

O Pensamento Ameríndio – Eduardo Viveiros de Castro

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: É uma oportunidade importante para mim poder falar um pouco sobre o meu trabalho, em particular, sobre o pensamento dos povos indígenas brasileiros para uma audiência de não especialistas. Até porque eu posso me repetir e falar coisas que eu já falei um milhão de vezes. Só os três ou quatro especialistas que estão aqui na plateia que vão poder morrer de tédio – terão direito de morrer de tédio. Os outros vão ouvir coisas que talvez nunca tenham ouvido antes, o que é sempre mais tranquilizador para o palestrante.

O que eu queria fazer aqui? A minha intenção é apresentar para vocês, da maneira mais sinótica, a mais sintética possível, certas características do pensamento indígena americano. E eu uso a palavra "americano" no sentido próprio, isto é, dos povos nativos das Américas. Algumas das características que aqui – algumas delas – podem ser interessantes. Chamar atenção para elas na medida em que contrastam facilmente, mais facilmente, com certas características fundamentais da nossa – que a gente poderia chamar – vulgata cosmológica, nossa cosmologia popular da tradição filosófica ocidental.

E quando eu falo "cosmologia", portanto, é bom lembrar, dado onde eu estou, eu vou falar "cosmologia" no sentido quase que etimológico, no sentido genérico de concepções sobre a ordem do universo, de qualquer natureza que sejam, das quais a cosmologia física é uma versão tardia, recente. É de uma preocupação que esteve desde sempre consubstancial à humanidade, a saber: onde estamos? Essa é a questão. E de que é feito esse lugar onde estamos? Qual o tamanho? E para onde vamos? Essa questão preocupou todas as sociedades humanas. Talvez preocupe até sociedades não humanas, quem sabe. Essa é uma das coisas sobre as quais eu vou falar. E o que eu queria apresentar um pouco são as ideias indígenas a respeito, digamos, da cosmologia; ideias cosmológicas indígenas.

Minha especialidade são os povos indígenas da Amazônia, Amazônia brasileira. Mas o que eu vou dizer aqui se aplica, em larga medida, a toda a tradição cultural, milenar, multimilenar, dos povos que migraram – com certeza da Ásia, e talvez outros lugares – para o continente americano há, no mínimo, 50.000 anos, talvez mais. Ninguém sabe; há uma briga, recua cada mês um pouco mais a data. Os arqueólogos adoram recuar datas, mas hoje, 50.000 é aceitável. E esses povos estão há 50.000 anos aqui e possuem um fundo cultural comum, de origem provavelmente asiática, siberiana. Essa é a via migratória mais aceita. E essa tradição comum deu origem a um conjunto de ideias, narrativas, práticas, que são largamente compartilhadas do Alasca à Terra do Fogo. Com diferenças importantes, mas eu quero me concentrar hoje mais nas semelhanças, que, por sua vez, permitem que a gente se concentre nas diferenças com as nossas próprias concepções cosmológicas.

Então, esse contraste é um contraste até certo ponto artificial, no sentido de que eu estou escolhendo aspectos das tradições culturais ameríndias que contrastam mais facilmente conosco. Como se eu estivesse corando uma lâmina de laboratório que ressalta certas coisas, mas outras coisas desaparecem naquele grau ou naquela escuridão daquele recorte. E esses aspectos que eu vou utilizar, que porque contrastam mais facilmente, não significa que sejam os aspectos mais fundamentais dessas concepções, até porque a gente não sabe exatamente o que é um aspecto mais ou menos fundamental. De qualquer maneira, são aqueles que mais chamam a atenção de alguém vindo de uma outra tradição

intelectual, como a nossa, enfim, greco-judaico-cristã, greco-médio-oriental, etc., e com dois mil, três mil anos de um determinado tipo de trajetória intelectual.

Uma coisa que talvez para vocês não precise explicar, mas para os especialistas, ao contrário, é preciso explicar ou justificar, é a expressão "pensamento ameríndio".

Normalmente, quando se fala "pensamento ameríndio", os antropólogos falam: "Mas existe uma coisa como pensamento ameríndio?" Ser índio, afinal de contas... "Pensamento" é uma coisa que envolve uma tradição letrada ou transmissões formais, escolas, disciplinas, etc. E os índios? Talvez representassem mais algo como "cognição" do que "pensamento", digamos assim. Como se houvesse uma cognição... Todo mundo tem cognição, porque, enfim, é como se os índios fossem uma espécie de... Conteúdos cognitivos indígenas correspondem a uma espécie de metabolismo basal da cognição humana. E que já, digamos, a filosofia grega, ao contrário, esta inova em relação a isso, acrescenta-se em relação a isso, é algo que se superpõe, é suplementar a isso. Como se os índios estivessem mais perto da natureza humana, enquanto que, digamos, o Kant, o Leibniz, o Einstein estão muito mais longe. Para você perfurar para chegar até a natureza humana, você tem que perfurar várias camadas de tradição intelectual, enquanto que os índios é como se estivessem pertinho disso. Eu posso garantir que é uma ilusão de ótica produzida precisamente pelo fato de que nós estamos cá e eles lá. E que se nós tivéssemos os meios técnicos, arqueológicos, históricos e a sensibilidade cultural adequada, nós talvez víssemos que lá também a distância, digamos assim, em que você precisa escavar para pegar a "natureza humana" é tão profunda quanto aqui. Ou talvez não haja nenhuma aqui. Essa é uma questão a discutir, precisamente hoje uma das questões a discutir.

