


[voltar ao sumário](#)

Resumo

Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro
Colaboração Marcelo Hotimsky

Autor(es)

Ana Claudia Patitucci

Bela M. Sister

é psicanalista, integrante do grupo de Entrevistas da revista Percurso, coautora de Isaías Melsohn: a psicanálise e a vida (Escuta, 1996).

Cristina Parada Franch Franch

Danielle Melanie Breyton

é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, integrante do grupo O feminino no imaginário cultural contemporâneo, co-organizadora do livro Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo (Escuta).

Silvio Hotimsky

Abstract

Interview with Eduardo Viveiros de Castro
Collaboration Marcelo Hotimsky

[voltar ao sumário](#)

ENTREVISTA

Pergunte aos indígenas

Ask the native Brazilians

Ana Claudia Patitucci

Bela M. Sister

Cristina Parada Franch Franch

Danielle Melanie Breyton

Silvio Hotimsky

O encontro com Eduardo Viveiros de Castro, em uma ensolarada tarde de sábado, foi uma dessas situações nas quais temos o privilégio de experimentar aquilo sobre o qual lemos, estudamos e discutimos. Ao falar de seu percurso e de sua produção, a transmissão se fez e nos permitiu reconhecer ao vivo, e ali conosco, um pensador comprometido com seu fundamento de respeito e curiosidade frente ao que se dedica a compreender.

Nosso entrevistado é etnólogo, com especial dedicação ao estudo dos povos ameríndios. É doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pós-doutor pela Université de Paris X, docente de Etnologia no Museu Nacional da UFRJ (desde 1978) e professor titular do programa de pós-graduação em Antropologia Social também na UFRJ (desde 2012). Em sua longa e prestigiosa carreira tem participado de equipes de pesquisa ao redor do mundo e tem sido convidado a dar aulas em universidades no Brasil e no exterior. É autor de numerosos artigos e livros, como A inconstância da alma selvagem (Ubu Editora, 2017) e Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural (Ubu Editora, 2018). Seu pensamento é considerado uma valiosa contribuição para a antropologia.

Para Viveiros de Castro, as questões são tomadas como verdadeiros enigmas a decifrar, postura esta radicalmente diferente daquela de tentar acomodar o "objeto de estudo" a uma produção teórica já existente, ou, ainda, de conformá-lo a uma teoria a ser consolidada. Aliás, podemos acompanhar isso durante toda a entrevista e é o que embasa uma importante crítica feita por ele: a objetificação dos sujeitos nas pesquisas e na construção de conhecimentos sobre pessoas e grupos. Seu pensamento está alinhado a reivindicações contemporâneas de grupos chamados de minoritários acerca do que é falado sobre eles, sem que os sujeitos pesquisados tenham sua própria voz. Parece-nos uma discussão urgente e necessária, já presente na prática de Viveiros de Castro desde seu mestrado, com o povo Yawalapiti no Xingu, quando durante três meses esteve muito próximo do chefe da aldeia, Aritana, em reclusão devido ao parto de sua mulher. E segue se fazendo presente quando ele nos conta de sua atuação como etnólogo e professor universitário, o que nos provoca a refletir sobre as bases das ciências humanas em geral, da antropologia e da psicanálise, em particular.

Nossa admiração se consolidou ao longo de uma conversa fluida e descontraída, durante a qual tivemos a oportunidade de ouvir mais sobre temas como o onirismo especulativo, o perspectivismo ameríndio, a afinidade potencial e a morte, dentre outros; ideias que nos renderam, desde a preparação para a entrevista, discussões fecundas e potentes acerca de nossa produção teórica e clínica como psicanalistas.

O trabalho de Viveiros de Castro se tece a partir da observação e da escuta, genuínas e abertas, para as diferenças e os diferentes. Coloca em evidência e questiona firmemente uma leitura eurocêntrica dos povos indígenas. E aqui encontramos elementos que muito interessam à psicanálise e que entendemos ser de importância ímpar. O que a cosmologia e a cosmogonia dos ameríndios nos fazem pensar sobre essa forma radical de entrar em contato com a alteridade? Que diálogo podemos estabelecer a partir daí com a psicanálise?

Tatiana Inglez-Mazzarella

PERCURSO Gostaríamos que nos contasse: como se interessou pela antropologia e, em particular, pelo estudo dos povos originários?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO Estou com 70 anos, e já falei sobre essa questão em algumas entrevistas. Conte a minha trajetória, tal como eu a mitifico para consumo externo, e não vou sair muito dessa versão. Sou carioca, nascido no Rio de Janeiro, filho de família de classe média alta. Estudei em colégio jesuíta, tenho um tio jesuíta, mas eu, pessoalmente, não fui influenciado diretamente por esse percurso. No colégio, fiz o científico e no último ano passei para o clássico, tinha grande interesse por literatura. Lia bastante e estava antenado com o que acontecia na cena cultural brasileira desde 1968, 69. A discussão sobre a cultura nacional, a relação com a cultura internacional, a Tropicália, a cultura de massa mobilizavam minha leitura desde os 16, 17 anos. Era amigo de várias pessoas do meio artístico, especialmente das artes plásticas e do cinema: Vergara, Hélio Oiticica, Júlio Bressane, Rogério Sganzerla, entre outros.

Me graduei na PUC do Rio de Janeiro em ciências sociais. Fui por inércia, simplesmente porque morava perto. Naquela época, a PUC era uma espécie de refúgio para os professores exilados, cassados e perseguidos pela ditadura. Entrei em jornalismo e no primeiro ano havia um ciclo básico, que todos os alunos da área de humanas faziam. Foi quando as ciências sociais capturaram o meu interesse. As discussões clássicas eram sobre a sociologia do desenvolvimento, a teoria da dependência, a teoria da transição para o capitalismo, a revolução nacional

burguesa... Eu não conseguia me interessar muito por isso. Me interessava mais pelo aspecto filosófico das ciências humanas, pelos clássicos como Weber, Durkheim, Marx e os seus continuadores contemporâneos.

Eu tinha um professor de sociologia da literatura, o Luiz Costa Lima, que se tornou um grande teórico da literatura do Brasil. Tinha sido secretário do Paulo Freire, em Pernambuco, e havia sido cassado. Estava terminando seu doutorado na USP, com o Antônio Cândido de orientador, sobre o estruturalismo e a teoria da literatura. Seu curso era de introdução ao pensamento estruturalista, em particular à obra do Lévi-Strauss, que eu não conhecia. As ciências humanas, naquele momento, gravitavam em torno da problemática estruturalista. Foram as duas grandes décadas do estruturalismo, 60 e 70, algo que se iniciou basicamente nos campos linguístico e antropológico, e percorreu em seguida outras disciplinas como a psicanálise e a filosofia. É importante lembrar que aquele era um curso de ciências sociais no qual a presença dos povos indígenas brasileiros era praticamente nula. Na imagem do Brasil daquela época, os povos indígenas não eram atores do presente, atores políticos ou antropológicos, eram povos do passado. Apareciam nas revistas coloridas da época, a *Manchete* e *O Cruzeiro*, em fotografias do Alto Xingu, pintados, muito bonitos, mas não tinham presença. E no curso não se falava em povos indígenas, apenas em campesinato, burguesia nacional, proletariado e classe média.

PERCURSO Com essa invisibilidade dos povos indígenas, como você se interessou por eles?

VIVEIROS DE CASTRO O meu contato com a ideia de povos indígenas se deu pela leitura da literatura brasileira do Modernismo, em particular a dos dois Andrades, Mário e Oswald, e a de seus descendentes, como Guimarães Rosa. Outro marco importante foram os cursos com Costa Lima, de introdução à obra do Lévi-Strauss, principalmente em torno da tetralogia *Mitológicas*, que estavam sendo publicadas. Ele foi uma espécie de mentor nesse período da graduação e tinha também um grupo de estudo com alguns alunos, entre os quais eu, na casa dele. Líamos os livros que ele ainda não tinha incluído nos cursos regulares. Durante três, quatro anos, fiz uma leitura muito intensa dos mitos indígenas americanos, principalmente brasileiros, que tinham enorme importância na análise da mitologia ameríndia de Lévi-Strauss.

A partir dessas leituras, descobri um modo de aproximação da mitologia ameríndia que nunca tinha visto em outro lugar. Tratava-se de levá-la a sério, não como uma crença, mas como uma forma de pensamento. Aquilo me conectava de alguma maneira com as minhas leituras de Mário e Oswald de Andrade. O Mário escreveu um livro em cima de um mito indígena, *Macunaíma*, e o Oswald escreveu sobre os índios, a partir da leitura de Montaigne e dos cronistas quinhentistas jesuítas e franceses sobre os Tupinambá da costa brasileira. Através de Lévi-Strauss descobri que ainda existiam índios no Brasil que estavam fora do paradigma das ciências humanas e que mereciam atenção. Estavam fora das discussões sobre identidade nacional, que obcecava as ciências sociais daquela época, e talvez até hoje. A discussão era sobre como fazer a revolução socialista e não se pensava que os índios pudessem ter algo a dizer a respeito.

No final dos anos 60, eu também conhecia várias pessoas que estavam envolvidas no movimento da esquerda clandestina, da luta armada, e tudo o que todos sabem. Tinha bastante simpatia e amizade por algumas delas, mas não uma adesão existencial profunda ao que estavam fazendo. Não era contra, de forma alguma. Eu simplesmente não tinha, podemos dizer, nem coragem, nem interesse. Talvez fosse a falta de interesse que me levasse a não ter coragem. Interesse no sentido de compromisso orgânico. Estava muito mais associado à vanguarda artística do que à vanguarda política. E havia um debate dentro da própria esquerda, entre "os hippies", interessados em um certo experimentalismo existencial, e aqueles que não tinham muitas dúvidas existenciais, cujas dúvidas eram essencialmente políticas, no sentido de quem é que vai tomar o poder e governar o Brasil.

PERCURSO Havia um preconceito da militância de esquerda em relação aos que eram da contracultura, considerados desbundados.

