na literatura brasileira. O conto é a história de um homem que vira onça. Ou melhor – ou mais: a história de um mestiço que vira índio. Não me parece haver aí nenhuma alegoria direta, sobretudo nenhuma alegoria da nacionalidade. Não há ali uma teoria do Brasil; mas há com certeza, ali, teoria no Brasil. Esse conto de Rosa é um momento decisivo do “movimento do conceito” dentro da literatura brasileira.

Gostaria, nesse estudo, de explorar a hipótese de que o conto de Rosa está para a história da literatura brasileira assim como “A metamorfose” de Kafka para a literatura européia; como um momento crucial de ruptura, ruptura ao mesmo tempo narrativa e metafísica. Valeria a pena comparar pelas diferenças: virar onça é a mesma coisa que virar barata? Não me parece que seja exatamente a mesma coisa... Quais são as conseqüências de uma pessoa dormir e acordar virada numa barata? Trata-se de uma barata familiar, o contexto é fortemente edipiano: um jovem adulto em seu quarto, na casa de seus pais – pai, mãe, irmã... O conto de Guimarães é a história de um homem sozinho, mestiço de índio com branco, onheiro, e de um interlocutor silencioso que não dorme, que não pode dormir porque senão o onheiro-onça vai matá-lo. Toda a tensão do conto está nesse desejo insistente do onheiro de ver seu interlocutor, rico, branco, gordo (imaginamos), dormir: o cara com febre, com malária, pelejando para ficar acordado; e o outro virando onça, tomando cachaça e virando onça (“tá virando onça já”, como se diria em um certo português indígena comum na Amazônia), pouco a pouco. O conto termina logo antes de ele virar. Termina, na verdade, com ele no ar. No meio de um bote para cima do interlocutor.

O conto termina em *freeze-frame*. O branco de revólver levando a melhor sobre o índio em vias de jaguar.

Assim, “A metamorfose” começa com Gregor Samsa já virado bicho; “Meu tio, o iauaretê” termina com o onceiro quase virando bicho. Ele não termina de virar; o conto se encerra com o jaguaromem sendo morto. Um quase-evento; e o evento da morte, que o leitor infere. O estranho “narrador” do conto, esse branco – bem, não é um narrador, é um escutador; ele não diz uma palavra. Vocês certamente estão lembrados disso: a narrativa consiste em uma longa fala como que registrada pelo personagem que está ouvindo, o qual é porém, ao mesmo tempo, o “narrador”, aquele em cuja pele o leitor inevitavelmente entra. Suas palavras só aparecem, evocadas ou repetidas, dentro do discurso do personagem que fala. Quem está falando é esse mestiço, filho de branco com índia, onceiro profissional, ex-ex-terminador de onças que está virando onça. E o tio iauaretê, tio dele onceiro, é um tio materno. Isso é fundamental. A mãe do mestiço era índia, o pai era branco. O onceiro é onça pelo lado da mãe. Onde o tio materno, esse arquétipo antropológico. O átomo do parentesco roseano... Note-se que Macuncôzo, o onceiro, está apaixonado por uma onça, uma que eu diria sua prima cruzada, filha de seu tio materno, a onça Maria-Maria. Ao contrário, veja-se Gregor Samsa, preso em uma implacável armadura mítica edipiana: o pai, a mãe, a irmã, o patrão...

Macuncôzo vai virando onça à medida que vai conversando; ele vai virando onça na língua. A linguagem dele vai se oncisando, o que é indicado pela invasão progressiva de seu discurso por palavras, frases, interjeições em tupi-guarani, como se sua fala fosse se desencapando, desnudando suas raízes tupi; no final, ela vira um grunhido de onça – a raiz funde-se com o chão.

Disse que a metamorfose do onceiro de Rosa não era uma alegoria. Mas, e se usássemos sim “Meu tio, o iauaretê” como

alegoria; como signo da não-europeidade radical, mesmo que, ou porque, residual, da língua (lato sensu) brasileira? De sua não-edipianidade, também? Meu tio, o tupi-guarani... A língua tio-materna. Gaguejo, onomatopéia, rosnado, grunhido – o estado mais distante possível do tupi de Policarpo Quaresma.