Então eu acho que existe um pensamento. É preciso separar a noção de "pensamento" da noção de tradição letrada, doutrinal, quase que teológica, que corresponde para nós a essa ideia de um pensamento como uma escola de pensamento. Não existem – até existem, provavelmente, escolas, ou houve escolas de pensamento indígena nas tradições indígenas letradas, no México, no Peru, sem dúvida. Mas estou me referindo a outra coisa. Estou me referindo a um determinado conjunto de pressuposições muito fundamentais sobre a natureza da realidade, que não são ensinadas, digamos assim, mas que estão, de alguma maneira, imanentes a um conjunto de práticas, a um conjunto de narrativas, como os mitos indígenas, a um conjunto de práticas, como as práticas dos especialistas em conhecimento indígenas, que são os xamãs ou pajés, e outros especialistas desse tipo. E são esses pressupostos fundamentais; é sobre eles que eu queria falar aqui.

Bom, talvez a gente pudesse começar falando um pouco sobre os nossos pressupostos fundamentais. E a primeira coisa que talvez a gente possa usar como contraste é precisamente o fato de que nós entendemos que cosmologia é algo que só inclui os humanos de uma maneira muito... ou como sujeitos de conhecimento – são aqueles que articulam um discurso sobre o cosmos – ou só uma parte do cosmos, mas uma parte especial. A ideia, em suma, é de que os humanos, os seres humanos, a humanidade, têm um estatuto duplo na nossa própria cosmologia. De um lado, nós somos animais como os outros, temos uma soma, somos compostos da mesma matéria, do mesmo tipo de partículas. A mesma química, mesmo carbono, enfim, somos feitos de poeira de estrelas. Somos parte de um determinado contínuo, de um grande contínuo energético-material que atravessa o universo. Mas, nós temos alguma coisa a mais. Nós temos uma qualidade suplementar que nos distingue do restante dos existentes, ou da "criação", como se dizia

antigamente. Essa suplementaridade é um pouco ambígua, porque hoje, enfim, ninguém mais fala em "alma" assim, exceto se é religioso. Mas falamos em coisas parecidas com alma, herdeiras, sucessoras, herdeiras modernas da noção de alma, como cultura, linguagem, política, o simbólico – coisas que só o homem tem, a humanidade.

Essa ideia de que os humanos são animais como os outros, mas em algum lugar eles têm alguma coisa a mais que os outros animais. Coisa que pode ser explicada pela evolução, pela teoria da evolução. Não é preciso recorrer a Deus, à criação especial, nada disso. Mas, não obstante, nós mantemos de alguma maneira – talvez de maneira mais prática do que teórica, talvez de maneira mais pressuposicional do que efetivamente proposicional – mas nós mantemos que os humanos são animais com algo a mais. Nós temos algo que nos distingue dos demais seres, enfim, da criação. Ou seja, há uma descontinuidade qualitativa interna aos humanos, entre duas dimensões, que nós, antropólogos, costumamos chamar de natureza e cultura. Os humanos compartilham com o restante da realidade o fato de estarem na natureza, mas não compartilham com nenhuma outra parte da realidade o fato de estarem também na cultura.

Hoje já se começa a admitir no clube certos primatas, além de nós mesmos. É uma discussão se os chimpanzés também não têm talvez... E quantos instrumentos eles usam? Quantos você vai precisar usar para ser admitido no Clube da Cultura? São quatro, cinco? Precisa falar? Enfim, é uma discussão que está em curso, mas claramente a questão é sempre tomada do ponto de vista humano. Os humanos têm algo que os torna especiais. Sabemos, por exemplo, que essa característica especial é bem marcada, por exemplo, no fato de que, embora a gente saiba que a diferença entre um *Homo sapiens* e um *Pan troglodytes*, um chimpanzé comum, seja pequena do ponto de vista biológico – e que é muito menor, por exemplo, que a diferença que separa o chimpanzé de um réptil, de um inseto, de uma ave. E que, do ponto de vista, portanto, da natureza, se você tiver que escolher, digamos assim, na hora de passar a linha, você vai botar o chimpanzé do lado do *Homo sapiens* e o papagaio, o jacaré, ou seja o que for, do outro lado, em outro gênero, outro filo, outra família, ou seja o que for.

Do ponto de vista jurídico, por exemplo, quando nós estamos pensando agora não mais em termos de natureza, mas em termos de cultura, ao contrário, o chimpanzé fica muito parecido com o cachorro, o jacaré, ou a mosca, e muito diferente do humano. Por exemplo, você dificilmente será condenado à prisão perpétua por ter matado um chimpanzé. O chimpanzé não é consciente, em suma. Do ponto de vista cultural, um chimpanzé é um animal. É mais parecido com outros animais e mais diferente dos humanos. Enquanto que, do ponto de vista biológico ou natural, o chimpanzé é muito mais parecido com o humano. O que mostra que você tem uma espécie de duas escalas de valores: uma que coloca o homem em continuidade com o resto da natureza – a diferença entre o homem e os outros animais é de grau – e outra na qual a diferença entre os humanos e o resto dos viventes é de natureza e não de grau. Nós temos algo a mais, precisamente.