VIVEIROS DE CASTRO Exatamente. Todos eram de esquerda, era um momento de grande unanimidade, em que sabíamos de que lado estávamos. Todos contra a abominação que governava o país? e que voltou, está aí agora. Mas dentro dessa oposição havia posições existenciais diferentes. E a minha não coincidia com a dos meus amigos e colegas, que estavam na vanguarda política armada ou simplesmente mais atuante. Nesse contexto, a escolha por estudar os índios foi uma forma de fugir do Brasil. Uma retirada, uma anábase, para sair do Brasil por dentro. Quer dizer, descobri como sair do litoral onde nasci. Eu era completamente carioca, mas vivia em um universo insular, zona sul, classe média alta. Acho que o único lugar a que eu tinha ido fora do Estado do Rio de Janeiro, antes de ir para o Mato Grosso em 1975, tinha sido São Paulo. Então, foi pela leitura da análise mitológica de Lévi-Strauss que comecei a me interessar pela antropologia como disciplina e não ao contrário. Costa Lima me dissuadiu de fazer pós-graduação em letras porque achava que os cursos no Rio eram muito ruins. Não sei se era verdade ou se era o mau humor dele, sempre foi bastante mal-humorado. Ele indicou que eu fizesse antropologia no Museu Nacional, pois lá trabalhava um pessoal muito interessante. Nunca tinha ido ao Museu Nacional, vejamos só! Ficava em São Cristóvão, um bairro da zona norte, do outro lado do mundo, para mim. Devo ter ido quando era muito pequeno, mas não me lembrava. Não sabia sequer que a pós-graduação de antropologia do Museu Nacional era da UFRJ. Não me lembro muito bem daquela época. Tudo daquele tempo vem acompanhado de certa névoa psicofarmacológica que me nebulava um pouco o cérebro.

Prestei o exame e acabei indo fazer um mestrado em antropologia. Naquele momento, estava bastante envolvido em projetos do pessoal da vanguarda artística carioca. Era fotógrafo e fazia fotografia de cenas de filmes. Aquele foi o grande momento do desbunde, como se dizia. Tinha as Dunas do Barato, a Gal Costa, Caetano Veloso, Waly Salomão. Era uma cena extremamente animada e culturalmente muito interessante. E eu fazia parte desse grupo, mais como um observador. Não tenho nenhum talento artístico exceto um pouquinho na fotografia, e não tinha nenhuma vontade de me atirar de cabeça naquilo. Eu tinha esse lado acadêmico. Talvez, dessa

turma toda, era o único que estava na faculdade, fazendo pós-graduação. Minha ideia era fazer um projeto sobre a cultura das drogas, sobre o mundo da subcultura, da juventude artística vanguardista carioca daquele momento. Fui trabalhar com o Gilberto Velho, que era professor do Museu Nacional e estava fazendo a sua tese de doutorado sobre o mesmo tema, só que com uma geração dez anos mais velha, que tinha entrado no mundo sociocultural político em meados da década de 50 para 60, enquanto o meu grupo tinha entrado em meados da década de 60 para 70. Eram pessoas que tinham passado por outra formação, por Sartre, pelo existencialismo, mas que estavam também nesse mesmo ambiente da aristocracia burguesa, da zona sul carioca, com esse espírito de experimentalismo existencial.

Fui assistente na pesquisa do Gilberto Velho e no meio do trabalho me dei conta que não era aquilo que queria fazer. Cheguei à conclusão, bastante óbvia, de que se fosse para estudar antropologia, não fazia muito sentido estudar a mim mesmo. Foi aí que comecei a recuperar minha relação com a mitologia indígena, com o pensamento de Lévi-Strauss e com a antropologia como um todo. Havia, também, alguns professores, como Roberto Da Matta, que estavam trabalhando especificamente com a etnologia indígena. E uma professora de linguística, Charlotte Emmerich, resolveu passar o mês de julho na reserva do Parque Indígena do Alto Xingu. Ela convidou um grupo de estudantes para acompanhá-la e me candidatei. Foi então, pela primeira vez, que encontrei uma sociedade indígena, em julho de 1975. Nunca tinha saído da zona sul e, de repente, fui parar no meio de uma aldeia indígena no Brasil central. Nunca tinha visto o cerrado, nunca tinha visto aquele pessoal, com uma outra língua. Fiquei absolutamente maravilhado do ponto de vista sensorial, com os sons, as cores, os cheiros... e com as pessoas extremamente belas e simpáticas. Voltei e decidi fazer um mestrado sobre esse povo, que era o Yawalapiti, um dos povos do Alto Xingu.

PERCURSO Quanto tempo você passou no Xingu nesse primeiro momento?

VIVEIROS DE CASTRO Talvez vinte dias, digamos que foi mais uma viagem de turismo. Quando cheguei no Rio, mudei de orientador. Fui trabalhar com Roberto DaMatta e com um jovem professor americano, que estava chegando de Chicago e que tinha trabalhado no Alto Xingu, o Anthony Siegman, que depois ficou no Brasil 10, 15 anos. É meu amigo, foi meu orientador de doutorado. Passei então para a área de etnologia indígena e aí voltei para realmente fazer uma pesquisa de campo com os Yawalapiti, que resultou em meu mestrado. Foi uma pesquisa muito curta, três meses de campo. Fiquei muito amigo de um dos chefes da aldeia, o Aritana, que se tornou uma figura muito conhecida. A mulher dele tinha acabado de ter um filho, e ele estava em reclusão ritual, preso em casa, deitado em uma rede. Não tinha o que fazer e podia ficar conversando comigo. Para ele era uma distração e, para mim, foi ótimo porque pude passar três meses conversando com uma pessoa que não precisava sair o tempo todo para caçar, pescar.

PERCURSO E você conhecia a língua?

VIVEIROS DE CASTRO Não, não conhecia. O Aritana falava muito bem o português. Os povos do Xingu falavam bastante bem o português. Hoje, a imensa maioria deles é bilingue. Essa pesquisa foi mais um aquecimento intelectual para preparar a pesquisa de doutorado que fiz anos depois, com o Anthony Siegman. Nesse momento, final dos anos 70, várias coisas importantes estavam acontecendo, boa parte do pensamento de esquerda foi se deslocando na direção dos povos indígenas, por muitas razões. Primeiro, porque, de certa maneira, era o que estava menos exposto do ponto de vista da perseguição da ditadura. Os índios passaram a ser uma espécie de lugar onde se condensava boa parte da oposição brasileira e, dessa maneira, emergiram como atores políticos. Assim como o Museu Nacional também foi um lugar que servia de refúgio para intelectuais de esquerda que trabalhavam na área de ciências sociais com outros povos, com o campesinato, ou com a classe operária, como José Sérgio Leite Lopes, Otávio Velho, Moacir Palmeira. O Museu Nacional era um lugar menos visível, um lugar de ossos, fósseis, dinossauros. Era, porque pegou fogo. A pós-graduação de antropologia social ficava relativamente escondida em relação aos departamentos de ciências sociais das universidades. O departamento de antropologia do museu é um lugar bem *sui generis* porque lá é, e era, um museu de história natural com um departamento de humanas, o departamento de antropologia, dentro do qual tinha uma parte de antropologia biológica, com crânios, ossos etc. E o programa de pós-graduação em antropologia social tinha muito pouco a ver com a história natural e com o Museu Nacional enquanto tal, mas estava abrigado ali.

Houve também uma Comissão Parlamentar de Inquérito que extinguiu o antigo serviço de proteção aos índios, em 1967, por razões de escândalos e desmandos, atrocidades, corrupção etc. Criou-se então a Funai naquele mesmo ano. Ali estávamos começando supostamente uma outra etapa da política indigenista brasileira. Um pouco mais tarde, em 1975, 1977, 78, foi um momento em que o ministro da Justiça da ditadura?- na época a Funai era vinculada ao Ministério da Justiça, acho que ainda é; não sei se ela ainda existe ou não?- tinha lançado a ideia de fazer a emancipação dos índios, que estavam tecnicamente sob a tutela do Estado. Emancipação significava retirar a responsabilidade e o dever constitucional do Estado de dar assistência aos povos indígenas e, simplesmente, decretá-los cidadãos como quaisquer outros. Na verdade, o ministro da Justiça queria emancipar cerca de 80% da população indígena para liberar suas terras ao mercado fundiário capitalista. As terras eram da União, terras indígenas são da União, os índios são apenas usufrutuários exclusivos delas. Com a emancipação, os índios virariam camponeses pobres e poderiam ser tocados para fora sem grandes pruridos. E também se liberaria os índios como força de trabalho.

Essa proposta foi um escândalo, provocou uma reação inaudita da oposição brasileira. De repente, os índios apareceram como aqueles que estavam em perigo de acabar, acabar no sentido político e, portanto, logo acabariam no sentido físico da palavra. Houve uma enorme mobilização da sociedade contra o projeto de emancipação. Foi quando se criaram as comissões pró-índio, quando se juntaram Dom Paulo Arns, Darcy Ribeiro, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), que foi criado nessa época, e os antropólogos. Surgiram as primeiras ONGs em defesa dos povos

indígenas. E logo depois, senão ao mesmo tempo, começaram a surgir as primeiras organizações indígenas em defesa dos seus próprios direitos.

Esse movimento desembocou, dez anos depois, na Constituição de 1988, que dedica um capítulo específico aos povos indígenas, *Dos Direitos dos Índios*. Pela primeira vez, se reconheceu que os direitos dos índios eram permanentes, originários e imprescritíveis. Isso foi muito importante, mas esse capítulo da Constituição nunca foi regulamentado por razões políticas óbvias, a bancada ruralista e o diabo a quatro. A lei anterior, de 1973, e que ainda está em vigor, expressa bem a ideia que se tinha no Brasil, e que praticamente continua sendo a doutrina oficiosa do governo brasileiro, do agronegócio e da casta militar: a condição indígena seria uma condição temporária, provisória. Os índios estariam destinados a serem integrados e assimilados à população nacional. Há um certo paradoxo porque eles estavam inexoravelmente destinados no sentido da necessidade histórica, mas ao mesmo tempo era dever do Estado integrá-los e assimilá-los. Era como se o Estado não acreditasse muito no processo histórico e tivesse que ajudar a empurrar a história para que os índios fossem assimilados o mais rápido possível. A ideia da emancipação era essa: não vai ter mais índio no Brasil e o problema fica resolvido. Com a Constituição de 1988, o jogo mudou completamente, porque vários povos que não ousavam se dizer indígenas, que tinham sido obrigados a esconder a sua indianidade, a esquecer a sua língua, que tinham sido camuflados ou mimetizados em brasileiros pobres da população rural brasileira, começaram a reivindicar os seus direitos e a se reidentificar como indígenas. E esse processo explodiu no Brasil inteiro, especialmente no Nordeste, onde dezenas de povos indígenas conseguiram ser reidentificados como indígenas.