A presença mais poderosa do indígena na literatura brasileira talvez seja esse personagem de “Meu tio, o Iauaretê”, uma história sobre o que acontece quando alguém vira índio, mas que vira onça. Exagerando retoricamente, direi que o único índio de verdade que jamais apareceu na literatura brasileira foi esse mestiço de branco e índia de nome africanado, Macuncôzo. Um índio-onça traidor de seu povo-onça, como tantos índios que os brancos transformaram em predadores de índio. Ao mesmo tempo, o onceiro vive um remorso brutal, que o faz ser atraído, seduzido pelas onças, até virar onça ele próprio. O traidor atraído. Essa é uma história de índio.

Eu falava acima daqueles encontros sobrenaturais na mata, em que uma onça se faz passar por parente do caçador solitário; eu dizia que este não pode prestar ouvidos a essa onça, porque, justamente, a onça é o que há de oposto à idéia de parente. Pois bem, agora vejo que o conto de Rosa é uma transformação estrutural rigorosa desse poderoso motivo indígena.

Em sua trajetória intelectual, há uma certa “fuga” (talvez no sentido deleuze-guattariano do termo) em relação ao Brasil. Você falou desse tema em muitas de suas entrevistas. Temos a impressão, contudo, que uma certa interpretação do Brasil, ou melhor, no Brasil, como você atenta, tem se feito mais presente, ao menos quando lemos suas entrevistas mais recentes, como as concedidas para a revista *Azougue* e para o livro *Povos Indígenas no Brasil*, do ISA. Se o namoro com a antropofagia oswaldiana era mais esperado, a sua aproximação em relação à teoria do Brasil de Darcy Ribeiro, presente na entrevista

para o Povos Indígenas do ISA, é mais inusitada. De todo modo, você parece recuperar a idéia de um Brasil indígena, não para defender a tese da “transfiguração étnica”, mas, bem ao contrário, para subvertê-la... Tudo se passa como se fosse preciso fugir do Brasil sob a condição de reencontrá-lo, desta vez indigenizado...

Bem, para mim, fugir do Brasil era um método de se chegar ao Brasil pelo outro lado. Circum-navegação. É importante que o Brasil ao qual se chegasse fosse outro, fosse o outro lado desse Brasil de onde partimos. Certamente não se tratava de fugir do Brasil para passear na Europa. Era fugir do Brasil, mas para chegar em outro lugar mais interessante, que não estivesse pesado, contado e medido por essas categorias, como disse o [Jorge Luis] Borges, européias – um lugar mais interessante que o “Brasil” do poder.

Essa então foi minha interpretação doméstica e profissional-vocacional da idéia de sociedade contra o Estado – a sociedade contra o “Brasil”. Os índios eram a sociedade contra o Brasil, porque o Brasil se constituiu contra os índios. Então, os índios só podiam ser contra o Brasil, nesse sentido que estou dando ao “ser contra” o Brasil. Contra o Estado significava, primeiro de tudo, contra o Brasil. Não era contra o Estado em si, o Estado hegeliano, o absoluto civilizacional europeu etc. Era contra a idéia de Brasil. Os índios como um antídoto à idéia de Brasil.

Oswald de Andrade me interessava, com sua utopia meio distraída (“distraídos venceremos” – viva Paulo Leminski!), aquela de constituir dialeticamente um Brasil que não estivesse fundado nos mesmos princípios de identidade que o dispositivo europeu, mas, ao contrário, nesse anti-princípio segundo o qual “só me interessa o que não é meu”. Ou seja, o canibalismo, em sentido lato, mas nem por isso menos literal. Sem dúvida tratava-se do Brasil. Mas talvez não exatamente um Brasil como o de Darcy. Houve um tempo em que eu não gostava nem um pouco

da obra de Darcy Ribeiro, mas creio que preciso talvez reavaliá-lo, relê-lo com mais cuidado. O fato é que nunca tive grande admiração por ele. Mas hoje simpatizo com seu projeto de pensar a indigenidade no Brasil de uma maneira menos residual, passadista ou nostálgica.

O quadro nacional, como quadro de pensamento, nunca me mobilizou. O que não quer dizer que eu não vá, agora, depois de velho, tentar encontrar em meu trabalho uma certa configuração conceitual que possa vir a ter um certo efeito sobre uma certa idéia de Brasil. Por que não? Por certo...