Isso é o que a gente poderia chamar de antropocentrismo, que é um dogma fundamental na tradição ocidental: a ideia de que o homem, de alguma maneira, está no centro do universo. Se não está mais no centro, como estava antes da criação – porque ele tinha uma criação especial, porque ele era um ser, só ele tinha uma alma divina, etc. – ele continua no centro da criação, na medida em que ele é o centro cognitivo da criação, porque é ele que articula

o conhecimento sobre o universo. Só o homem conhece o universo e, portanto, de alguma maneira... Bom, enfim, esse é o Kant, é a Revolução Copernicana do Kant. De que, em suma, o universo é o universo tal como o homem o conhece, segundo as suas categorias. O objeto é constituído pelo... O universo, o objeto gira em torno do sujeito. Ainda que o sujeito não esteja mais no centro da criação, ele é ele próprio criador. É o famoso entendimento legislador kantiano. O sujeito não é mais criatura especial, mas, sob certo ponto de vista, até foi promovido: passou a ser criador de mundos, constituidor cognitivo de mundos.

Essa é a primeira diferença importante que você percebe quando você passa para os mundos ameríndios. Nos mundos ameríndios, a espécie humana não é uma espécie à parte. Não é uma espécie diferente das demais, exceto no sentido em que todas as espécies são diferentes entre si. Ao contrário, a espécie humana é a mais parecida de todas com as outras, na medida em que o fundo, o substrato universal dos seres vivos é humano, é humanoide, é antropomorfo. Ou seja, se nós somos antropocêntricos, os índios, pode-se dizer que eles são antropomorfos, entenda-se. Eles concebem toda forma de existência animada – toda forma de existência, na verdade, todo tipo de ser – como possuindo uma dimensão normalmente invisível, em condições normais, uma dimensão humana.

Para fazer o contraste de maneira mais nítida, podemos dizer assim: nós entendemos que o que há de comum entre os homens e os animais é a animalidade dos homens. Do ponto de vista indígena, o que há de comum entre os homens e os animais é a humanidade dos animais. Ou seja, o fato de que, no começo dos tempos, na origem dos tempos, todos os seres eram, na verdade, de tipo humano. Os mitos descrevem um mundo em que os seres que povoam os mitos – que podem ser os futuros animais, os futuros acidentes geográficos, plantas, objetos – todos eles manifestam capacidades de consciência, de volição e de intencionalidade semelhantes às que os seres humanos manifestam hoje. E o que os mitos contam, essencialmente, é a história de como essas capacidades foram, ou passaram para um estado latente, ou foram perdidas; e os homens, ao contrário, são aqueles que se mantiveram como os seres da origem. Ou seja, os humanos são aqueles que ficaram iguais, não aqueles que evoluíram, mudaram, se distinguiram do resto da criação por alguma mutação especial. Ao contrário, quem sofreu mutações, quem mudou foram os animais.

Em outras palavras, o fundo comum, o substrato comum do universo, o fundo, digamos assim, a radiação cósmica de fundo desse universo é, na verdade, humanoide, é humana. E a ideia que você encontra frequentemente na etnografia, dita de maneira simples – seja porque os índios, para simplificar, porque o antropólogo geralmente não fala a língua deles, seja porque os brancos são meio crianças, eles sabem, eles têm que explicar de um jeito que você entenda – eles dizem: "Antigamente, todos os animais eram gente. Os animais são pessoas, os animais são gente, as plantas têm alma, etc." Interpreta-se como uma crença ingênuas, etc. O que eles estão dizendo, a rigor, é isso: a ideia de que o fundo das coisas é humano e que os animais de hoje possuem uma dimensão invisível, digamos assim, humana, que era inteiramente visível, transparente, no tempo mítico. E o mito conta a história de como é que essa transparência foi perdida e os animais se especiaram. Os mitos são essencialmente histórias de especiação, como de resto, a nossa própria história natural. Mas especiação no sentido amplo, não só a especiação das espécies vivas, mas também a especiação dos diferentes tipos de objetos, a diferenciação desse contínuo

primordial, que era um contínuo essencialmente de tipo humano. É como se você tivesse uma... É uma... Em vez de você ter uma... "Big Bang" no sentido de ter alguma densidade infinita de matéria, você vai ter uma espécie de densidade infinita de humanidade, que explode e vai decaindo. E os animais vão assumindo formas corporais não humanas, mas que por trás dela, se você prestar bastante atenção, você vai encontrar o fundo humano ali.

Então é um pouco... O contraste com a nossa concepção é bem claro aí, né? Nós imaginamos que nós também temos um fundo animal que está escondido, né, pelas roupas, literalmente, né? Como se fosse uma coisa que está por cima. E que se você arranhar um pouquinho, o passado animal bestial do homem, logo, pum, pula na frente. Nós sabemos que o verniz da civilização é muito fino, aquelas coisas todas que nós imaginamos. Mas eles acham a mesma coisa, só que é o contrário. Se você cavar um bocadinho nos animais, você vai encontrar o ser humano, o humano que está escondido, que está em estado latente ali dentro. E que você consegue acessar em condições especiais: no sonho, em doenças, no transe, pelo uso de drogas alucinógenas e várias outras técnicas de conhecimento – no sentido de técnicas cognitivas, técnicas epistemológicas também – de acesso a essa dimensão não visível, normalmente não visível, da realidade. E essa comparação conosco – a ideia de que nós somos animais por baixo de uma roupa social, que é a nossa cultura, nossos costumes (o sentido "costumes" tem esse duplo sentido: é a roupa e os hábitos, as leis) – é uma ideia boa de usar, porque os índios também dizem exatamente isso, só que, ao contrário. Os animais... a roupa, o corpo dos animais é só uma roupa, eles dizem, é como uma roupa. Quando eles estão sozinhos, longe das nossas vistas, lá nos lugares onde eles moram, eles tiram essa roupa animal e revelam-se a si mesmos como humanos.