PERCURSO Você revelou uma outra maneira de pensar a relação entre natureza e cultura desenvolvendo o conceito de perspectivismo ameríndio.

VIVEIROS DE CASTRO Isso foi bem mais recente. Surgiu para mim em meados da década de 90. Eu já tinha 20 anos de trabalho com povos indígenas. Entre as pesquisas do mestrado e do doutorado, passei um tempo nas colinas do Alto Purus, no Acre, um tempo nos Yanomami, na serra dos Surucucus, em Roraima, mas por várias razões essas pesquisas não engrenaram. E, no doutorado, fiz uma pesquisa grande com os Araweté, um povo tupi-guarani do Médio Xingu, região próxima de Altamira, onde hoje está a Usina de Belo Monte. Era um povo que tinha pouco tempo de contato com os brancos, uns cinco anos. Eles eram monolíngues e, aos trancos e barrancos, aprendi a língua deles. Fiquei um ano ou um pouco mais. A pesquisa anterior, com os Yawalapiti, também já era sobre a cosmologia, sobre a concepção de mundo desses povos.

Os Araweté foram invadidos a partir da construção da Transamazônica, do projeto do governo militar de colonizar a Amazônia com gaúchos, dinheiro, minérios e estradas. Eles foram contatados em 1976, se não estou enganado. Tinham sofrido uma depopulação catastrófica pelas epidemias, que invariavelmente acompanham a anexação política dos povos indígenas pelo Estado brasileiro. Eu os encontrei em 1981. Eram 135 pessoas que moravam em uma aldeia só. Hoje eles têm cerca de 20 aldeias e são em torno de 700 pessoas.

PERCURSO Eles eram canibais?

VIVEIROS DE CASTRO Não! Eles não. Mas os espíritos celestes, centrais na arquitetura cosmológica deles, eram. Esse foi o gancho que utilizei para trabalhar com os Araweté. Os Tupi, os Tupinambá do século XVI, são classicamente vistos como exemplo do canibalismo ritual. Foram objetos de estudos, de Montaigne ao Florestan Fernandes. Comecei a ler o material sobre os Tupi por conta de ir trabalhar com os Araweté. E fazendo a pesquisa com eles, constatei que tinham uma doutrina escatológica do destino póstumo, em que as almas dos mortos são levadas ao céu e devoradas, tratadas como inimigos pelos *Mai'*, que são os espíritos celestes, os deuses celestes, se quiser, que são imortais, uma espécie de Araweté magnificados. *Mai'* é a forma linguística araweté para a palavra *Maira*, que existe em outros povos Tupi. Essas almas, devoradas, em seguida são refeitas. O corpo delas, espiritual, digamos assim, é refeito em um banho mágico da imortalidade, o que é um tema clássico das mitologias mundiais, e se transforma em um *Mai'* ele próprio. Ele, o morto. É um processo de divinização dos mortos mediado pelo canibalismo celeste. Eu interpretei esse canibalismo, que é um tema importante na cosmologia araweté, como uma transformação histórica do canibalismo real dos povos parentes deles. Os Araweté falavam uma língua próxima ao tupi falado no Rio de Janeiro, 500 anos antes. Tão próxima quanto o português é do latim. É possível aprender araweté usando a gramática tupi do Anchieta, assim como aprendemos português com uma gramática latina. Então, foi interpretando o canibalismo celeste araweté como uma espécie de transformação histórico-sociológica do canibalismo escatológico tupinambá que tentei fazer uma interpretação antropológica do canibalismo. Fiz uma releitura do material do canibalismo tupi. Os Araweté não eram canibais de forma alguma, mas havia uma importância simbólica e metafísica dos guerreiros que matavam o inimigo na guerra. Em geral, eles eram antes vítimas do que atacantes em relação aos outros povos da região. Mas também atacavam e matavam aqueles que os atacavam, os outros povos que viviam perto, Parakanã, Kayapós...

Também pesquisei sobre o xamanismo, que era muito importante. Através do xamã é que se tinha acesso às divindades celestes. Através dos cantos, da música, das canções xamânicas é que se sabia o que se passava no céu. Havia outro gênero de canções, as canções de guerra, que me chamaram atenção pelo regime muito bizarro de enunciação. Uma pessoa cantava e falava de um inimigo que está "me flechando", "o inimigo que me capturou", "me matou". Não entendia muito bem quem quem cantava era o matador, o guerreiro que tinha matado o inimigo. Havia um ritual complexo: ele entrava em reclusão, depois saía e cantava uma música inspirada pelo espírito do inimigo morto. Em seguida, essa música era repetida por toda a comunidade masculina da aldeia. Descobri que esse inimigo, na letra do canto: "o meu inimigo me flechou" etc. era a pessoa que estava cantando. Ou seja, o matador. Quem dizia "eu" era o morto e quem era o objeto, o predado, era o matador, que inclusive chegava, se não estou enganado, a se autonegar. Em geral, os povos indígenas têm uma grande resistência em dizer o próprio nome, por razões

complexas. Se autonear é um processo de se autoexteriorizar, o que não se deve fazer. Nome é uma coisa que se dá para os outros, porque se deve saber o nome. Se não sabe o nome do outro, é porque você não é parente, não é amigo. É inimigo. Mas, no canto, tinha justamente o inimigo nomeando o matador, que era o cantor. Havia uma espécie de inversão de ponto de vista em que o canto era cantado do ponto de vista do inimigo, mas cantado pelo matador, que era naquele momento o inimigo, porque ele que dizia "meu inimigo", que era ele próprio. O meu inimigo sou eu. Aí, eu pensei: "Isso é interessante!". Fiz uma análise do canibalismo tupinambá em torno dessa questão da inversão dos pontos de vista, mas ficou mais ou menos por isso. Digo que foi a análise de uma espécie de perspectivismo intra-humano.

PERCURSO Nós não pretendemos fazer aproximações apressadas, mas essa questão do eu e do outro, do eu e o inimigo, nos faz pensar na psicanálise, em que o outro em mim é como se fosse também um inimigo.

VIVEIROS DE CASTRO Claro! Eu estava ciente disso. Inclusive, a minha interpretação tinha um subtexto irônico, irônico não é bem a palavra, mas algo do tipo: "estou sabendo o que estou dizendo".

PERCURSO E você tem a psicanálise como um referencial?

VIVEIROS DE CASTRO Sim e não. Conhecia alguma coisa, sabia que essa discussão era imediatamente psicanalítica, mas evitava qualquer redução, até porque não tinha certeza de que se tratasse de uma extensão de algo já conhecido. E que tivesse também esse grau de centralidade institucional dentro de uma sociedade; no caso dos Araweté, aquele ritual era o centro da sociedade. Era o equivalente à nossa missa, à nossa parada militar ou algo do gênero. Os Araweté tinham essa maneira de descrever a relação deles com o mundo celeste, sempre na posição de como são vistos pelos deuses, eles me diziam: "para eles, nós somos como formigas" ou "eles nos chamam de pequenas tartarugas". O xamã cantava do ponto de vista dos *Mai*, dos espíritos celestes. Havia todo um processo de se pensar a partir do outro e tornar esse processo o centro do investimento cultural coletivo.

Antes, com os Yawalapiti, eu tinha trabalhado com a questão da centralidade da dimensão corporal, do processo de fabricação do corpo, em que várias das coisas que nós consideramos como pertencentes ao espírito, à mente, à cultura, para eles e para outros povos indígenas, ao contrário, são pensadas essencialmente como características que devem ser produzidas no corpo. Havia um forte investimento na modificação corporal em termos de decoração, pintura, tatuagem, perfurações, escarificações rituais? eles podiam se arranhar a ponto de sair sangue. Esse processo de inscrição no corpo chamou minha atenção, e eu precisava prestar atenção àquilo. Já no caso dos Araweté, fui na direção do problema do ponto de vista do inimigo. Anos depois, em 1994, 95, 96, uma colega e amiga, na época minha orientanda de doutorado, a Tânia Stolze Lima, trabalhava com o povo Yudjá, que é um povo de outra família,? tupi também, mas bem distante dos Araweté do ponto de vista linguístico. Em sua pesquisa apareceu um tema que ela elaborou muito bem e que eu já tinha encontrado aqui e ali, nos Yawalapiti. Nos Araweté eu via até a relação de inversão na perspectiva do canto de que falei. Mas a Tânia estava trabalhando sobre a relação entre os humanos e os animais. Como é que os humanos viam os animais na caçada e como é que os animais viam os humanos como aqueles que faziam uma guerra contra eles. Havia todo um processo de inversão de perspectivas entre os humanos e os animais.

Conversando com a Tânia, lembro dela me dizer que aquilo parecia uma espécie de relativismo radical em que cada espécie tinha um ponto de vista sobre o mundo. Eu falei: "Não. Isso não é um relativismo. Acho que é um perspectivismo, porque aí tem uma diferença importante." Começamos a pensar juntos e apareceu essa questão. Uma vez que você descobre isso, percebe que estava em todo lugar, escrito na literatura etnográfica das três Américas, mas ninguém tinha prestado muita atenção. Começamos a construir esse objeto conceitual, que chamamos de perspectivismo indígena e que consideramos uma dimensão fundamental das cosmologias ameríndias.