Já que estamos falando de Brasil, passemos finalmente ao Brasil contemporâneo. Em sua conferência no Seminário Internacional da Diversidade Cultural, você demonstrou um certo ânimo com relação à política cultural do Ministério de Gilberto Gil, uma vez que esta apresentaria uma possibilidade de escapar de um discurso puramente desenvolvimentista. Você poderia falar um pouco sobre isso?

Uma das áreas do governo Lula em que as coisas estão funcionando bem melhor do que se esperava é a área cultural. No Brasil há apenas três ministérios: o Ministério da Natureza, de Marina Silva; o Ministério da Cultura, de Gilberto Gil; e o Ministério do Mercado, de todos os outros ministros juntos. Sem dúvida, há várias coisas boas neste governo, o Bolsa-Família, a proposta de uma política de discriminação positiva nas universidades públicas etc. Mas os Ministérios do Meio Ambiente e da Cultura são os únicos ministérios que têm um projeto para o Brasil com o qual eu sinto real afinidade. Este projeto está radicalmente em dissonância com o outro projeto, aquele implementado pelos Ministérios do Mercado, para os quais o Brasil é o Estados Unidos da vez (deixemos a China de lado, por ora), com suas plantações de soja, cana, pastagens, cobrindo a perder de vista o castigado território nacional. Esses ministéri-

os trabalham orientados por uma meta estúpida e impossível, que é a de reproduzir as condições de produção e consumo características do capitalismo central no século xx; tais condições não são mais reproduzíveis, elas projetam um mundo que não cabe mais no planeta. O propalado PAC (Plano de Aceleração do Crescimento) só poderá dar um pouco certo se não der muito certo. Se não, vai devastar o país. Infelizmente, é o que creio que vai acontecer. Aliás, ele pode não dar nada certo e devastar o país do mesmo jeito. Idem.

Tenho simpatia pela política de apoio à diversidade cultural do ministro Gilberto Gil. Naturalmente, não se pode esperar do Ministério da Cultura que desreifique a noção de cultura. Diversidade não é multiplicidade; às vezes, é o contrário. Os antropólogos às vezes ficam meio nervosos com a popularização de seu conceito de cultura, via de regra utilizado em um sentido fortemente essencialista ou “primordialista”. Um sinal desse nervosismo é quando começamos a dizer que tal difusão é um fenômeno ele próprio interessante, que precisa ser estudado etc. etc. Eu não fico muito preocupado com isso. Como diz Marshall Sahlins, todo mundo fala em economia, e os economistas não ficam nervosos por isso. Por que as pessoas não podem usar a palavra cultura? Os antropólogos não deviam ficar preocupados com o fato de que a palavra “cultura” no discurso do Ministro, por mais antropológicamente informado que ele seja – ou no discurso de um líder indígena, de um comitê de premiação, de um jornalista, e assim por diante, não exprime exatamente o conceito de cultura com que a antropologia está, naquele momento, operando.

Mas, de todo modo, podemos admitir que há um avanço na noção de cultura operada pelo Ministério do Gil, não? Em seus pronunciamentos, ele usa expressões como “noção antropológica de cultura”, “do-in antropológico”, e por aí vai... Além dis-

so, há uma preocupação em não reduzir a cultura às artes definidas por critérios puramente ocidentais-modernos...

O espírito desse governo é o espírito da monocultura, em todos os sentidos da palavra. O Ministério do Mercado é o Ministério da Monocultura: da soja, do boi e do eucalipto (o etograma gaúcho), do Maggi e da Cargill, do hormônio e do herbicida, do biodiesel e da exportação, da Odebrecht e da Petrobrás (que diferença faz? – para rimar), da Aracruz e da Alumar, da “matriz energética” e da “aceleração do crescimento”, da Produção e do Consumo.