Ou seja, os animais têm uma percepção de si. Toda espécie animal vê-se a si mesma, percebe-se – o modo da percepção é: percebe-se como humano. Um animal, toda espécie, vê os seus congêneres como humanos. Esse é, digamos, um ponto frequentemente afirmado pelos índios: de que quando eles dizem que os animais são gente, eles estão querendo, na verdade, dizer não que eles são exatamente como nós, mas de que eles se percebem exatamente como nós nos percebemos. O que, de imediato, coloca, como vocês podem já inferir, uma certa inquietação, porque se eles se percebem exatamente como nós nos percebemos, o que significa, então, que como nós nos percebemos pode ser que não seja como nós sejamos. Os animais se percebem de um jeito que não é o jeito que a gente percebe eles. Portanto, pode ser que o modo como nós nos percebemos também não esteja garantido, não seja totalmente transparente.

De fato, isso é um ponto ao qual nós vamos rapidamente chegar, que é o que eu chamei de perspectivismo ameríndio, que é uma torção, uma consequência especial tirada pelos povos ameríndios – mas não só por eles, por outras populações do planeta também, na Nova Guiné, na Sibéria, na Malásia e em outros lugares. E que é uma consequência especial desse pressuposto fundamental, primordial, que é a ideia de que o fundo comum do Ser é a humanidade. A humanidade é o modo *default* de existência. Todas as coisas são humanas, ou eram humanas, e continuam humanas por baixo da sua aparência não humana de hoje. Ou, como se diz, todos os seres têm uma alma, uma dimensão invisível, que é de tipo humano, ou todos os seres se percebem como humanos quando se veem, etc. Essa ideia é a ideia que foi classicamente chamada de animismo pela antropologia clássica desde o final do século XIX. O Tylor, que é um dos fundadores da antropologia, cunhou esse termo

"animismo" para definir esse tipo de atitude que consiste em imputar a todos os seres do Universo uma alma, uma consciência, uma volição, uma intencionalidade – enfim, as palavras mudam conforme a época – mas uma capacidade de agência e de comunicação semelhante àquela que define os homens, o mundo intra-humano atual.

E normalmente se interpreta – se interpretou classicamente – esse animismo como uma... O Freud tem vários trabalhos importantes sobre isso... como uma expressão do caráter infantil, narcísico, da mentalidade dita "primitiva", em que o homem só consegue ver a si mesmo em toda parte; em que, em suma, o homem acha que o mundo é como ele. Ele não tem o princípio de realidade ainda, a ficha não caiu, ele não percebeu que ele está sozinho no universo. Ao contrário, ele acha que o universo inteiro é humanoide, é humano, e, portanto, é como se o homem vivesse uma espécie de paraíso intelectual, até que as duras lições da ciência e da experiência mostraram que o homem, a Terra não estava no centro do Sistema Solar, o homem não estava no centro da criação – pelas coisas todas que a gente sabe. E aprendemos que estamos sozinhos, completamente sozinhos no universo. Não nos conformamos com isso, continuamos mandando raios para ver se alguém responde e tal, e ver se chimpanzé tem cultura. Mas, de qualquer maneira, achamos que nós estamos sozinhos, entenda-se, somos especiais, mesmo que seja para pior.

O animismo consiste, de fato, nessa ideia de que a subjetividade, a condição de pessoa, a condição de sujeito, não é, de forma alguma, privilégio exclusivo de uma espécie. Mas, ao contrário, é a coisa mais bem distribuída do mundo. Descartes dizia que era o bom senso que era a coisa que todo mundo... Nunca ninguém se queixou da falta de bom senso, deve ser a coisa melhor, mais bem distribuída no mundo, porque as pessoas falam mal de si mesmas em vários aspectos, mas ninguém diz que não tem bom senso. Então, deve ser, de fato, a coisa que todo mundo tem e está satisfeito com o que tem. Os índios dizem que a coisa mais bem distribuída no mundo, ao contrário – enfim, diferentemente – é a condição de sujeito, a condição de ser gente. Notem que isso é a interpretação ocidental paternalista, digamos, que diz: "Veja só, isso é uma típica atitude infantil, porque é como a criança que fica achando que o bichinho de brinquedo fala com ela, ou coisa parecida." Na verdade, é possível interpretar isso de uma maneira radicalmente inversa. E é essa a interpretação que eu sugiro. A diferença consiste em simplesmente fazer ver, ou pedir que se veja, sugerir, que num universo em que tudo é humano, então a espécie humana não tem nada de especial. Se todas as coisas são gente, todas as espécies são igualmente dotadas dessas capacidades que nos tornam especiais, então os seres humanos não têm nada de que se vangloriar, de que se distinguir ou que se lamentar de estarem sozinhos, ou de serem os reis da criação, ou seja o que for. Mas, ao contrário, a espécie humana é uma entre outras. Todas elas são cortadas, talhadas no mesmo molde. Todas elas dotadas de uma dimensão natural, corporal, e de uma dimensão espiritual, invisível, imaterial, etc. Enquanto que nós, ao contrário, entendemos que nada é humano exceto nós, portanto, nós estamos no centro, de alguma forma. Mesmo que seja para pior, mesmo que esse centro seja o centro de uma prisão, uma prisão comunicativa – não temos ninguém com quem falar – continuamos no centro, mesmo que seja de uma prisão. Isso é o antropocentrismo, que é, digamos, uma atitude fundamental da cosmologia, nesse sentido geral ocidental, enquanto que o antropomorfismo seria a atitude muito mais comum nos mundos ameríndios.