A velha antropologia colonial chamava de cosmologias animistas, isto é, aquelas que consideram que o sujeito humano não é o titular exclusivo da condição de sujeito. Em princípio, porque é uma questão que não tem um cânone fixo, toda e qualquer espécie natural, animal, vegetal, ou mesmo vários fenômenos astrológicos, astronômicos e meteorológicos, podem ser uma pessoa, isto é, possuir uma interioridade, possuir uma mente, e portanto, ser capaz de intenções, em geral, más intenções. Por isso o mundo é perigoso, as árvores, os animais, tudo tem ouvidos. Você tem que andar com muito cuidado, porque o universo é todo consciente. Havia a ideia do animismo básico dessas populações, de que o sujeito está disperso, disseminado no universo, mas havia algumas coisas adicionais que a caracterizavam. A cultura é uma propriedade universal, no sentido de que qualquer ponto da natureza experimenta o universo sob a forma da cultura, porque ele é um sujeito. Para nós, a distinção entre natureza e cultura é fundante do excepcionalismo ontológico da espécie humana, que seria a única espécie dotada de cultura. É a única espécie animal que, por saber que é um animal, não é um animal, o que é muito paradoxal. É uma espécie de trapaça metafísica que caracteriza esse antropocentrismo que afirma que o homem é um animal empírico e, ao mesmo tempo, é um animal transcendental. Antigamente diziam que tinha algo imortal. Agora eles chamam de cultura, trabalho, linguagem, lei... enfim, é uma obsessão em descobrir o que nos torna especiais, que me parece uma característica da metafísica ocidental, desde o seu começo. O que nos torna diferentes, algo que os outros não têm, o que nos torna excepcionais. Nós, digo, a espécie humana.

PERCURSO Como se fôssemos superiores...

VIVEIROS DE CASTRO Sim. Muitos entendem isso como maldição, mas, de qualquer forma, uma maldição que eleva. Fomos os escolhidos. Isso é o cristianismo puro e duro. Somos espírito e

corpo, somos separados de nós mesmos, portanto, temos uma cisão interna. Daí o meu interesse pela centralidade da corporalidade no Xingu. Do ponto de vista de uma sociedade como a nossa, há uma desvalorização metafísica do corpo em relação à mente, se localiza a cultura no espírito e o corpo vai para a natureza, digamos assim. Pelo corpo, todo mundo é igual a tudo, você é feito da mesma matéria que as estrelas, que os animais, as mesmas moléculas e os mesmos átomos. É o espírito que distingue não só uma espécie das demais espécies, como distingue uma cultura da outra, porque a cultura é uma espécie de alma coletiva e distingue cada indivíduo de todos os outros.

PERCURSO Isso seria o multiculturalismo?

VIVEIROS DE CASTRO Sim, a ideia de que cada cultura é um mundo em si mesmo, mas existe uma só natureza da qual todos os homens compartilham pelo seu aspecto corporal. Tem uma multiplicidade de culturas que distinguem cada sociedade, cada povo, cada época histórica, como se fosse um macroindivíduo e que é alguma coisa que particulariza essa natureza universal, que distingue, excepcionaliza aquele sujeito. Enfim, é um sujeito e um objeto. A natureza é o objeto, a cultura é o sujeito? - o sujeito é o coletivo e é o indivíduo também. Sabemos agora, pelo menos depois de Freud, que o sujeito não é senhor em sua própria casa, que o homem não é sujeito de si mesmo? - sujeito no sentido de "senhor de si mesmo"? -, e o que é mais interior é o que está mais fora dele. Não obstante, isso não está inscrito na constituição metafísica oficial do Ocidente moderno. É algo que aparece como uma mensagem perturbadora, problemática.

PERCURSO Mas aquilo que você identifica no pensamento ameríndio faz uma inversão nessa distinção entre natureza e cultura, que é feita na tradição ocidental.

VIVEIROS DE CASTRO Exato. A maneira que eu fiz, na verdade... vou usar uma palavra ruim porque tem um sentido pejorativo: foi uma caricatura, caricatura no sentido de que não é uma fotografia, é uma pintura, um retrato, onde você exagera certos traços e simplifica outros. Fiz um certo retrato das colônias indígenas, de uma forma em que os traços mais evidentes ficassem mais visíveis. Às vezes, uma caricatura é muito melhor do que uma fotografia para identificar o que é a essência de uma pessoa. Me lembro do Picasso quando fez um retrato da Gertrude Stein e ela disse: "mas eu não me pareço com isso". E ele respondeu: "Você não parece agora, mas vai parecer". É um pouco isso. Começamos a constituir esse objeto que chamei de caricatura, que é uma caracterização simplificada das culturas ameríndias, e que inverte deliberadamente as categorias que nós utilizamos para constituir a nossa vulgata metafísica. O que acontecia? Primeiro, o ponto de vista é algo que se desloca por todo o universo. Toda espécie animal, todo fenômeno pode ser colocado, pensado, na posição de sujeito. É o ponto de vista projetado pelo narrador humano, porque eu fiz pesquisa com gente, não com os animais. Mas daí não se segue que os índios tenham razão ou não. Na verdade, minha questão pode ser formulada da seguinte maneira: o problema central da antropologia, enquanto disciplina ocidental, é precisamente estabelecer as relações e fronteiras entre natureza e cultura. O que é universal, humano, o que é particular a cada cultura. O grande passo dado pela antropologia do século XIX foi chamado unidade psíquica da espécie. Todos os seres humanos são psiquicamente idênticos, no sentido de que todos pertencem à mesma espécie. Um antirracismo radical temperado pelo evolucionismo, no qual, em última análise, a espécie é dotada de unidade psíquica, que é garantida por uma *desunidade* radical entre uma espécie e as outras. Para eu admitir os outros povos não brancos como humanos, é preciso que eu separe esses outros povos dos macacos, dos leões, dos jacarés... É como se nós só conseguíssemos aceitar o outro se encontrássemos um "outro" outro que pudéssemos colocar realmente fora da cena. É o caso dos animais, dos outros seres vivos... Mas a questão de saber o que é universal, o que é comum a toda a espécie e o que é particular, é uma discussão clássica da antropologia. Natureza e cultura. Há aqueles que enfatizam o que é universal: a linguagem, a proibição do incesto, o trabalho, a lei. E há aqueles que, ao contrário, estão interessados no particular. Esses dois campos estão sempre meio juntos e há sempre uma discussão entre eles, entre duas atitudes e disposições afetivas. Os universalistas, interessados no que é comum à espécie humana, no que torna os humanos diferentes dos não humanos, e os particularistas, que estão interessados naquilo que torna os humanos diferentes uns dos outros. A discussão fica sempre em torno de uma espécie de jogo de pingue-pongue entre os chamados culturalistas e os chamados naturalistas.

A análise do perspectivismo ameríndio foi o resultado de uma decisão: em vez de ficar me perguntando o que é natureza, o que é cultura, o que é natural, o que é cultural, vamos perguntar isso aos índios. Se essa questão interessasse aos índios, se eu a colocasse nos meus termos e eles pudessem me responder de uma maneira que os meus colegas entendessem, o que eles diriam a respeito? O perspectivismo é a resposta a isso. Os índios iriam dizer o que é a distinção entre natureza e cultura do ponto de vista deles. A resposta indígena é uma inversão radical da nossa. Para nós, a natureza é corpo, e a cultura, espírito; a natureza é universal e a cultura é particular. O que se via no perspectivismo indígena era o contrário: todos os seres, nesse mundo animista, se veem como nós vemos a nós mesmos. Ou seja, eles utilizam as mesmas categorias (no sentido kantiano), os mesmos conceitos que os humanos utilizam. As onças possuem aldeias, casas, chefes, xamãs, parentes... aquilo que os humanos possuem, isto é, aquilo que o povo do narrador indígena possui.

PERCURSO Bebem cerveja...

VIVEIROS DE CASTRO Bebem cerveja. É como se todas as espécies tivessem um mesmo etograma, no sentido da etologia, o mesmo perfil que a cultura humana. Entretanto, o que elas chamam pelos termos que nós utilizamos para chamar o mundo e as coisas do mundo não corresponde de maneira alguma àquilo que nós utilizamos. Boa parte da mitologia indígena e de vários eventos que ocorrem no cotidiano indígena, em momentos excepcionais, envolvem esses equívocos, esses choques, quando você percebe que entrou em contato com uma subjetividade não humana e que tem alguma coisa errada nessa relação. Isso é um fenômeno que acontece

muito no mito: um sujeito se perde na mata, vai na aldeia das onças, que são na verdade pessoas? - porque as onças, para elas próprias, quando se olham no espelho, digamos assim, veem uma pessoa humana, antropomorfa, um corpo humano. Quando uma onça olha para outra, ela não vê aquele bicho que parece um gato grande, vê um homem ou uma mulher. Assim como nós, quando olhamos para nós, vemos um homem ou uma mulher.

Aqui você tem um pequeno problema, note bem: "Quem é que garante que a maneira como eu me vejo é diferente da maneira como as onças se veem, visto que elas se veem exatamente como eu me vejo?". Então, quando aquele sujeito chega na aldeia das onças, dos jacarés, ou dos tatus, dos bichos em geral, eles oferecem comida para ele ou alguma coisa do gênero. Mas o que eles chamam de peixe-frito, que é uma comida dos índios, ele olha e vê uma cuia cheia de sangue e vísceras humanas. E diz: "Isso aqui não é peixe!", respondem: "É sim, claro que é". Aí ele conclui que, se aquilo é peixe para aquelas pessoas, elas não são gente, não são humanos. São onças, porque quem come vísceras humanas e sangue são onças. Então eu estou na aldeia das onças e preciso ir embora rápido, antes que me peguem. A mitologia tem contos infundáveis a respeito dessas inversões de ponto de vista, e que sugerem o quê? Que você está em um mundo totalmente penetrado pela cultura; portanto, o mundo, de certa maneira, é monocultural, porque todo povo bebe cerveja, tem pajé, mora em casas, faz festas... casa com a prima, aquelas coisas do sistema de parentesco indígena. Por exemplo, você vai num lamaçal na beira do rio e diz: "as antas estão em uma grande casa cerimonial". Para elas, estão em uma casa cerimonial, porque gostam de mergulhar na lama para se refrescar e fazem aquela bagunça ali. É como os homens fazendo uma festa no pátio central da aldeia. Eles não estão dizendo que é como, estão dizendo que para a anta aquilo é uma casa cerimonial, porque todo lugar tem uma casa cerimonial. Aliás, nós também. Olha só a igreja. Aquilo ali é a casa cerimonial dos brancos. E assim vai.

