

ENTREVISTA

Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro

Rafael José de Menezes Bastos e Carmen Rial

Em dezembro de 1999, o Prof. Eduardo Viveiros de Castro, do Museu Nacional (UFRJ), proferiu a aula inaugural do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, quando gentilmente nos concedeu esta entrevista, videografada. Apresentamos aqui uma edição da mesma - feita por Rafael José de Menezes Bastos, autor também das notas-, revistas pelo entrevistado.

Menezes Bastos - Seus textos sobre os yawalapití foram muito importantes na seqüência de suas investigações. Tipicamente aqueles sobre corporalidade. Inclusive o famoso artigo que você escreveu com Seeger e DaMatta¹. Este pode ser visto como uma espécie de projeto, que orientou mais de uma década de pesquisas. Tudo isso remete ao Museu Nacional, ao PPGAS. Gostaria que você falasse sobre o ambiente intelectual dessa época no PPGAS. Particularmente sobre Seeger, que sempre me pareceu ter tido um papel especialmente relevante no engendramento da etnologia regional das últimas décadas.

Viveiros de Castro - 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 Marques Amorim e George Zarur, concluídas nos primórdios do PPGAS². 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 Melatti e ao Roque³. Matta, que havia permanecido,

naquele momento estava se afastando da problemática indígena e se voltando para a da sociedade nacional; o 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, digamos assim. O próprio Matta estimulava os próprios alunos a se dirigirem para outras áreas. Ingressei no Museu 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 desencanto com a subcultura das drogas onde eu era um 'participador observante'), fui parar no Xingu, a pretexto de dar uma olhada. Uma professora de lingüística do Museu⁴ 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 houvera 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 encasquetei que ia 'trabalhar com índio'. Matta, na época meu orientador, me deu todo o apoio; afinal, 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 70. O grande foco 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 o Terry tinha sido aluno de David Maybury-Lewis e membro do projeto Harvard-Museu Nacional. (Ou seja, Seeger também fazia parte da linhagem malinowskiana: aluno de Terry que foi aluno de David que foi aluno de Needham que foi sucessor — não me lembro se aluno — de Evans-Pritchard que foi aluno de Malinowski ... Com nossa curta história disciplinar, somos todos parentes, como os índios que estudamos; e como para os índios, nossos ancestrais míticos também estão logo ali, temporalmente falando...)

Tony havia estudado um grupo Jê, os Suyá, situado no Parque do Xingu. Ele conhecia, assim, a realidade do Alto Xingu, e coorientou (com Matta) meu mestrado sobre os Yawalapíti; 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 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. Seeger, a meu ver, é uma ilustração viva desse princípio. Ele era (e é) uma pessoa aberta, democrática e generosa, um modelo de integridade e de honestidade intelectuais: em suma, um ser humano de primeira qualidade. Em torno dele, juntaram-se Vanessa Lea, Elizabeth Travassos, Tânia Stolze Lima e eu; a estes cabe acrescentar, como companheira de viagem, Bruna Franchetto, etnolinguista, 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 "Projeto Harvard-Central Brazil" (ou "Harvard-Museu Nacional"), que inaugurou a fase moderna da etnologia no Brasil e também é uma das origens do PPGAS. Meus "índios típicos" eram, assim, os do Brasil central, os Jê e Bororo. Minha formação em etnologia brasileira foi feita dentro desse viés e das questões teóricas a ele associadas, que estavam sob a jurisdição do estruturalismo. Essa influência estruturalista se dava, a rigor, muito mais no plano da agenda temática do que propriamente no da inspiração doutrinária ou teórica. Por que na verdade esse pessoal — Tony, Matta, David — chegara a Lévi-Strauss via seus leitores anglo-saxões, tipicamente Leach e Needham, os quais hibridizaram intensamente o estruturalismo 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 infraestrutura cultural, muito mais francesa que anglo-saxã — antes lévi-straussiana que antropológica, digamos assim —, ao contrário da de meus professores.