Isso significa dizer também, uma outra maneira de formular esse contraste, é dizer que na vulgata, digamos, epistêmica ocidental, na ciência popular ocidental, no modo como a

tradição ocidental moderna, a partir do século XVII, sobretudo, vai se instituir, nós entendemos que o mundo é composto de objetos. E que, entre esses objetos, há um objeto específico que, além de ser um objeto, é um sujeito. São os humanos, a espécie humana, o *Homo sapiens*. Ou seja, o sujeito é um caso particular do objeto. E o único termo possível de uma relação de conhecimento realmente adequada é o objeto. Só se conhecem objetos. A forma do outro, daquilo que se conhece, é o objeto. Por isso, nós falamos em objetividade. Ou seja, o conhecimento é objetivo. A subjetividade é algo que, por definição, escapa ao conhecimento. Tanto assim que, quando se trata de conhecer a subjetividade, é preciso objetivá-la. É preciso todo um aparelho, um aparato epistemológico para objetivar essa subjetividade, ser capaz de vê-la como uma coisa, como um "Isso" (para usar a célebre palavra freudiana). Você só se conhece quando você se conhece de fora. O modo privilegiado do conhecimento é o conhecimento de algo que está fora do sujeito e colocado como objeto para esse sujeito. Que, enquanto cognoscente, é uma espécie de entidade transcendental, que pode, inclusive, se ver a si mesmo como objeto. Mas, ao se ver como objeto, ele se divide em dois: tem a parte que conhece, que é sempre sujeito, e a parte que é conhecida, que essa pode ser objetivada. E a ideia é de que o conhecimento humano progride à medida em que você é capaz de estender a noção de objeto, a "objetividade", digamos, do mundo, a províncias mais e mais amplas.

Então, digamos, antigamente os índios pensavam que tudo era sujeito. Isso, graças ao progresso do conhecimento, etc., foi se restringindo esse atributo. Hoje, sobramos nós e olhe lá, se nós conseguirmos... Se a ciência conseguir realmente ir até o fundo, vai descobrir que isso que nós chamamos de consciência, etc., não passa de uma série de estados energéticos de uma rede neural que, enfim, não tem nenhuma... Isso é exaustivamente descritível na linguagem da termodinâmica, da física, enfim, e de que a consciência é só uma simplificação, é uma espécie de estenografia que você utiliza para falar de, na verdade, algo que é apenas um sistema físico muito complicado, mas que é sempre um sistema físico. Ou seja, a ideia de que o modelo do conhecimento é esse, digamos, o ideal da objetividade. Muito bem, não tenho nada contra isso, diga-se de passagem. Eu sou grande admirador da física, da objetividade e da ideia de conseguir deduzir a consciência de processos físico-químicos produzidos em algum lugar – talvez em mais de um lugar ao mesmo tempo, seja uma coisa distribuída, etc. Mas, enfim, esse é um mundo em que a forma do outro, digamos, do conhecimento, é...

O mundo indígena é um mundo movido por um outro ideal epistemológico, digamos assim. É um ideal no qual o paradigma do conhecimento consiste em conceber todo objeto como um sujeito em potência. E o conhecimento ideal é aquele que é capaz de determinar no objeto o seu... a sua parte subjetiva. Isto é, a questão é "quem?". Digamos assim, é como se o... Digamos, se o modelo do conhecimento ocidental é, vamos chamar assim, a atitude física – eu falo da física clássica, digamos, século XVII. O modelo do conhecimento indígena é, digamos, a ciência política. O seu é o Maquiavel, digamos assim, não é o Newton, mas é Maquiavel. Isto é, a questão é: se aconteceu, é porque alguém o desejou. Você tem que descobrir a intenção que jaz no... Ou seja, toda causa é uma razão. Como transformar as causas em razões? Enquanto que, para nós, ao contrário, o nosso ideal é transformar as razões em causas. Mostrar que o que nós entendemos como razões não passam, na verdade, de causas, isto é, de processos inteiramente racionais, nesse sentido de sem racionalidade intrínseca.

Então, o modelo de conhecimento indígena é um modelo no qual a forma do outro é a pessoa e não a coisa. Ou seja, o objeto é um caso particular do sujeito, e não o contrário. E o conhecimento consiste em ser capaz de subjetivar o objeto ao máximo. Aquilo que eu não consigo subjetivar, isto é, aquilo que eu não consigo determinar como resultado da ação de um ente, de uma entidade semelhante aos humanos, é uma espécie de resíduo irracional que eu não consigo explicar. Exatamente como para nós, aquilo que eu não consigo reduzir às leis da termodinâmica é algo que, enfim, não tem importância, não dá para explicar. Não vou ficar explicando eleição com mecânica quântica, porque não dá, é muito complicado para chegar do Maluf. E as renormalizações vão ser um pouco complicadas, mas a gente acha que, no fundo dá, mas por enquanto não dá. É muito complicado. E você imagina exatamente o contrário no caso do mundo indígena. Um processo que não é subjetivável não é simplesmente interessante. Ele não é cognitivamente interessante. Os processos interessantes são aqueles processos nos quais eu sou capaz de encontrar uma ordem de razões, uma ordem de motivações. Eu sou capaz de encontrar o dedo humano. Bom, é difícil, visto que a humanidade está precisamente em toda parte. Ou melhor, é por isso que a humanidade está precisamente em toda parte, porque o modo de conhecimento é esse de... Digamos, é o ideal da subjetividade, não o ideal da objetividade. Cada um tem seus ganhos e suas perdas. Não se trata aqui de compará-los. Esse tipo de ideal de conhecimento bloqueia uma série de conquistas possíveis ou de direções possíveis da história humana, mas, em compensação, abre outras que nós temos uma imensa dificuldade de entender.