Ficava a pergunta: "muito bem, se as onças se veem como gente, por que elas não veem exatamente como nós as coisas que nós vemos?" Elas vêm *como* nós, mas elas não veem *o que* nós vemos como aquilo que nós vemos. Uma das coisas que aparecem em várias etnografias é que as onças, por exemplo, nos veem como porcos-do-mato. Por quê? Porque o porco-do-mato é uma coisa que os homens matam e comem. As onças só nos comem e nos matam se nos veem como porcos-do-mato. Elas se vendo como humanos, nos veem como porcos. E os porcos nos veem como onças ou como espíritos canibais ou como inimigos. Isso sugeria que o que distingue as onças de nós é o corpo delas, o seu complexo de afetos e disposições. O corpo é uma espécie de roupa que você veste. Isso aparecia em várias etnografias. Quando os animais, por exemplo, estão no fundo da floresta e saem das nossas vistas, tiram aquela roupa animal e aparecem como humanos para si mesmos. Mas não é que essa roupa esconde apenas, é uma roupa que capacita, aqueles que a colocam, a ter certos comportamentos. Você só consegue fazer o que a onça faz, pular quatro metros de altura carregando uma anta na boca, mergulhar, matar um jacaré, enfim, as coisas que as onças fazem, porque o corpo dela permite isso. Então é comum o xamã, por exemplo, que vai visitar o mundo das onças ou o mundo das antas, vestir a roupa desses animais. Ele veste a roupa da onça, se transforma, e é capaz de assumir o ponto de vista da onça. Ou melhor, ele é capaz das ações de que as onças são capazes. Isso sugeria um mundo em que você tinha uma cultura comum, mas a natureza mudava. Era exatamente o contrário do nosso. Para nós, a ideia é que a cultura é uma espécie de óculos coloridos que você coloca e que, trocando a cor dos óculos, muda a cor do mundo. Mas o mundo que está lá fora é independente da cor dos seus óculos. Mais ou menos, porque ele é da cor desses óculos transparentes que os ocidentais têm... mas isso é outra questão. Os ocidentais acham que os únicos óculos que não têm cor são os óculos deles, os óculos científicos que não têm lentes ou as lentes são transparentes; enquanto os outros povos têm lentes azuis, verdes, amarelas. A nossa ideia é que a cultura é uma coisa que está entre o sujeito e uma natureza que é indiferente aos óculos que você utiliza.

O que aparecia no mundo indígena, com o perspectivismo, era um pouco o contrário. Os óculos eram sempre os mesmos, mas o que passava na frente do sujeito era completamente diferente, digamos assim. O sujeito via sempre a mesma coisa, e, se você mudasse o corpo que estava vendo, mudava aquilo ali. E isso sugeriu a ideia de multinaturalismo. Na verdade, chamar de multinaturalismo foi uma provocação. Quando escrevi isso, era uma época em que se falava muito de multiculturalismo. E a minha sensação sempre foi de que o multiculturalismo era uma tremenda hipocrisia teórica produzida pelos estados imperiais que aceitavam o "folclorezinho" das outras culturas, eles que definem o que é natureza. O multiculturalismo era a política da tolerância, e, como toda a tolerância, tem um limite muito bem [de]marcado. Você tolera certas coisas, mas não tolera outras. Você aceita como cultura, mas como a cultura deles. Se ela toca para valer em alguma coisa que é a da sua cultura, aí aquilo chama natureza, e naquilo não se pode mexer. Nós sabemos como isso funciona. Homem é homem, mulher é mulher, todo o absurdo da ideologia de gênero.

PERCURSO Na sua trajetória houve autores da psicanálise ou conceitos psicanalíticos que de alguma forma te acompanharam?

VIVEIROS DE CASTRO Não muito. Acho que o único psicanalista que li extensivamente durante a minha formação foi Freud. Tenho conhecimento de Lacan como o de um conhecido que vemos passar na rua, mas nunca cheguei a cumprimentá-lo, nem a tomar café com ele. Li outros psicanalistas, sobretudo franceses, e também Winnicott, que acho um autor curioso. A ideia de estágio transicional permite pensar algumas coisas do xamanismo, desse mundo onde sujeito e objeto se entendem.

Uma pergunta que me fiz *a posteriori*, do tipo "isso aqui se parece com aquilo", foi a de que os Araweté teriam uma teoria do inconsciente implícita. Por exemplo, você descobre que uma das causas da doença corporal, ou de doenças em geral, em vários povos indígenas, tem a ver com a pessoa ter um desejo que não foi satisfeito. Se ela está com fome, aí alguém passa com comida e não lhe oferece, aquilo faz a pessoa ficar doente. Os desejos não satisfeitos produzem espíritos maus que produzem doenças. Isso me pareceu que teria alguma coisa a ver. Outra ideia comum aos Araweté, e que tinha a ver com o espírito dos mortos, era que o espectro nunca está onde

you está. Quando você deixa um lugar, o seu espectro fica e, se você deixou alguma coisa com um desejo ligado ali, o seu espectro fica assombrando as pessoas. A assombração, essencialmente, é o desejo do morto ou do ausente que permaneceu ali.

PERCURSO Nós poderíamos pensar que existe algum tipo de mal-estar, como Freud teorizou, nas sociedades indígenas?

VIVEIROS DE CASTRO O mal-estar em que sentido?

PERCURSO Dos desejos não satisfeitos, das interdições, do que interfere na subjetividade, na felicidade ou infelicidade, na doença...

VIVEIROS DE CASTRO Uma das grandes mudanças que ocorreu na história da humanidade, e a psicanálise talvez seja o exemplo mais forte desse movimento, é a interiorização de tudo aquilo que antes estava no exterior. A ideia de que o que é fantasma está na sua cabeça. É claro que estou simplificando demais, caricaturando. A ideia de que o animismo é uma projeção narcísica, o narcisismo infantil. O sujeito vê tudo como ele é. Essa ideia da interiorização dos espectros, no sentido mais geral da palavra, o espírito dos animais, dos mortos, dos deuses, isso tudo é, na verdade, algo que está no sujeito, como um sonho. O sonho fala de você, não fala daquilo que você está sonhando. Nós sabemos que não é bem assim. Mas essa é a leitura que se faz desde antes de Freud, e que vem com o Iluminismo, com as ideias contra a superstição e a assombração. O mundo dos espíritos ou o dos deuses antigos desaparece porque ele foi interiorizado no sujeito. Depois você vai precisar ler Freud para mostrar que esse interior, na verdade, é a coisa mais exterior que existe. Mas isso envolve uma acrobacia intelectual e metafísica que não é completamente entendida por 90% das pessoas que leem essas coisas. Davi Kopenawa, xamã e pensador yanomami, tem aquela frase que eu acho genial por sua ironia, em que ele diz: "o problema dos brancos é que dormem muito, que nem nós, índios, mas eles só sonham com eles mesmos". Essa é uma frase complexa porque é verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Ela é verdadeira no sentido de que quando diz que os brancos só sonham com eles mesmos, quer dizer que eles só sonham com dinheiro, com mercadorias, com riqueza. Nós [índios] sonhamos com os animais, com a natureza, com os espíritos, com os bichos... E ele tem toda razão. Por outro lado, ele está invertendo a acusação de projeção, de narcisismo, para nós. Não é o primitivo que é narcisista porque projeta a si mesmo sobre o mundo. São vocês que são narcisistas e que quando sonham, só sonham sobre vocês. O que, em certo sentido, também é verdade. Quando você vai fazer a análise do sonho de um sujeito, você não está interessado em saber se aquele navio que ele viu era de ferro ou de madeira, e sim o que o navio representa para ele. Ou seja, o sujeito está sonhando com ele mesmo.

PERCURSO Sim, mas nós não poderíamos pensar que o sujeito sonha com aquilo que o rodeia, com as suas vivências, e se o índio está imerso na sociedade coletiva, na floresta, é com isso que ele vai sonhar?

VIVEIROS DE CASTRO Lógico, todo mundo só sonha com o seu mundo. Mas o que o Davi está dizendo é que todas as coisas com que os humanos sonham são coisas humanas e que nós, índios, sonhamos com coisas que não são humanas. Se isso é verdade? Não é verdade no sentido literal, mas é uma teoria antropológica dele que é equivalente à nossa teoria clássica da Antropologia e da Psicanálise Clássica, de que os índios só sonham consigo mesmos, porque eles projetam no mundo a sua autopercepção narcisista, que eles não conseguem distinguir do mundo.

PERCURSO O Krenak, no seu livro *A vida não é útil*, fala sobre a importância dos sonhos, da relevância do mundo onírico na vida cotidiana dos povos ameríndios.

VIVEIROS DE CASTRO Os povos indígenas, em geral, não pensam que o sonho e a realidade estão em continuidade ontológica total. Mas existe uma valorização epistemológica do sonho que envolve toda uma cultura, no sentido de um cultivo, um exercício do que nós poderíamos chamar de onirismo especulativo, que é muito importante no mundo indígena. Existe uma indução de estados de tipo onírico, mas não só onírico, podem ser estados alterados da consciência por drogas. Uma das grandes especialidades dos povos ameríndios, em geral, é a utilização de psicofármacos. Talvez seja a região do planeta onde o número de drogas psicodélicas foi mais desenvolvido, tanto na Amazônia quanto no México e nos Estados Unidos. Metade das drogas que nós utilizamos foram inventadas pelos índios, desde o tabaco até o peiote, a mescalina, o ayahuasca. Existe um forte investimento cultural desses povos na indução de estados alterados de consciência, sejam eles oníricos, farmacológicos, ou utilizando outros métodos de transe, tipo danças. Enfim, todos esses métodos clássicos de produção de estados corporais que induzem estados de percepção alterados. O sonho é naturalmente o mais comum, porque todo mundo tem acesso a ele, tem direito a ele. Acho que existe uma certa técnica para induzir o sonho e eles têm o costume de contar os sonhos todo dia de manhã. Também tem os sonhos acordados.

PERCURSO O que é esse contar o sonho? É no seu grupo, é na coletividade?