O ministério do Gil não é um ministério da monocultura. Se não fosse uma contradição em termos, diria que o que precisamos é de um Ministério da Multiplicidade, que incorporasse os Ministérios do Meio Ambiente e da Cultura. Os outros são ministérios da monocultura, e portanto também da mononatureza. Ministérios para os quais o Brasil é reduzido a uma equação de recursos. É só nisso que parecemos estar interessados: em exportar fotossíntese (e água), sob a forma de álcool, soja e carne. Para poder arremedar os padrões de consumo do primeiro mundo. O Brasil do futuro: como diz Beto Ricardo, metade uma grande São Bernardo, a outra metade uma grande Barretos. E um punhado de Méditerranées à beira-mar plantados, outro tanto de hotéis de eco-turismo em locais escolhidos dentro do Parque Nacional “Assim Era a Amazônia”, criado pela Presidente Dilma Rousseff (em segundo mandato) no mais novo ente da federação, o Iowa Equatorial, antigo Estado do Amazonas. Bem, esse é só um pesadelo que me acorda de vez em quando...

Penso que Gilberto Gil tem uma visão muito mais generosa dos rumos possíveis da brasilidade, natural e cultural. É importante observar que Gil é um ministro do pv, o que lhe dá maior mobilidade que a facultada a Marina Silva, evangelicamente obrigada, a pobre, a engolir sapos monumentais em respeito às doutrinas retrógradas e às alianças aviltantes de seu partido. Não

esqueçamos além disso que o ministro da Cultura antes de Gil foi um ministro do PT, Francisco Weffort, augusta personagem que não fez rigorosamente coisa alguma no governo do PSDB. Gilberto Gil está tomando uma série de iniciativas modernas, ousadas, em relação a direitos de propriedade intelectual, a novas tecnologias de produção e circulação de cultura, ao fortalecimento de expressões culturais locais. Está tentando implantar uma televisão estatal, projeto corajoso, mais que bem-vindo, e mais que mal-visto pelos tubarões da mídia.

No discurso proferido no mesmo Seminário Internacional da Diversidade Cultural, Gil fala muitas vezes em um “pacto”, em um “acordo” entre povos visando apoio e convivência das diferenças. Haveria alguma hipocrisia nesse discurso do reconhecimento pleno das diferenças? Afinal, o Estado, que se baseia num contrato e que age como um pacificador, reconhece as diferenças, desde que elas não firam os seus princípios... Como já discutimos há pouco, por se pensar como guardião de uma universalidade, o Estado se coloca como desimplicado de cultura... um Estado supra-cultural...

Bem, isso me incomoda menos do que, talvez, a alguns dos excelentes assessores do Ministro Gil, intelectuais com uma boa formação em antropologia e com perfeita ciência de que o Estado é um monstro complexo e contraditório. Pois cuido que é preciso não confundir o conceito de sociedade contra o Estado com as doutrinas ditas libertárias, ou anarquistas de direita (se isso existe), que professam a velha idéia de que quanto menos Estado, melhor. O problema não é o tamanho do Estado, e sua solução certamente não é o mercado. Ser contra o Estado é ser a favor do mercado? Qual o menor dos males, o Estado ou o mercado? Recuso a alternativa infernal. De resto, o Estado de que estamos principalmente falando aqui não é, primordialmente, uma instituição (o governo, os três poderes etc.), mas um aparelho de cap-

tura semiótico-material presente talvez desde sempre na história da humanidade, sob formas (institucionais entre outras) variadas. A idéia de “sociedade contra o Estado” é simplesmente a idéia de que esse aparelho de captura não é um absoluto que coincide com a máquina social, ou com sua realização evolutiva plena; ele é apenas um produtor de efeitos de absoluto (efeitos especiais de totalização, por assim dizer), ao lado do qual e dentro do qual existem outros mecanismos – por exemplo, mecanismos de antecipação-conjuração desse aparelho, os quais têm um regime de funcionamento mais evidente nas sociedades ditas primitivas, mas que de modo algum são apanágio exclusivo destas.

No Seminário sobre a Diversidade Cultural, Gil afirmou que temos de pensar em “novas formas de Estado”. Essa é uma afirmação intrigante, vinda de um Ministro de Estado. Ela faz pensar. Novas formas de Estado significaria, talvez, que o Estado não seja uma forma única? Que metamorfoses a forma-Estado é capaz de suportar?