Quer dizer, notem bem que o que se encontra no mundo indígena não é a ideia de que todas as coisas são dotadas de alma. É simplesmente a ideia de que todas as coisas podem ser concebidas como sujeitos em potência, sujeitos em potencial. Não se trata de uma atribuição, não é um problema de classificação do tipo que tais e tais seres são sujeitos, são humanos, são humanoides, têm uma alma, esses aqui não, ou todos têm ou todos não têm. É a ideia da possibilidade de que todo evento, todo fenômeno e toda entidade seja determinada como algo do mesmo tipo que é aquilo que constitui as relações sociais da sociedade humana. Em outras palavras, todas as relações são relações sociais. As relações entre as espécies são relações sociais, porque as espécies são sociedades.

Então, quando nós falamos em animais, nós imaginamos o animal sempre sob a forma do indivíduo. Nós temos sempre a ideia do protótipo, o indivíduo. A gente sabe que é uma população, mas nós temos sempre a ideia do animal como uma forma individual, um organismo. O modelo indígena da espécie é efetivamente como uma sociedade. Os seres existem sempre sob a forma coletiva. As onças não são um tipo de animal. As onças são o equivalente a uma "raça", no sentido, uma raça de gente. Uma nação, como se diz na linguagem popular. Uma nação de gente, uma raça de gente, um tipo de sociedade *sui generis*. Ou seja, cada espécie – e aí eu estou usando a palavra "espécie" no sentido bem vasto, porque inclui tipos de objetos não vivos, eventualmente, mas digamos que as espécies biológicas sejam objetos privilegiados de reflexão indígena, e o são – as espécies são concebidas sob a forma de sociedades equivalentes, análogas às sociedades humanas. Às sociedades humanas. Eu digo bem "às sociedades humanas", porque as diferenças entre as sociedades humanas – entre a tribo Y, a tribo X, a tribo Z – e as espécies – a espécie A, a espécie B, a espécie C – são diferenças de mesma natureza. Ou seja, em certas condições, um índio Araweté, naturalmente, se vê como próximo a um índio Munduruku, do ponto de vista, e diferente de um animal da espécie X; e, sob outras

condições, ele se vê como mais próximo desse animal e diferente daquele índio que, entretanto, ele é o primeiro a perceber que se trata de alguém morfologicamente idêntico a ele, etc. Mas, digamos, as diferenças interespecíficas são homogêneas, não há descontinuidade entre umas e outras.

O modelo geral de relação nesse mundo é o modelo de relação entre espécies concebidas como entidades, concebidas como coletivos, como coletividades. E o modelo geral de todas as relações é o modelo das relações sociais. Isto é, a relação entre os humanos e os animais, os humanos e as plantas, são relações sociais. Ou seja, essa é uma cosmologia que é uma cosmologia sociológica. É uma sociologia cósmica, é uma teoria de todas as relações causais, lógicas, como formas de relação social. Portanto, trata-se de um universo inteiramente sociomórfico, em que a sociedade é o modo *default*, é o modo básico de existência: saber coletivos, compostos de entidades dotadas de capacidade comunicativa, e as relações entre os seres são relações análogas às relações que nós entretemos dentro da sociedade humana. Ou seja, o Universo é uma sociedade de sociedades. E as relações entre as espécies são equivalentes às relações que nós temos, por exemplo, entre as nações na sociedade humana, na nossa concepção. São relações reais do mesmo tipo, tensas, complexas, e que envolvem guerra, envolvem diplomatas – envolvem, no sentido metafórico – envolvem, em suma, todo um direito internacional, que é o que nós chamamos de economia. Eles chamariam, provavelmente, de direito internacional. Isto é, a produção da sobrevivência é uma atividade que envolve relações sociais com as entidades das quais dependemos para sobreviver: as espécies vegetais, as espécies animais e assim por diante.

Notem que isso coloca uma questão para os índios muito diferente do que para nós. A primeira coisa que coloca, e que talvez valha a pena ressaltar, é que uma distinção que para nós é fundamental, que está inscrita na nossa cosmologia básica – a distinção entre relações naturais e relações sociais, relações tecnológicas e relações simbólicas – é uma distinção impossível de ser feita, ou, pelo menos, impossível de ser feita nos mesmos termos, no mundo indígena. Com isso, eu estou querendo dizer que uma célebre oposição que você encontra, por exemplo, na teoria marxista, entre forças produtivas e relações de produção, é uma distinção importantíssima. Ou seja, forças produtivas é a relação do homem com a natureza, enquanto ele próprio é uma força natural – isto é, o homem enquanto organismo vivo, natural, exercendo, pela mediação da tecnologia, uma ação causal de tipo físico sobre outros componentes do ambiente físico. E essas ações são a produção material da existência. Elas dependem de relações sociais. Relações sociais são relações que passam entre os homens. Ou seja, a relação de um homem com a sua roça ou com a sua vaca pertence ao domínio das forças produtivas. A relação de um homem com o seu patrão pertence ao domínio das relações de produção. E essas duas coisas são diferentes. Tão diferentes que a diferença entre elas é precisamente o motor da história para o Marx. As forças produtivas puxam as relações de produção. Como bom materialista, é a relação natural que puxa a relação social; é a mudança nas condições materiais de existência que vai puxar as relações sociais para se adaptarem. Mas uma coisa não é a outra.