Os Jê entraram no cenário antropológico mundial através da leitura que Lowie e, depois, Lévi-Strauss e Maybury-Lewis fize-

ram 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 pela lingüista Charlotte Emmerich. Ela havia feito uma dissertação sobre o Txikão, língua caribe falada pelo povo homônimo e que hoje é conhecido como Ikpeng. Quanto a mim, fiz minha pesquisa de mestrado com uma população xinguana, os Yawalapíti, de língua aruaque.

Assim é que até hoje eu escrevo, de certa maneira, contra, em vários sentidos, essa minha formação centro-brasileira ou “jê(o)lógica”. 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 “Jê(o)logia” da década de 70. O que eu fiz no Xingu foi mais um aquecimento teórico do que realmente uma pesquisa: 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 rebatido 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 do 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, etc⁵. 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 literalmente 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 tudo o que os etnólogos da década de 70 escreveram sobre os Jê estava errado. É claro que não estava. Os aparelhos conceituais que hoje usamos são outros, e isso é (quase) tudo.

Menezes Bastos - Algo que se encontra muito na origem do trabalho dos etnólogos é a procura por uma outra pátria por assim dizer. Em algum lugar você escreveu que passou a estudar índios para fugir do Brasil⁶. Por favor, comente isto.

Viveiros de Castro - É verdade, eu falei isso. Bem, falei brincando, e para fazer pirraça... mas não foi só isso. Graduei-me em ciências sociais, sociologia em particular⁷. Minha formação, como a de todos os estudantes de sociologia da época — final da década de 60, começo da de 70 -, 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 atuação política, 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 por que 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 penhores mais contemplativos do que ativistas. O que não me impediu de ter feito alguma política. Mas sempre fui mais contemplativo. Descobri a antropologia na universidade pelo seu lado mais abstrato, mais filosófico. O estruturalismo, no começo da década de 70,

era dado na Sociologia da PUC por um professor de literatura, o 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 meticuloso 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 através disso que descobri os índios. Até então, eles para mim não existiam como problemática quando se falava em Brasil: existiam luta de classes, campesinato, proletariado, revolução, industrialização, feudalismo, burguesia nacional, troca desigual, desenvolvimento do subdesenvolvimento, esse tipo de coisa. Mas índio não existia. Não era 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 por que, mesmo os autores que naquela época trabalhavam com índios pelo viés de uma sociologia do Brasil, como Roberto Cardoso, não tinham nenhuma penetração no meu curso.

Rial - Além do Costa Lima, quem eram seus professores?

Viveiros de Castro - Luiz Werneck Vianna, Elisa Reis, Vera Pereira, Edmundo Dias, Miriam Limoeiro, o velho Diegues, Roberto Machado... A maioria era de jovens; a PUC estava em plena efervescência política no Rio dos anos 70. O curso era centrado na teoria sociológica clássica: Marx, Weber, Durkheim; dava-se 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 não pelo contato interétnico, a dominação 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, 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 os cursos de pós nessa área não valiam grande coisa, e que eu tinha jeito mesmo era para antropólogo, e devia seguir por ali.)

Rial - Isto foi antes ou depois da tese do Gilberto Velho⁸?

Viveiros de Castro - Eu me tornei assistente do 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 extratos geracionais, os mais jovens e os mais velhos. Sendo mais jovem, tinha experiência pessoal nesse grupo. Mas, e apesar de todo o interesse que tinha no 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 caindo na área de influência do Matta. Mesmo que ele não trabalhasse com índio então, aquela era a sua praia. Estava publicando sua tese, que saiu em 1976⁹. Voltei, então, às questões indígenas com o Matta, e, através dele, com o tipo de etnologia característica 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 50 e 60. David tinha sido aluno de Oxford e tinha trazido com ele uma concepção disciplinar — do currículo, do tipo de antropologia, da bibliografia — muito marcada pela formação clássica inglesa. Foi para esse lado que eu pendi. Havia uma outra vertente importante nos primeiros anos do PPGAS, a da demolição crítica dos estudos de comunidade. A problemática relevante, 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 camponês. Havia então toda essa vertente de estudos e de estudiosos que pensava a população brasileira sob o signo do campesinato. Os índios entravam aqui. Qual o estatuto das populações indígenas nesse quadro do campesinato brasileiro? Era um campesinato comunal? E assim por diante. E havia a outra vertente, representada pelos alunos mais diretos de Maybury-Lewis, como o Matta, que fez seu doutorado com ele em Harvard e que pensava os índios dentro de um outro horizonte de questões.