Seria um exercício pueril imaginar a obra de Clastres, ou qualquer outro estudo de antropologia, como um manual de ciência política para a sociedade contemporânea. Não tem sentido imaginar uma nação de 120, 300, 500 milhões de pessoas, organizada ao modo de uma aldeia de 500 pessoas. E mais: não tem sentido imaginar que se trata disso, não importa o tamanho e a natureza dos coletivos envolvidos. A verdadeira questão é outra: o Estado pode promover diversidade, como propõe o Ministro Gilberto Gil? Existe algum espaço para os mecanismos de antecipação-conjuração dentro das instituições do aparelho de captura?

Interessante que não se trata mais de salvaguardar a diversidade, mas sobretudo de promovê-la. Aqui teríamos uma torção: o Estado que sempre se revelou etnocida agora volta sob esse papel de promoção... Aliás, o que seria exatamente promover a diversidade?

É certo que isso implica uma redefinição importante do papel tradicional do Estado, em especial o brasileiro. Promover a diversidade é, por exemplo, implantar uma política de discriminação positiva, isto é, de cotas para negros nas universidades públicas. Ou, outro exemplo, favorecer iniciativas de utilização de sistemas operacionais de computador de domínio público, em detrimento dos monopólios das grandes corporações. Ou, mais um exemplo, fornecer instrumentos tecnológicos para a difusão de produções culturais locais, em detrimento da centralização da indústria do entretenimento e da informação. Promover a diversidade significa criar condições para que o maior número de coisas possíveis possa acontecer. Não é apenas criar condições para que os Caxinauá voltem a cantar em língua caxinauá. É também criar condições para que eles aprendam a usar a internet, entre outras coisas. A questão é: o que querem os Caxinauá? Eles é que sabem. Promover a diversidade é aumentar o número de possibilidades no planeta, na vida. É fazer mais coisas se tornarem possíveis.

Não estaríamos aqui esbarrando nos limites dos princípios do próprio Estado?

Pode ser. Só pagando (literalmente) para ver. Não sei se as coisas devem ser postas em termos de limites. Talvez devamos pensar em outras formas de Estado, como disse o ministro. Outros limites, portanto.

Em que regime queremos nos situar aqui? No mundo da pragmática e da jurisprudência, ou no mundo dos princípios e das jurisdições? Isso posto, é claro que a questão que vocês levantam aponta para um problema real. Até onde o Estado pode ir? Até onde se pode ir com o Estado, ou dentro dele? Promover a diversidade é ótimo; quem é contra? Mas quais são as consequências que estamos dispostos a extrair disso? Quão diversa é a diversidade que se “promove”?

Deleuze dizia que ser de esquerda é levantar problemas ali onde a direita tem todo o interesse em dizer que não há problema algum. Então, em certo sentido, não há governo de esquerda. Nem governo nem Estado de esquerda, pois o Estado não existe para levantar problemas. Mas pode haver ações de esquerda dentro do Estado, pode haver pessoas que levantam problemas. Uma boa política, aquela que me desperta simpatia de início, é aquela que multiplica os possíveis, que aumenta o número de possibilidades abertas à espécie, e só. Uma política cujo objetivo é reduzir as possibilidades, as alternativas, circunscrever formas possíveis de criação e expressão, é uma política que descarto de saída.

Em sua palestra no Seminário da Diversidade, você propunha unificar a temática da diversidade cultural com a da biodiversidade. Você poderia falar mais sobre isso?

Escrevi sobre o tema muito recentemente; de modo que vocês vão me perdoar a preguiça, mas vou me repetir e recitar. Os parágrafos a seguir vêm de um editorial publicado na última edição do *Almanaque Socioambiental*, do ISA. Donde o estilo não exatamente oral dessa prosa. Vamos lá.

A diversidade das formas de vida é consubstancial à vida enquanto forma da matéria. Essa diversidade é o movimento mesmo da vida enquanto informação, tomada de forma que interioriza a diferença para produzir mais diferença, isto é, mais informação. A vida, nesse sentido, é uma exponenciação – um redobramento ou multiplicação da diferença por si mesma.