VIVEIROS DE CASTRO Depende do grupo, normalmente você conta na família. Existem muitas teorias diferentes a respeito de o que significa contar o sonho. Às vezes você conta para que o sonho não aconteça. Às vezes, para que ele aconteça. Há simbolismos oníricos que são o contrário do nosso simbolismo clássico. Se você sonha com uma relação sexual significa que vai ter uma caçada favorável, e não o contrário como nós tenderíamos a imaginar. Normalmente, todo o imaginário sexual que aparece nos sonhos é interpretado como exprimindo algum tipo de possibilidade futura. Em geral, os sonhos não são premonitórios no sentido de que aquilo vai acontecer, eles expõem o que pode acontecer. No sonho, você se move num mundo que é o mundo real, mas não exatamente esse mundo é uma espécie de dimensão verdadeira desse mundo. Por exemplo, no sonho, as onças ou os mortos falam com você. Aquilo não é menos

verdadeiro do que o que você vê aqui, mas também não é o mesmo tipo da verdade perceptiva da vigília. É alguma coisa que indica linhas de força, possibilidades, virtualidades do mundo atual das quais você tem que estar consciente para conduzir a sua ação. É uma coisa muito básica. Se você sonha que alguma coisa ruim vai acontecer durante o dia, você vai pisar mais leve no mundo, digamos assim. Ainda que você não acredite em absolutamente nada desse ponto de vista, e estou falando de nós, ainda que você ache que o sonho é pura expressão do seu desejo inconsciente, de quando era bebê. Mesmo assim, você vai pisar um pouco mais delicadamente, porque ninguém é bobo. E como ninguém é bobo as pessoas levam seus sonhos a sério de várias maneiras.

PERCURSO Kopenawa diz que os xamãs sonham sonhos verdadeiros, que seriam sonhos diferentes dos outros, e em determinados rituais usam drogas que só são permitidas a eles.

VIVEIROS DE CASTRO Exato. Nem toda a sociedade indígena utiliza drogas psicodélicas. Os Yanomami, no caso do Kopenawa, utilizam. Os xamãs utilizam de maneira sistemática e muito intensa, o que envolve um treinamento. O xamã é alguém que fez uma carreira.

PERCURSO Qualquer um pode fazer essa carreira?

VIVEIROS DE CASTRO Poder pode, mas nem todo mundo quer. Nem todo mundo tem a força para segurar, porque é uma coisa dura, pesada. Tem uma frase interessante de um etnógrafo, sobre um outro povo indígena, distante dos Yanomami, que diz que "todo mundo que sonha é um pouco xamã", o que significaria que o xamã é aquele que, de certa maneira, sonha o tempo todo. É o contrário: se todo mundo que sonha é um pouco xamã, entenda-se, todo mundo que sonha tem acesso a essa dimensão incorporal normalmente invisível do mundo. Mas o xamã não é um humano comum. A palavra "xamã" é a mesma palavra usada para "espírito", em várias línguas indígenas. Daí a ênfase de Kopenawa dizer: "não é todo mundo que pode tomar essas coisas. Não é todo mundo que pode ser xamã". Dizer que todo mundo que sonha é um pouco xamã seria como dizer que todo mundo pode correr, mas nem todo mundo é atleta. O xamã seria um atleta dos sonhos, um atleta onírico; é a pessoa capaz de desenvolver essa capacidade a ponto de utilizá-la ativamente. Ele não é sonhado. Ele sonha, ele crê, pensa, age como se o sonho fosse uma atividade. Ele não é passivo, controla o sonho, controla pelas drogas, pela ascese, pelo exercício físico, pelo jejum. É muito comum entrar em privação sensorial para poder atingir essa dimensão. O que você tem no mundo indígena é um outro registro do sonho. Freud em certo sentido resgatou isso com a *Interpretação dos Sonhos*, em outro contexto, claro, mas vejam que é um pouco a mesma coisa. O sonho é algo seríssimo, colocado no centro, só que é um outro tipo de centro. Mas é o mesmo deslocamento.

PERCURSO Freud funda a psicanálise com a teoria dos sonhos, a função do sonho no mundo psíquico é central.

VIVEIROS DE CASTRO Exato. O que é interessante no caso dos indígenas é que eles produziram uma tecnologia, que é a psicofarmacologia deles, para manipular os sonhos e os estados alterados de percepção, de consciência. Eles têm uma tecnologia específica para isso, o que nós talvez tenhamos deslocado para o cinema, para a internet. Uma das expressões que os índios do Acre usavam, de maneira jocosa, para falar do ayahuasca, era: "esse aqui é o cinema de índio". Eu entendi como o cinema sendo o ayahuasca de branco, a nossa droga. É a alucinação empacotada, servida *prêt-à-porter* pelo capitalismo. E eles têm toda razão.

Então, existem tecnologias de interferência espiritual, tecnologia da imagem, do sonho que interferem na percepção. E imagine o que significaria para todas essas teorias de psicologia cognitiva pensar isso em um povo que utiliza sistematicamente drogas psicofarmacológicas, extremamente potentes, durante a vida toda. Que tipo de experiência essas pessoas têm do mundo? Não tem como comparar um estado *default*, um estado basal da psique como é a nossa, com o de uma pessoa que está treinada há 30 anos tomando um modificador neurológico potente como ayahuasca. Essas coisas precisam ser levadas em consideração. Uma coisa é você sonhar em casa, outra, é sonhar depois de ter cheirado o yakoãna, aqueles produtos que os índios tomam para ver coisas que nós não vemos.

PERCURSO Esse ver, esse sonhar, é um tipo de conhecimento que passa pela subjetivação do objeto, digamos assim?

VIVEIROS DE CASTRO Sim, o sonhar é um tipo de conhecimento. É a validação de que o mundo está carregado de intencionalidades. Algo com o que acho que a psicanálise não discordaria, se isso for dito de outra maneira. Mas sonhar é a validação para o sujeito sonhador de que o mundo está cheio de boas e más intenções, sobretudo más intenções, e que você tem que andar com muito cuidado porque o desejo do outro é um perigo.

PERCURSO Você faz uma distinção entre o processo de conhecimento da ciência ocidental, que depende da objetivação do objeto, e o conhecimento do xamã, que subjetiva o objeto. E, nesse sentido, você diz que a psicanálise estaria no limite entre essas duas formas de conhecimento. Como você pensa esse caso limite da psicanálise? Ela também buscaria esse ideal ocidental de objetivação da subjetividade?

VIVEIROS DE CASTRO É a ideia de que aquilo que nós chamamos de "Isso", eles chamam de "Eles". E eu acho que eles têm razão, porque o Id são eles. Nós sabemos disso. O universo causal indígena é o que chamamos de paranoia. O mundo inteiro está cheio de subjetividades que te olham? - o que faz com que, por exemplo, não haja nenhuma morte natural. As mortes, em geral, são causadas por feitiçaria de outrem, pelo desejo de outrem. Isso significa que todas as relações que se estabelecem com o Universo são relações políticas, semelhantes às que nós estabelecemos com outros seres humanos.

Quando você está se relacionando com outro ser humano, está interessado essencialmente nas intenções do outro. Está calculando, pensando a partir do que o outro está pensando, está na intencionalidade de segunda ordem. Você tem uma teoria da mente, supõe que o outro te olha, ou seja, a nossa maneira de interpretar o comportamento de outros humanos é a subjetivação geral. Você trata o outro como sujeito e não como um corpo inerte. Se estiver operando o sujeito, vai tratá-lo como animal, no sentido meramente corporal. E quando interpreta as ações políticas das pessoas, o faz em termos do tipo de intenção que está por trás daquela ação.

A tendência da nossa ciência moderna pós-cartesiana é ter como ideal epistemológico a possibilidade das ações humanas serem reduzidas a meros estados físicos de partículas materiais, de neurônios. Falo do ideal de 99% da metafísica científica contemporânea: a redução de todas as razões às causas, de todos os motivos a estados energéticos, de uma rede material, o cérebro, os genes. A ideia é que conhecer significa dessubjetivar. Nós já dessubjetivamos os astros, os animais. O que não conseguimos ainda é dessubjetivar completamente os humanos. Mas com o tempo vamos conseguir... A ponto, inclusive, de simular mecanicamente o ser humano em uma inteligência artificial. Será que os computadores terão inconsciente?

A impressão que tenho é que, se numa leitura assim popular da psicanálise, o inconsciente é o nosso lado animal, as pulsões etc., eu diria que, para os índios, o inconsciente dos animais é humano, porque eles são humanos por baixo da roupa animal. Assim como nós somos animais debaixo da nossa roupa humana: nos vestimos para esconder o nosso lado animal e colocamos uma roupa cultural para esconder nossas pulsões assassinas e mortíferas. Queremos matar todo mundo, mas temos que disfarçar. Talvez nos animais seja o contrário, talvez o inconsciente deles seja humano. Eles têm uma roupa animal, mas a sua verdadeira essência, que procuram reprimir e que, talvez, nem saibam que tenham, é o lado humano.

PERCURSO Como a destrutividade humana se apresenta nessa existência paranoica?

VIVEIROS DE CASTRO De várias maneiras. Falei, por exemplo, da ideia de que não há morte natural, pois toda morte é causada por alguém. Em várias sociedades indígenas, a feitiçaria é uma teoria muito importante e é equivalente ao que nós poderíamos chamar de uma teoria paranoica, na medida em que se entende que uma pessoa foi atingida fisicamente pela intenção de outrem. Essa teoria paranoica tem várias vantagens. Se você não a vê como psicopatologização do sujeito, mas como forma de vida, e que, portanto, possui limites institucionais, se tem uma situação de um ganho de felicidade enorme porque não há culpa. Há uma exteriorização da culpa. Nós, ao contrário, temos uma interiorização da paranoia: "a culpa é minha". Eu sou o meu pior perseguidor.

Há um mundo no qual tem um estímulo institucional geral para colocar, poderíamos dizer, a culpa nos outros. Convenhamos que é uma qualidade de vida melhor. Se vivemos em um mundo em que isso não está institucionalizado, passamos mal e vamos sofrer. Mas no mundo em que está institucionalizado, o contrário é que é patológico, de certa maneira. Nós temos culpa o tempo todo, vivemos no mundo da culpa. Talvez existam mundos que sejam organizados por aquilo que chamamos de paranoia, mas que funcionam bem dentro de certas molduras institucionais. Eu sempre achei que é muito melhor colocar a culpa nos outros. Alguém duvida?