Mariza Peirano diz 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 Brasil¹⁰. 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 índi-

os que você estuda estão no Brasil por acaso, no sentido transcendental 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 vigor teórico, achando-se carnalmente articulada à questão das formas de transição do capitalismo (acho que ela continua pertencendo a este último contexto teórico-político, apenas esqueceu disso...). Ora, tal abordagem estava próxima demais daquilo de que eu estava fugindo, a saber, daquela imagem do Brasil formulada pela teoria da dependência e que eu via como sendo, na verdade, apenas 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 Freire 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 com aquilo que eu recusara ao fazer antropologia. Não tinha sido para isso que eu tinha ido fazer antropologia. Se quisesse fazer isso, eu teria continuado na sociologia. Eu me via claramente, pois, enraizado no partido daqueles — para usar a linguagem da Mariza —, que viam 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 questão, então, tornam-se outras: o que é uma sociedade em geral? o que é parentesco, mitologia, religião? 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?

Menezes Bastos - Perguntas tais como postas no clássico, *A Sociologia do Brasil Indígena*¹¹?

Viveiros de Castro - Exatamente. Veja, porém, que o título desse livro é ambíguo. Por que ele também pode significar uma sociologia daqueles povos indígenas — isto é, feita por eles — que por acaso

estão no Brasil. E, não necessariamente, uma sociologia do Brasil indígena onde o essencial é o 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 só vim a descobrir pelo mais recente, para chegar ao começo bem depois (como todo brasileiro descobre essas coisas). Como disse, descobri a antropologia por Lévi-Strauss. Boas, Mauss, Rivers, Malinowski, só muito tempo depois. Eu estava entrando na antropologia pelo que, na época, era sua vanguarda, e só fui reconstituir a formação da disciplina no curso de mestrado.

Menezes Bastos - 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.

Viveiros de Castro - 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 *à la* Murdock. Na verdade minha etnografia não tem grande auto-suficiência descritiva. Há buracos, há deficiências relativas a muitas áreas, temas, tópicos de que eu não tinha uma visão satisfatória. Por outro lado, cheguei aos Araweté a partir de uma leitura intensiva do material Tupi, através da qual eu já tinha formulado questões gerais. Antes de chegar aos Aaweté, tive outras pequenas experiências etnográficas: com os yawalapiti¹², depois um pequeno tempo entre os kulina¹³; depois entre os yanomami. Eu não estava procurando um grupo tupi para estudar, *a priori*. Circunstancialmente, os Araweté se tornaram uma opção para mim. Mas antes de ir pra lá eu havia feito uma leitura da bibliografia etnológica existente sobre os Tupi. Era uma literatura um pouco decepcionante, pois — com uma ou duas exceções — não estava marcada por nenhum grande dinamismo teórico. Todos os debates conceitualmente palpitantes da etnologia da época travavam-se no Brasil central, como já disse. Mas quando cheguei

aos Araweté já tinha digerido as duas teses de Florestan Fernandes e o livrinho de Hélène Clastres sobre o profetismo¹⁴. Eu concluíra que essas três monografias sugeriam uma quantidade de questões que não tinham sido enfrentadas pela etnologia recente. Em parte, por que eram questões diferentes das presentes entre os Jê. Em parte, por que 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 em *O Pensamento Selvagem*. Havia na literatura tupinambá, em particular, uma série de problemas que não encaixavam muito bem na máquina binária, totemista, do estruturalismo clássico. De imediato, convenci-me de que o complexo do canibalismo guerreiro era algo sobre o qual os instrumentos de bordo do estruturalismo eram insuficientes. Esse complexo apontava para uma dimensão da praxis analiticamente negligenciada pelo método estruturalista: a dimensão do ritual, esse primo pobre do discurso estruturalista. Pois o método estrutural é muito adequado para analisar permutações descritivas e argumentos proposicionais, e menos eficiente quando de 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” que ao pólo do “totemismo”; nos termos d’*O Pensamento Selvagem*. Eu via o canibalismo tupi como um fenômeno da série “sacrifício”, não da série “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?