A diversidade de modos de vida humanos é uma diversidade dos modos de nos relacionarmos com a vida em geral, e com as inumeráveis formas singulares de vida que ocupam (informam) todos os nichos possíveis do mundo que conhecemos. A diversidade humana, social ou cultural, é uma manifestação da diversidade ambiental, ou natural – é ela que nos constitui como

uma forma singular da vida, nosso modo próprio de interiorizar a diversidade “externa” (ambiental) e assim reproduzi-la. Por isso a presente crise ambiental é, para nós humanos, uma crise cultural, crise de diversidade, ameaça à vida humana.

A crise se instala quando se perde de vista o caráter relativo, reversível e recursivo da distinção entre ambiente e sociedade. Paul Valéry constatava sombrio, pouco depois da Primeira Guerra Mundial, que “nós, civilizações [européias], sabemos agora que somos mortais”. Neste começo algo crepuscular do presente século, vemos que, além de mortais, “nós, civilizações”, somos mortíferas, e mortíferas não apenas para nós. Nós, humanos modernos, filhos das civilizações mortais de Valéry, parece que ainda não desesquecemos que pertencemos à vida, e não o contrário. Já soubemos disso. Algumas civilizações sabem disso; muitas outras, algumas das quais matamos, sabiam disso. Mas hoje, começa a ficar urgentemente claro até para “nós mesmos” que é do supremo e urgente interesse da espécie humana abandonar uma perspectiva antropocêntrica. Se a exigência parece paradoxal, é porque ela o é; tal é nossa presente condição. Mas nem todo paradoxo implica uma impossibilidade; os rumos que nossa civilização tomou nada têm de necessário, do ponto de vista da espécie humana. É possível mudar de rumo, ainda que isso signifique mudar muito daquilo que muitos considerariam como a essência mesma da nossa civilização. Nosso curioso modo de dizer “nós”, por exemplo, excluindo-nos dos outros, isto é, do “ambiente”.

O que chamamos ambiente é uma sociedade de sociedades, como o que chamamos sociedade é um ambiente de ambientes. O que é “ambiente” para uma dada sociedade será “sociedade” para um outro ambiente, e assim por diante. Ecologia é sociologia, e reciprocamente. Como dizia Gabriel Tarde, “toda coisa é uma sociedade, todo fenômeno é um fato social”. Toda diversidade é ao mesmo tempo um fato social e um fato ambiental; impossível

separá-los sem que não nos despenhemos no abismo assim aberto, ao destruírmos nossas próprias condições de existência.

A diversidade é, portanto, um valor superior para a vida. A vida vive da diferença; toda vez que uma diferença se anula, há morte. “Existir é diferir”, continuava Tarde; “é a diversidade, não a unidade, que está no coração das coisas”. Dessa forma, é própria a idéia de valor, o valor de todo valor, por assim dizer – o coração da realidade –, que supõe e afirma a diversidade.

É verdade que a morte de uns é a vida de outros e que, neste sentido, as diferenças que formam a condição irredutível do mundo jamais se anulam realmente, apenas “mudam de lugar” (o chamado princípio de conservação da energia). Mas nem todo lugar é igualmente bom para nós, humanos. Nem todo lugar tem o mesmo valor. (Ecologia é isso: avaliação do lugar). Diversidade socioambiental é a condição de uma vida rica, uma vida capaz de articular o maior número possível de diferenças significativos, da diferença.

Falar em diversidade socioambiental não é fazer uma constatação, mas um chamado à luta. Não se trata de celebrar ou lamentar uma diversidade passada, residualmente mantida ou irrecuperavelmente perdida – uma diferença diferenciada, estática, sedimentada em identidades separadas e prontas para consumo. Sabemos como a diversidade socioambiental, tomada como mera variedade no mundo, pode ser usada para substituir as verdadeiras diferenças por diferenças factícias, por distinções narcisistas que repetem ao infinito a morna identidade dos consumidores, tanto mais parecidos entre si quanto mais diferentes se imaginam.

Mas a bandeira da diversidade real aponta para o futuro, para uma diferença diferenciante, um devir onde não é apenas o plural (a variedade sob o comando de uma unidade superior), mas o múltiplo (a variação complexa que não se deixa totalizar por uma transcendência) que está em jogo. A diversidade socioambiental

é o que se quer produzir, promover, favorecer. Não é uma questão de preservação, mas de perseverança. Não é um problema de controle tecnológico, mas de auto-determinação política.