Num universo em que todos os seres são humanoides, essa distinção desaparece. A relação de um homem com as plantas que ele planta são relações de produção, não pertencem às forças produtivas. Ou melhor dizendo, as forças produtivas são forças sociais,

e não forças naturais. As relações de um homem com os animais que ele caça são relações sociais, e não relações naturais. O que, naturalmente, coloca uma quantidade de problemas de outra ordem para esse mundo. Num universo em que tudo tem um lado humano, e num universo em que, para os humanos poderem sobreviver, é preciso destruir, consumir e decompor outros organismos, toda ação, toda produção da vida coloca imediatamente questões, digamos, éticas – no sentido amplo da palavra – de primeiro plano.

Em outras palavras, se tudo é gente, o que nós estamos comendo quando nós comemos o animal que nós matamos? Se tudo é gente, com quem que eu estou tratando quando eu derrubo a floresta para plantar uma roça? Se tudo é gente, o universo se torna subitamente muito perigoso. E não, como se imaginava Freud, esse mundo paradisíaco do narcisismo primitivo, "tudo é muito bom porque tudo é humano" – que é uma concepção, vamos chamar assim, Disney. O mundo como uma vasta Disneylândia em que tudo é humano. Então, em suma... Obrigado. Na verdade, é exatamente o oposto. Num mundo em que tudo é humano, cada ação que você exerce sobre a realidade tem consequências políticas, digamos assim. Não tem apenas consequências físicas, mas tem consequências políticas, ou seja, consequências que não são inteiramente controláveis pelo agente. Porque você tem que levar em conta o ponto de vista do outro. E você nunca sabe o que o outro é capaz de fazer. Justamente é isso que torna a política uma arte, como se diz, e não uma ciência. E justamente porque o grau de indeterminação nas ações e reações é muito maior, em princípio, do que o que você imagina que se passe no mundo físico.

E no universo, então, em que a política é o modo fundamental, vamos chamar assim, em que todas as relações têm essa qualidade política, inclusive as relações que nós chamaríamos de relações materiais, de causalidade, a ação humana se torna uma ação em que, em suma, o Universo se torna um ambiente extremamente perigoso. Não se torna ruim de forma alguma, apenas muito perigoso. É preciso muito cuidado e muita atenção ao que se faz, porque tudo que se faz tem consequências de natureza social ou política. Tudo tem volta, digamos assim. Coisa que nós sabemos – ou melhor, estamos começando a descobrir – que inclusive as ações físicas, puramente materiais, as intervenções puramente materiais sobre o universo, têm efeitos imprevisíveis. De que nós não temos, na verdade... não controlamos a quantidade de todas as variáveis. As consequências não intencionais dos nossos atos são muito maiores do que nós imaginamos. E, sobretudo, nós até podemos saber quais são as consequências, mas não sabemos como evitá-las, aparentemente. Ou sabemos como evitá-las, mas não sabemos como proceder politicamente para evitá-las. É a nossa presente condição. Sabemos quase tudo, mas não sabemos o principal, que é como parar de que isso quase tudo continue acontecendo. Estamos num universo em que, como diria o Guimarães Rosa, "viver é perigoso, viver é muito perigoso".

O que envolve, portanto, toda uma quantidade de, como se diz, de cuidados rituais. O mundo indígena parece, aos olhos dos ocidentais, como um mundo fortemente ritualizado, cheio de precauções, de prescrições, proibições alimentares, de uma série de, em suma, de ritualidades que nos parecem irracionais. Desde que você não perceba que tudo isso deriva desse pressuposto fundamental em que você está sempre se movendo num universo em que as paredes – no caso, as árvores – têm ouvidos. Em que tudo que você faz, nada que você faz está oculto. Você nunca está sozinho. Ao contrário de nós, que nos imaginamos sozinhos num universo – aquela famosa coisa do Pascal: "O homem, a solidão desses espaços infinitos me apavora", etc. O universo indígena, ao contrário, é um universo

saturado de pessoas. O problema lá não é o nosso problema característico, o problema filosófico característico da tradição filosófica ocidental, que é o problema do isolamento do sujeito, do solipsismo.

Eu lembro que a filosofia moderna começa com a questão do Descartes, que é a questão de que eu posso duvidar de tudo, menos de que sou eu que estou duvidando. E que, portanto, a única coisa que eu tenho certeza é que eu existo. Porque, ao duvidar, eu estou pensando, e penso – a famosa coisa – portanto, "penso, logo existo". Então, a única coisa a que eu posso ter acesso intuitivo, imediato e absoluto, é a certeza da minha própria existência e a certeza de que eu sou uma coisa pensante, de que eu sou um sujeito. Ou seja, a única coisa que eu tenho certeza é de que eu existo. Quanto a vocês, digamos assim, quanto ao outro sujeito, aos outros, aí é preciso que o Descartes faça toda uma relação extremamente complexa, tem que botar Deus na jogada, porque, na verdade, você não tem acesso ao eu do outro. E, portanto, a certeza da própria subjetividade, da própria condição de sujeito, é intransferível. Portanto, há sempre o risco – e esse é um grande risco do ponto de vista conceitual para o sistema filosófico do Descartes, e até certo ponto, isso permanece até hoje como um problema que os filósofos, por incrível que pareça, têm que provar – que é o famoso "problema das outras mentes" (*problem of other minds*). Como é que eu provo que existem outras mentes no Universo, além da minha? Eu poderia dizer: "Bom, a essa altura, já devíamos ter descoberto". Mas o fato de provar isso é extremamente complicado do ponto de vista filosófico, não porque as outras mentes sejam problemáticas, mas porque o aparelho conceitual filosófico ocidental torna esse problema extremamente difícil de você provar. Porque o Descartes, de fato, dadas as premissas com as quais ele partiu – que são as premissas da tradição cultural ocidental – tinha razão. A única coisa que eu posso garantir que existe sou eu. Você pode ser alucinações da minha consciência, que é a famosa questão do gênio maligno, etc. E a questão do solipsismo, né?