Minha leitura das *Mitológicas* foi decisiva para a formação de 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, para achar 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 sempre me serviu de guia — apesar de eu não entender completamente o que ela quer dizer... Ela diz: “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.

Menezes Bastos - Isso foi intencional?

Viveiros de Castro - 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, por que eu estava trabalhando com referências de toda parte e escrevi o *Araweté* dentro de um panorama onde os Tukano, os Yanomami, e, sobretudo, os Jê apareciam como contraponto constante. Um contraponto retórico, por que 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 nenhuma 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 a brincadeira, 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. Mas sabemos também que há um não-sei-que 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 (diferença que é, a rigor, aquilo que propriamente existe).

Menezes Bastos - Além de todos esses referenciais para o *Araweté*, existe um outro, muito importante, creio. Trata-se do livro da Manuela sobre os krahó¹⁵.

Viveiros de Castro - Sem dúvida. Através 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. Precisamente por Tony tanto insistir sobre a construção do corpo¹⁶. Tony Seeger é um etnógrafo pós-*Mitológicas*, alguém que foi aos Jês com as *Mitológicas* na cabeça, ao passo que David e Matta são etnógrafos pré-*Mitológicas*¹⁷. As *Mitológicas* são contemporâneas das primeiras etnografias do grupo de Maybury-Lewis; a dele mesmo (cujo trabalho de campo remonta a 1958) é bem anterior¹⁸. A etnografia do 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 dos “Jê(ó)ólogos” do HCBP, interessado nas “estruturas de parentesco do Brasil central e oriental”, preocupado com as metades, os dualismos, as regras de casamento etc. Tony era alguém que já tinha saído dessa.

A outra grande influência sobre o *Araweté* foi, como você observou, *Os Mortos e os Outros*, que, à parte suas qualidades notáveis em si mesmo, teve uma significação especial para mim. Pois ele foi o primeiro livro dos etnólogos dessa geração — em sentido lato, por que ela era mais jovem que eles — cuja relação com o estruturalismo não era mediada pela leitura anglo-saxã. Seu quadro de referência profundo é Lévi-Strauss “lui-même”, digamos assim, 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 (que passara por Chicago), Schneider, Geertz etc. também se interessava pelo tema (e foi por esta última via que a questão da pessoa chegou ao Tony e, em larga medida, a mim). Mas o livro da Manuela me atraiu sobretudo por que eu vi na autora uma espécie de alma gêmea teórica, 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 filtrado para mim no Museu. Em *Os Mortos e os Outros*, Manuela dialogava diretamente com os helenistas — Vernant, 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, ainda que (ou justamente porque) um tanto esquemática, o problema central da etnologia jê: o da estrutura da pessoa. Ela havia formulado o problema em uma linguagem teórica mais poderosa que a usual na etnologia da época, mas que ao mesmo tempo preservava perfeitamente as propriedades do objeto tal como reveladas pela etnografia anterior: dualismo, dupla negação, constituição especular da *persona*, etc. Eu 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 tupi que me interessava — canibalismo, profetismo — projetava ou exprimia uma “categoria” de pessoa muito diversa daquela que Manuela encontrara entre os Jê.

Na verdade, minha monografia araweté pode ser vista como afilhado conceitual de dois livros: este de Manuela, e o ensaio de H. Clastres sobre a Terra sem Mal. O livro da H. Clastres tem algo de semelhante ao da Manuela: ambos livros curtos e brilhantes, pequenos ensaios feitos em parte com base em trabalho de campo próprio mas em parte ponderável sobre etnografias de outros autores. No caso da Manuela, na do Melatti. No de H. Clastres, com base nos cronistas e no Cadogan. Ambos dão um salto conceitual em relação às suas bases de referência, a etnografia jê no caso da Manuela e a tupinologia no da H. Clastres. E ambos são conceitualmente nítidos, puros, bem pensados e bem escritos. Minha monografia, quanto a isso e apesar das influências, é bem o oposto: um gigante desconjuntado e mal-ajambrado, errático e prolixo. Mas enfim...