É um problema, em suma, de mudar de vida, porque em outro e muito mais grave sentido, vida, só há uma. Mudar de vida – mudar de modo de vida; mudar de “sistema”. O capitalismo é um sistema político-religioso cujo princípio consiste em tirar das pessoas o que elas têm e fazê-las desejar o que não têm – sempre. Outro nome desse princípio é “desenvolvimento econômico”. Estamos aqui em plena teologia da falta e da queda, da insaciabilidade infinita do desejo humano perante os meios materiais finitos de satisfazê-los. A noção recente de “desenvolvimento sustentável” é, no fundo, apenas um modo de tornar sustentável a noção de desenvolvimento, a qual já deveria ter ido para a usina de reciclagem das idéias. Contra o desenvolvimento sustentável, é preciso fazer valer o conceito de suficiência antropológica. Não se trata de auto-suficiência, visto que a vida é diferença, relação com a alteridade, abertura para o exterior em vista da interiorização perpétua, sempre inacabada, desse exterior (o fora nos mantém, somos o fora, diferimos de nós mesmos a cada instante). Mas se trata sim de auto-determinação, de capacidade de determinar para si mesmo, como projeto político, uma vida que seja boa o bastante.

Contra a teologia da necessidade, uma pragmática da suficiência. Contra a aceleração do crescimento, a aceleração das transferências de riqueza, ou circulação livre das diferenças; contra a teoria economicista do desenvolvimento necessário, a cosmo-pragmática da ação suficiente. Contra o mundo do “tudo é necessário, nada é suficiente”, a favor de um mundo onde muito pouco é necessário, e quase tudo é suficiente. Quem sabe assim deixemos mais algum tempo, e mundo o bastante, para nossos filhos.



Cronologia do autor

1951

19 de abril, Dia do Índio: nascimento de Eduard Viveiros de Castro, no Rio de Janeiro.

1957-1968

Frequenta o Colégio Santo Inácio.

1969 – 1973

Cursa graduação em Ciências Sociais na PUC do Rio de Janeiro.

1974

Ingressa no Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional (UFRJ), com projeto de mestrado em antropologia urbana, sob orientação de Gilberto Velho.

1976-1977

Faz breves visitas ao Alto Xingu (Mato Grosso). Permanece com os Yawalapiti, povo de língua aruaque. Na volta, decide tornar-se etnólogo.

1977

Defende a dissertação de mestrado “Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti”, sob orientação de Roberto Da Matta.

1978

Torna-se docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

Realiza breve pesquisa de campo entre os Kulina, no estado do Amazonas.

1979

Visita os Yanomami, no estado de Roraima.

1980 – 1982

Ocupa o cargo de secretário da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

1981 - 1994

É consultor etnológico do projeto “Povos Indígenas no Brasil”, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi).

1981-1983

Faz pesquisa de campo entre os Araweté, morando na aldeia Ipixuna (Pará) por onze meses.

1982

Participa do I Encontro Tupi, promovido pela ABA.

1984

Defende a tese de doutorado “Araweté: uma visão da cosmologia e da pessoa tupi-guarani”, orientada por Anthony Seeger.

1985

Recebe prêmio de melhor tese de doutorado da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Anpocs.

1986

Publica *Araweté, os deuses canibais* (Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs).

1989

Faz pós-doutorado na Universidade de Paris X – Nanterre.

1991

É professor-visitante na Universidade de Chicago.

1992

From the enemy's point of view, tradução de *Araweté, os deuses canibais*, é lançado nos EUA. Publica *Araweté: povo do Ipixuna*. (São Paulo: CEDI).

Expõe suas fotografias na exposição *Araweté: visão de um povo tupi da Amazônia* no Centro Cultural São Paulo.

1993

Organiza com Manuela Carneiro da Cunha a coletânea *Amazônia: etnologia e história* (São Paulo: NHII/Fapesp). A coletânea traz o artigo "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico", que tem grande impacto nos estudos de parentesco.

1994

É professor-visitante na Universidade de Manchester

1994 - 2000

É diretor do Instituto Socioambiental – ISA.

1995

Organiza a coletânea *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios* (Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ), que reúne textos de seus alunos do Museu Nacional.