PERCURSO Isso tem a ver com a maneira com que os indígenas lidam com a morte, uma vez que eles têm medo do morto e não da morte?

VIVEIROS DE CASTRO Exato. Curt Nimuendajú, um etnólogo alemão famoso, escreveu, em 1914, que os Guarani não têm medo da morte, mas têm muito medo dos mortos. O que é interessante porque isso também aumenta a qualidade de vida psicológica. Eles sabem tão bem quanto nós que vão morrer, mas não têm medo de morrer, têm medo das pessoas que morreram, porque o morto é, de certa maneira, um desertor. Freud também falou disso. A raiva do outro é bastante comum em muitas sociedades ameríndias: o morto é um traidor, trocou de lado, passou a ser inimigo. Ele é perigoso porque é mortífero, puxa o vivo para junto dele, que é a melancolia. Quanto mais parente, pior o morto, porque te puxa. E quanto mais recente a morte, mais se tem que trabalhar o luto. É um trabalho institucional altamente recomendável em muitas sociedades, que envolve o apagamento dos traços do morto. Os Yanomami são um exemplo clássico. Eles apagam o nome do morto, queimam seus objetos, porque é difícil esquecer o morto. Dizer o nome do morto é ressuscitá-lo, um perigo, é um ser canibal que quer te levar para junto dele. Resumindo, essa máquina funerária pretende cancelar a existência do morto, que virou um inimigo da sociedade. Mais uma vez temos aí o que chamei de paranoia, que é uma palavra ruim para se usar, mas o não ter medo da morte está ligado a essa ideia de que a culpa não é o pilar da subjetivação nessa sociedade. Não se é responsável pela própria morte, como nós somos pela nossa. A morte deles vem de fora.

PERCURSO Nessa linha, como é o culto aos ancestrais nessas sociedades?

VIVEIROS DE CASTRO Aí temos diferenças muito importantes. As sociedades indígenas mais amazônicas, como os Yanomami, os Tupinambá, não têm a figura do ancestral, tal como encontramos na China, em Roma ou na África, os ancestrais totêmicos, que controlam e governam e aos quais se prestam cultos. Veja que há uma diferença enorme entre o morto que governa o vivo e aquele que deve ser mandado embora porque é inimigo. Isso pode estar ligado aos mortos recentes versus os mortos antigos. Pode se ligar também a economias mortuárias diferentes, uma das quais tem a figura do ancestral, que é uma espécie de super-humano, e outra em que o morto vira menos que o humano. Um dos eufemismos para o morrer, em algumas sociedades amazônicas, é: "ele virou um animal". Não se diz: "ele morreu". É como nós dizemos: "ele descansou", uma metáfora reveladora... porque a vida dá um trabalho danado.

Para os indígenas, os mortos viram animais, ou seja, são outros tipos de humano. Quando dizem que os animais são humanos, estão dizendo que os animais são humanos para eles [os animais], não para nós [os índios]. A onça é gente para as onças, ela não é gente para mim. Isso é muito

importante. Se alguém começar a ver o mundo como as onças veem é porque está doente ou virou uma onça, um animal canibal perigoso para os seus parentes. A menos que seja um xamã, pois o xamã é um sujeito andrógino do ponto de vista da espécie. Mas se o homem comum vê o mundo como um animal vê, isto é, se vê os animais como gente, é porque está virando um animal. Se olhamos para os urubus e começamos a ver pessoas, e não pássaros-pretos, é porque a nossa alma foi capturada pelo urubu, estamos virando um urubu, um não humano. E essa pessoa tem que ser morta pelos seus parentes porque pode se tornar um espírito... um canibal, um necrófago.

PERCURSO Como os povos indígenas lidaram com os sucessivos massacres, genocídios, durante a colonização e na história recente? Isso é transmitido de alguma maneira, há uma elaboração do que nós chamaríamos de trauma coletivo?

VIVEIROS DE CASTRO Não sei se sei responder. É claro que eles têm uma memória e a transmitem. O fato de que esquecem os mortos não quer dizer que esqueçam um morticínio. Não quer dizer que eles não possam falar: "a minha mãe foi assassinada aqui pelo fazendeiro tal". Eles sabem, lembram e falam. Estamos falando de outro tipo de registro. O que não sei dizer é se eles têm uma teoria da história, no sentido de uma explicação global, cósmica para o genocídio. Não sei dizer, inclusive, se eles têm a mesma história. Os Awareté tinham cinco anos de contato quando estive com eles, e tinham perdido 50% da população em seis meses. Os brancos os encontraram quando eles apareceram na beira do rio Xingu porque estavam passando fome, fugindo do ataque de outros inimigos. A Funai mandou sertanistas para deslocá-los para uma região longe do grande rio e os contaminou com o vírus da gripe, por incompetência misturada com a maneira como em geral se tratam os índios: não se dá muita importância se morrem... E morreram mais de 80 pessoas. Umas se contaminaram na beira do rio, outras morreram durante a caminhada de 15, 20 dias. Foram os Awareté que me contaram que pais e mães mataram seus bebês porque não podiam mais carregá-los e para que o bebê não morresse aos poucos no chão. Gente matando os pais, matando as mães, para que não sofressem mais do que o necessário. Eles lembravam perfeitamente. E eu sempre me perguntava se não tinham ódio de mim como um representante dos brancos. Aparentemente não, não é bem assim que funcionam as coisas. Pelo menos naquele contexto, com aqueles índios ali comigo, naquele momento. Varia muito de grupo para grupo.

Hoje, os Yanomami estão no pico da curva de um genocídio deliberado por omissão do governo, que está estimulando a presença de garimpeiros que matam essa população direta ou indiretamente, à bala, por epidemia ou por destruição do ambiente. O Davi Kopenawa está fazendo a teoria do porquê os brancos são genocidas. Quando ele fala: "os brancos só sonham consigo mesmos", está falando que os brancos são genocidas. É a mesma coisa em outro registro. Há várias maneiras deles interpretarem os genocídios seculares que vêm sofrendo. Mas eles não têm, até agora, nada semelhante a um desejo de reparação.

PERCURSO Ou de vingança?

VIVEIROS DE CASTRO Ou de vingança global, coletiva, étnica. Isso acho que não é o caso.

PERCURSO Como você vê esse momento em que diferentes etnias estão se unindo contra o Estado?

VIVEIROS DE CASTRO Esse é um dos paradoxos. O Estado brasileiro é o principal inimigo estrutural do modo de ser indígena e, ao mesmo tempo, é a única garantia que eles têm de defesa contra a sociedade brasileira, contra os garimpeiros, os agronegociantes, os fazendeiros, os capitalistas e assim por diante. O Estado é o único aliado jurídico porque tem o monopólio do exercício do direito. É ele que pode decretar a emancipação dos índios, dizer que não tem mais nada a ver com os índios, deixá-los morrerem; e é aquele que pode garantir a presença de uma Polícia Federal para proteger os índios da invasão das suas terras. Esse é o primeiro paradoxo.

O segundo é que os índios que se constituem sempre com o que nós chamamos de paranoia, que é aquela paranoia salutar de dizer: "os outros são outros... cada macaco no seu galho". Agora, de certa maneira, são obrigados a se unirem, a construir essa coisa que não existia, que são os povos indígenas. Tem uma frase de um Baré, povo da região de Manaus, que conta um sonho em que um ancestral falou para ele: "nós não éramos índios até o dia que os brancos chegaram aqui". Um índio de outra tribo falou para uma colega minha: "Nós não sabíamos que éramos índios. Vocês é que disseram". "Nós não sabíamos que nós, os Araweté, os Bororo, os Kaiapó, os Tupinambá, os Krenak éramos tudo a mesma coisa. Ao contrário, achávamos justamente que o que caracterizava o Araweté era não ser Krenak, não ser Kaiapó, Tupinambá...".

PERCURSO E os do outro grupo eram considerados inimigos, e também como não humanos? Ou só como inimigos?

VIVEIROS DE CASTRO Essa diferença entre o inimigo e o não humano não tem muito sentido entre os ameríndios. O conceito deles de inimigo não é o nosso. Um fato, acho que aconteceu na Primeira Guerra Mundial, na Europa, é o dos soldados não conseguirem atirar nos inimigos. Eles atiravam por cima. Tinha que se criar uma desumanização do inimigo suficiente para que os soldados pudessem matá-los. Isso nós vimos direto na Segunda Guerra, tanto do lado dos alemães contra os judeus quanto do lado dos americanos. Você vê como os japoneses eram representados na iconografia americana, como macacos, amarelos, repugnantes. Aliás, o tratamento dos inimigos alemães e dos inimigos japoneses, pelos americanos, foi muito diferente, porque os alemães são iguaizinhos aos americanos. E os japoneses foram postos em campo de concentração, e tudo o mais... No caso indígena, a relação entre inimigo e não humano também existe, mas a questão é que o inimigo é um não humano, mas é gente. Nimuendajú dizia que os Guarani achavam que os Kaingáng, que é outro povo, eram onças. "Eles parecem gente, mas não são gente". O que significa que os Kaingáng são monstros canibais. Mas as onças são gente... para

elas. Você tem aí um regime diferente do nosso, em que a desumanização é de um outro tipo. Para nós, os inimigos são não humanos, nós desumanizamos. Os índios não humanizam, os inimigos não são humanos... o que é outra coisa. Era muito comum, entre povos indígenas, entrar numa aldeia, matar várias pessoas, pegar as crianças do grupo e criá-las junto com eles, porque aquelas crianças são gente, você consegue humanizá-las. Inclusive é um dos grandes objetivos de guerras indígenas, a captura de gente, de crianças ou de mulheres, que eram incorporadas à sociedade. É difícil imaginar isso em uma situação alemães-judeus, por exemplo. Você não tem essa ideia do extermínio do outro por ser o outro. Ao contrário, a ideia é capturar o outro, trazer para dentro. É uma predação diferente. Entre exterminar uma população inteira e capturar as crianças daquela população, o estado de espírito é outro. Em ambos existe violência, em ambos existe vingança, mas com uma grande diferença. Aliás, a cultura indígena é muito marcada pela teoria da vingança, que é completamente diferente do mero desprezo e ódio pelo outro, o outro como verme, como coisa daninha que deve ser extirpada. A vingança é um modo tradicional, arqui-humano, de você se articular com a alteridade e, justamente, expurgar a culpa. A vingança é, digamos, a paranoia em ato.