Menezes Bastos - 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.

Viveiros de Castro - Exato. Ela transformou essa questão da morte em problema teórico central. Não é que não tivessem dado valor etnológico ao tema antes: Melatti, Matta, Maybury-Lewis falam disso entre os Jê; Lévi-Strauss tem páginas fundamentais sobre a morte bororo... Mas Manuela isolou conceitualmente, no bom sentido, a questão.

Menezes Bastos - 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: a Joanna Overing, dos piaroa, o Descola, dos achuar, etc. Você é um dos poucos que, depois de ter feito um trabalho clássico, o abandonou.

Viveiros de Castro - Acho essa questão muito boa. Eu abandonei sem dúvida os araweté como fonte de inspiração teórica. Não os abandonei afetivamente porque voltei lá várias vezes, depois. O que me fez chegar à conclusão de que muito do que eu escrevi sobre eles estava errado. Se eu fosse fazer uma segunda edição, teria que modificar alguns aspectos factuais do livro. Nada de muito profundo, mas há faltas e erros evidentes. Há detalhes muito interessantes que, tivesse eu sabido então, teriam-me sido de crucial importância teórica. Há dois anos atrás, Todnã, um rapaz araweté, ficou em minha casa no Rio por um mês, em 1997. Ele nunca tinha saído da aldeia. Eu quase o vi nascer; agora, ele está com 17 anos. Pois bem: estávamos, uma noite, vendo televisão lá em casa. O filme era um desses de japoneses brigando. Ele me perguntou: essas pessoas são “seres do sonho”? Então, eu falei: não, são atores. Entendi que a pergunta era sobre o estatuto ontológico daquela representação: são seres oníricos ou reais? — “Não, são atores que estão representando”. Então, Todnã me disse: não, você não entendeu a pergunta, eu queria saber se eles são que nem você. Só aí entendi que a pergunta que ele fizera era a seguinte: “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”. Só então soube 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 usam pouquíssimo a tal palavra na aldeia, no sentido de “branco”, disse-me Todnan. Note-se que ele a utilizou quando estava no mundo dos brancos, em minha casa. 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 conceito de sonho e de inimigo. Ela aparentemente é muito mais explícita entre os Parakanã; ou então fui eu mesmo que não fiz a etnografia que deveria ter feito, em 1981-82... De qualquer modo, trata-se 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, nada que tenha sobrado em meus diários de campo.

Menezes Bastos - 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?

Viveiros de Castro - Não, não há resíduo etnográfico. Tenho vários cantos que nunca traduzi bem. Eles foram traduzidos daquele jeito: longas glosas. Não fiquei tempo suficiente para aprender a falar a língua nativa de maneira fluente, ainda no caso de um povo que não falava uma palavra em português. Hoje há toda uma geração que fala. Então, para traduzir um canto eu levava uma semana para fazer 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 complexas, que eu tinha que testar com várias pessoas para ver se faziam sentido. Mas há um outro fato. Em meu trabalho sobre os araweté, casei a comparação com a etnografia. Depois deles, eu me afastei da etnografia e fiquei só com a comparação. Comecei a dar grandes passeios comparativos sobre a literatura disponível, apoiando-me, por exemplo, nas etnografias dos meus alunos, utilizando-as como emanções do trabalho coletivo de nosso grupo no PPGAS. É curioso, mas não consigo mais escrever a partir dos araweté. Pretendo fazer uma nova etnografia, seja com os araweté seja com outro grupo, no Brasil ou fora dele. Mas não me sinto com autoridade para dizer mais do que já disse sobre eles no livro de 1986. E isso que disse já está no limite da minha irresponsabilidade.

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. Eu, porém, não vejo o mundo a partir dos araweté. Tivemos um namoro legal, 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. Ainda bem que há coisas piores.