Nasce sua filha Irene.

1996

Publica na revista *Mana* (2/2) o artigo "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", traduzido em seguida em diversas línguas e incluído em revistas internacionais e antologias.

1997-1998

Ocupa a Cátedra Simón Bolívar de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Cambridge, quando se torna também Fellow do King's College.

1998

Recebe o Prix de la Francophonie da Academia Francesa.

Profere a Munro Lecture na Universidade de Edinburgo.

1999-2001

Trabalha como diretor de pesquisa do Centre National de Recherche Scientifique (CNRS, Paris) junto à Equipe de Recherche em Ethnologie Amérindienne (EREA), que o elege membro permanente.

2002

Publica a coletânea *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (São Paulo: Cosac Naify).

2003

Passa a coordenar o Núcleo de Transformações Indígenas – NuTI, baseado no Museu Nacional e envolvendo pesquisadores de diversas universidades brasileiras e internacionais.

É o *keynote speaker* da V Conferência Decenal da Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth.

2004

Cria o projeto Amazone, submetendo partes de um livro inédito, *A onça e a diferença*, a um processo de múltipla autoria.

Recebe o prêmio Érico Vanucci Mendes, concedido pelo CNPQ em parceria com o Ministério da Cultura e a SBPC.

É professor-visitante na Universidade de Chicago.

2005

Escreve com Márcio Goldman o "Manifesto Abaeté". Juntos passam a coordenar a Rede Abaeté de Antropologia Simétrica.

Assume a Cátedra de Humanidades do Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares da UFMG.

2006

É um dos curadores científicos da exposição "Qu'est-ce qu'un corps?", inaugurada em junho, no Musée du Quai Branly, Paris.

Coleção Encontros: a arte da entrevista

A Coleção Encontros visa resgatar a entrevista como meio privilegiado de comunicação: valendo-se de uma linguagem informal e abordando questões imediatas, torna-se um espaço estratégico para a atuação de intelectuais e artistas na criação de um mundo múltiplo, solidário e sustentável.

Em cada volume da Coleção Encontros trazemos um olhar abrangente sobre o entrevistado, com uma seleção criteriosa de depoimentos de diversos momentos e contextos de sua trajetória.

Na elaboração do presente volume, agradecemos a generosa colaboração de xxxxx. Agradecemos em especial a todos os entrevistadores presentes no livro, por autorizarem gentilmente a reprodução das entrevistas. Em raros casos, não obtivemos sucesso em contactar os entrevistadores ou veículos originais. Por se tratarem de entrevistas impescindíveis pela sua qualidade e relevância, decidimos mantê-las na publicação, acreditando que os autores compartilhem do projeto. Os respectivos direitos encontram-se reservados.

coordenação editorial

Amelia Cohn e Sergio Cohn

projeto gráfico e capa

Elisa Cardoso

Pesquisa

Rodrigo Reis e Simone Campos

Revisão

Sergio Cohn e Heyk Brauner

Foto do autor

Conteúdo Expresso

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D226

Darcy Ribeiro - Encontros

apresentação Guilherme Zarovs. - Rio de Janeiro : Beco do Azougue,
2007. - (Encontros)

ISBN 978-85-88338-82-1

1. Ribeiro, Darcy, 1922-1997 – Biografia – Entrevistas. 2.
Antropólogos- Brasil. I. Série.

07-1952.

CDD: 923

CDU: 929:316.7

21.05.0701.06.07

002016

2% da tiragem desse livro será doada para o Iepé – Instituto de Formação e Pesquisa em Educação Indígena. O Iepé é uma entidade sem fins lucrativos criada para prestar assessoria direta a demandas de formação e capacitação apresentadas pelas comunidades indígenas do Amapá e do Norte do Pará, visando o fortalecimento de suas formas de gestão comunitária e coletiva. Mais informações na página www.institutoiepe.org.br.

[2007]

Beco do Azougue Editorial Ltda.

Praça Mahatma Gandhi, 2 salas 205-210

Cinelândia - Rio de Janeiro - RJ

CEP 20031-908

Tel/fax 55_21_2240-8812

www.azougue.com.br

AZOUQUE - MAIS QUE UMA EDITORA, UM PACTO COM A CULTURA