PERCURSO E como é a teoria da vingança?

VIVEIROS DE CASTRO A vingança é um modo fundamental da justiça indígena. Como não se tem um órgão transcendente que cuide de você, a vingança é a resposta. Todo mundo sabe o que é vingança. Todo mundo se vinga. Nós estamos falando de um sistema no qual a vingança é o modo institucional da sociedade, com a característica de ser um ato pessoal. Para nós, a vingança é impessoal. O Estado se vinga por você e finge que não é vingança, que a pena de morte e a prisão são para proteger a população. Mas nós sabemos que não é assim. A punição é uma vingança. Mas por que o Estado se vingaria de algo que é feito a mim? "Quem deu a ele o direito de fazer isso?". Estou pensando como índio, "sou eu que tenho que me vingar" ou "é a minha família que tem que se vingar". E, às vezes, a vingança envolve coisas interessantíssimas. Em alguns sistemas indígenas, se o inimigo ataca e mata um parente seu, você tem o direito de matar alguém da família dele ou de pegar uma pessoa da família dele e colocar na sua, como substituta. Ou seja, eu posso pegar um filho do assassino e criar como meu filho, porque ele matou o meu filho. Não é uma coisa de: "então eu vou matar o filho dele...". Eu posso matar o filho dele, mas pode ser o contrário. Depende da sociedade, depende da situação.

PERCURSO Você poderia nos falar sobre o conceito de afinidade potencial e como ele se articula com as relações de parentesco?

VIVEIROS DE CASTRO Isso tem a ver com a metafísica do parentesco indígena, com o que é manter uma relação social. E aí tem várias maneiras de abordar. Nós tendemos a pensar o mundo das relações sociais como sendo um mundo que vai de dentro para fora, do centro para a periferia. Eu no meio, meus irmãos, meus primos, meus vizinhos, meus conterrâneos e assim por diante. Quanto mais longe de mim, mais a relação vai se degenerando do ponto de vista da sua qualidade. Quanto mais diferente alguém é de mim, menos parente, menos humano, menos relacional ele é comigo. É a definição de amigo de Aristóteles: "amigo é um outro eu", começa comigo. Ou seja, um amigo é um outro eu, ele não é um eu outro. No mundo indígena é como se fosse o contrário, é de fora para dentro. Você, na verdade, é um caso particular do outro e não o outro um caso particular do eu. Para nós, o outro é um tipo de eu, um eu de segundo grau, de segunda classe. Ele é um humano, mas é menos humano que eu. O eu é a forma príncipes, a forma privilegiada, e a alteridade é um processo de decaimento do outro. No mundo indígena é o contrário, se vem da alteridade para dentro. A figura fundamental nesse mundo é a que faz a relação entre o interno e o externo, o eu e o outro, que é o afim. Um exemplo que sempre dou é um equívoco que aconteceu em torno do título de um disco do Milton Nascimento. Ele foi à Amazônia, ficou muito encantado com o povo indígena do Acre, e resolveu dar ao seu disco o nome de uma palavra que os índios usavam para falar com ele: Txai. E me convidaram para escrever a contracapa desse disco e explicar que "Txai" queria dizer "irmão", porque para nós todos os homens são irmãos... Falei que não dava para chamar de irmão, porque Txai é exatamente o contrário de "irmão", Txai quer dizer "cunhado". E o cara falou: "eu não posso chamar o disco de 'cunhado'". Eu concordei, em português cunhado não quer dizer nada, não tem consistência sociológica.

PERCURSO Cunhado não é da família.

VIVEIROS DE CASTRO "Cunhado não é parente, Brizola para presidente", no tempo do Jango Goulart era isso. Mas na sociedade indígena se dá o oposto: não se chama de irmão alguém que não é nada para você, para torná-la uma pessoa com quem se tem uma relação. Você chama de cunhado. Qual a diferença entre os dois? O que é irmão para nós? Irmãos são duas pessoas que têm uma mesma relação com um terceiro, que é o pai e a mãe, os pais, uma espécie de figura transcendente que identifica os dois. O que é um cunhado, em geral, e no mundo indígena, em particular? O cunhado é aquele que está ligado a mim por uma terceira pessoa que tem uma relação diferente comigo e com ele, porque ela é minha irmã e é mulher dele ou, vice-versa, ela é minha mulher e irmã dele. Isto é, os cunhados estão ligados por aquilo que os distingue. Eles têm relações diferentes com a mesma pessoa. Os dois irmãos têm relação igual com uma pessoa diferente. São duas maneiras de conceber a relação: uma pela diferença, outra pela semelhança. No mundo indígena, o modelo da relação é pela diferença. Se tem um sujeito que eu não sei do que chamar, eu o chamo de "cunhado", enquanto aqui nós chamamos de "meu irmão".

PERCURSO Isso que seria afinidade potencial?

VIVEIROS DE CASTRO Afinidade potencial é a ideia de que o outro é tornado humano na medida em que ele pode ser um cunhado, é um afim, é alguém que está ligado a você por uma relação de diferença em que eu entrego algo para ele. É o dom. Eu dou uma irmã, um irmão para ele e

ele vai ter que me dar alguma coisa parecida de volta. É a troca. Eu abro mão da minha irmã, e preciso da irmã de alguém para casar. É a teoria da proibição do incesto que está fundada na figura arquetípica da sororidade e não tanto na de mãe e filho. Não é esse o eixo mítico que marca a teoria do Lévi-Strauss, mas o de que eu abro mão de uma mulher do grupo, para usar o ponto de vista masculino que ele usa, e recebo uma mulher de outro grupo, para o meu grupo, o que torna os dois grupos aliados matrimoniais. A relação de cunhado é uma espécie de modelo do laço político nas sociedades ameríndias. Enquanto para nós é a fraternidade, que, de resto, é desrespeitada, como para eles o cunhadês também o é. Estou falando de modelo. A relação de cunhado é uma relação entre dois homens por uma mulher ou duas mulheres por um homem, em que você tem uma diferença de gênero e uma diferença de relação com esse outro gênero, fraternidade ou conjugalidade. E, ao mesmo tempo, a palavra Tupinambá para "inimigo" é a mesma palavra para "cunhado", mas etimologicamente as palavras não são sinônimas. Quer dizer simplesmente "aquele que está diante de mim que é o meu contrário". O inimigo é chamado de contrário. Um cunhado é o seu contrário. Aquele que está diante de você, não ao seu lado como irmão. O esquematismo é completamente diferente.

A palavra "afim", ou "afinidade" no sentido conjugal, matrimonial, vem da expressão latina *adfinitas*, *adfinis*, que significava as pessoas que tinham propriedades uma grudada na outra com uma cerca no meio, que eram fronteiras... a minha propriedade faz fronteira com a propriedade dele. Então, o afim é aquele que faz fronteira comigo, está defronte, diante de mim. É outra maneira de conceber o laço social. Afinidade potencial é o contrário indígena da nossa fraternidade potencial, que é o nosso modelo do "todos os homens são irmãos". Modelo essencialmente cristão: somos todos irmãos em Cristo. Basicamente, a afinidade potencial é uma certa margem da relação fundada na diferença como modo de ligação e não como modo de exclusão.

PERCURSO A psicanálise tem sido bastante questionada ultimamente enquanto saber colonizado em relação à questão de gênero, etnias, cor... Nesse sentido, que questionamentos o perspectivismo ameríndio ou a antropologia indígena colocam para a psicanálise e que poderiam contribuir para o alargamento do seu saber e da sua prática?

VIVEIROS DE CASTRO Eu não me arrisco a responder, por várias razões. Bom, primeiro não sei se a psicanálise tem conserto. Segundo, não sei se ela tem que ser consertada. Então, a resposta seria as duas coisas ao mesmo tempo: nem tem conserto, nem precisa consertar. Agora, é certo que quanto mais os psicanalistas tiverem consciência, e acho que eles sempre tiveram, mas se cada vez mais [considerarem] que a psicanálise é produto de uma história específica do Ocidente, e toda pretensão à cientificidade precisa ser relativizada, tanto quanto qualquer outra disciplina científica, ou até mais, porque se trata de como você administra a subjetividade. E isso está num terreno onde a inventividade cultural é imensa, em que, a determinação pelas instituições historicamente dadas, em cada sociedade, é enorme. A questão da história da paranoia que estávamos falando, da morte ... tudo isso. O que não quer dizer que não se encontre pontes. Eu posso imaginar o que seria o inconsciente para os Araweté. E pode ser que isso funcione muito bem, por exemplo, em uma eventual clínica de um eventual araweté. Pode ser que o caminho para acessar o inconsciente do sujeito seja esse, do desejo, dos espíritos, da morte que ronda... Por outro lado, certamente o que eu teria a brigar com a psicanálise é a teoria do narcisismo primitivo, que acho fundamentalmente equivocada. Não se pode ler *Totem e Tabu* como se fosse realmente mais do que um mito. Mas nós sabemos que, no fundo, Freud acreditava que aquilo não era um mito. Pode não ser a verdade real, mas é a verdade histórica, no sentido transcendental, mas a ideia do narcisismo infantil, do narcisismo primitivo... que junta os traços da vida mental dos psicóticos, dos neuróticos, dos primitivos, das crianças... isso sim, está fundado, evidentemente, em uma história do colonialismo. Não tem outro jeito de pensar. Estamos falando de um pensamento produzido no auge do imperialismo europeu, em 1914, quando a Europa estava às vésperas de decair. Não dá para achar que o Kopenawa está apenas atualizando uma estrutura psíquica arcaica. Esse é um ponto que não é negociável!


[voltar ao topo](#)
[voltar ao sumário](#)


Percurso é uma revista semestral de psicanálise, editada em São Paulo pelo Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae desde 1988.

Sociedade Civil Percurso
Tel: (11) 3081-4851
✉ assinepercurso@uol.com.br

© Copyright 2011
Todos os direitos reservados