Referências Bibliográficas

- AMORIM, Paulo Marcos. 1971. Índios Camponeses (Os Potiguara da Baía da Traição). Dissertação, PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Tempo Brasileiro/ Editora da USP.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros: Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- CLASTRES, Hélène. 1975. *La Terre Sans Mal: Le Prophétisme Tupi-Guarani*. Paris: Seuil.
- DAMATTA, Roberto. 1976. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- EMMERICH, Charlotte. 1972. A Fonologia Segmental da Língua Txikão. Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFRJ.
- _____. 1984. A Língua de Contato no Alto Xingu. Origem, Forma e Função. Tese, Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFRJ.
- FERNANDES, Florestan. 1963. *Organização Social dos Tupinambá*. 2ª edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- _____. 1970. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. 2ª Edição. São Paulo: Pioneira.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1964. *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
- _____. 1966. *Du Miel aux Cendres*. Paris: Plon.
- _____. 1967. *L' Origine des Manières de Table*. Paris: Plon.
- _____. 1971. *L' Homme Nu*. Paris: Plon.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1967. *Akwe-Shavante Society*. Oxford: Clarendon.
- MELATTI, Julio Cezar. 1973. "Nominadores e Genitores: Um Aspecto do Dualismo Krahó". In: E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional. pp. 139-148 (original de 1968).
- NEVES, Luiz F. Baêta. 1975. O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. Dissertação, PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ.
- PEIRANO, Mariza. 1992. *Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora da UnB.
- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.
- SEEGER, Anthony e outros. 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- VELHO, Gilberto. 1975. Nobres e Anjos: Um Estudo de Tóxicos e Hierarquia. Tese, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1977. Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapití. Dissertação, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- _____. sd. Os Kulina do Alto Purus, Acre: Relatório de Viagem Realizada em Janeiro-Fevereiro de 1978. Datilografado.
- _____. 1978a. "Alguns Aspectos do Pensamento Yawalapití (Alto Xingu): Classificações e Transformações". *Boletim do Museu Nacional (N.S.), Antropologia*, 26: 1-41.
- _____. 1978b. "Notas sobre a Cosmologia Yawalapití". *Religião e Sociedade*, 3: 163-174.
- _____. 1979. "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xingwana". *Boletim do Museu Nacional (N.S.), Antropologia*, 32: 40-49.
- _____. 1992. "O Campo na Selva, Visto da Praia". *Estudos Históricos*, 5(10): 170-199.
- _____. 2002. "Esboço de Cosmologia Yawalapití". In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 25-85.
- ZARUR, George. 1972. Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu. Dissertação, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Notas

¹ Veja Seeger e outros (1979).

² Veja, respectivamente, Viveiros de Castro (1977), orientada por Roberto DaMatta e defendida em 20/4/77; Amorim (1971), orientada por Roberto Cardoso de Oliveira e defendida em 11/1/71 e Zarur (1972), orientada por Julio Cezar Melatti e defendida a 1/9/72. Neves (1975) -vigésima quinta dissertação, orientada por Luís de Castro Faria e defendida em 8/1/75- não comparece na narrativa de Viveiros de Castro como uma dissertação em etnologia. Veja <http://www.ppgasmuseu.etc.br> para a lista de dissertações em referência.

³ Laraia e Melatti foram os primeiros a ir para Brasília, em 1969. Cardoso de Oliveira chegou em 1972, tendo sido o primeiro coordenador do PPGAS local.

⁴ Charlotte Emmerich.

⁵ Veja Melatti (1973).

⁶ Conforme Viveiros de Castro (1992).

⁷ Na PUC do Rio de Janeiro.

⁸ Veja Velho (1975), tese elaborada sob a orientação de Ruth Cardoso.

⁹ Conforme DaMatta (1976).

¹⁰ Veja Peirano (1992).

¹¹ Veja Cardoso de Oliveira (1972)

¹² Conforme sua já citada dissertação (veja 1977) e (1978a), (1978b) e (1979). Viveiros de Castro (2002) resume parte do primeiro texto, reescrevendo os três últimos, por sua vez baseados no primeiro.

¹³ Veja Viveiros de Castros (sd).

¹⁴ Conforme Fernandes (1963, 1970) e Clastres (1975).

¹⁵ Conforme Carneiro da Cunha (1978)

¹⁶ Veja Seeger (1981).

¹⁷ Para as *Mitológicas*, conforme Lévi-Strauss (1964, 1966, 1967, 1971).

¹⁸ Conforme Maybury-Lewis (1967).