O solipsismo, que é uma, como é que se diz, é uma inquietação, um temor filosófico, uma obsessão filosófica muito particular do Ocidente, que é a falta de comunicação. "De repente, eu estou sozinho, ninguém me entende, ninguém me ouve". E o problema humano, como nós sabemos, é a falta de comunicação. É preciso que as pessoas se comunicassem, tudo seria melhor, porque o nosso problema é que nós nos pensamos como átomos, mônadas isoladas, e que é preciso um esforço qualquer – um legislador, um contrato social, uma intervenção qualquer – que conecte esses átomos dados originalmente como seres dispersos e isolados e separados uns dos outros por abismos infinitos de incomunicabilidade. O mundo indígena é o contrário. O que tem lá é excesso de comunicação, e não falta. Tudo é humano, os humanos estão em toda parte. O solipsismo nunca foi um problema, porque não tem a menor dúvida que existem outras mentes. Ao contrário, é só o que existe, é o que mais existe.

Então, de alguma maneira, é como se o Descartes indígena partisse de um, ou chegasse a uma conclusão exatamente duplamente inversa à conclusão cartesiana. O Descartes chegou à conclusão de que "penso, logo existo" – primeira pessoa do singular. "Eu penso, logo eu existo". E, nessa ordem, você pode dizer que um filósofo indígena chegaria à conclusão inversa: "Existe, logo pensa". "Existe" – terceira pessoa. Se isso existe, então pensa. Porque toda coisa que existe é uma coisa pensante, e se existe, pensa. Então, portanto, o problema não é provar a existência de outras mentes. O problema é furtar-se, na verdade, à influência de outras mentes, furtar-se a essa teia universal de conexão social.

Esse excesso de sociedade, não essa falta de sociedade, como caracteriza a nossa condição.

Bom, são essas questões. Um mundo perigoso, um mundo saturado de subjetividade, um mundo em que as relações, o modo da interação é a interação social, e no qual a qualidade das relações é a qualidade política. Isto é, a qualidade na qual eu tenho que levar em consideração o que se passa, digamos, na cabeça do outro, e eu tenho que... É a metaintencionalidade. O que ele está pensando que eu estou pensando que ele está pensando. E o mundo se torna somente complexo. Os cálculos necessários para você interagir nesse mundo são diferentes daqueles em que você acha que se você bater numa pedra, ela quebra e pronto. Porque, nesse caso, do indígena, se você bater numa pedra, ela pode, digamos, devolver. Ela não, mas o Senhor das Pedras, o espírito dono das pedras, o criador das pedras...

Bem, outra coisa é... Finalmente, chegamos à questão do... Se tudo é humano, se tudo é... Se esse universo é inteiramente saturado de humanidade, como se dá? Por que é que... Primeiro, por que os seres não são, entretanto, todos... não se veem todos uns aos outros como humanos? Eu dizia que os índios entendem que... O pensamento indígena afirma frequentemente que as espécies se veem a si mesmas, os seus congêneres, como antropomorfos. Então, sei lá, as araras... Quando uma arara olha para outra arara, ela vê uma pessoa humana, um organismo físico, anatomicamente humano, e assim por diante. O ponto importante aí é que essa forma de perceber não é de modo algum transitiva. Isto é, as araras se veem como humanos, os homens se veem como humanos, os jacarés se veem como humanos, mas as araras não veem os humanos como humanos, assim como nós não vemos as araras como humanos. Ou seja, o modo como as espécies veem a si mesmas e veem as outras é radicalmente discrepante.

Em particular – e esse modelo, o modelo utilizado aí é um modelo muito importante no mundo indígena, porque é um modelo fundamental na ecologia – é o modelo da cadeia trófica, da cadeia alimentar. O que conta é quem come quem, digamos assim. O que conta é em que posição na cadeia alimentar as espécies se localizam. Então, por exemplo, os humanos veem os porcos selvagens, queixadas, como porcos. E os porcos veem a si mesmos como gente. As onças veem a si mesmas como gente, mas as onças não nos veem como gente. As onças nos veem como porcos, evidentemente. Porque gente come porco. Quem se vê como gente vê o que come como... comida, e não como gente. Ou seja, cada ser... E já os porcos veem a nós, humanos, ou como onças, ou como espíritos canibais. E os humanos veem as onças como espíritos canibais, diga-se de passagem. As onças são frequentemente concebidas como espíritos canibais, ou associadas a espíritos canibais, ou como manifestações materiais de espíritos canibais poderosos, etc. Ou seja, cada ser vê a si mesmo como humano e vê os demais como não humanos: como presa ou como predador, ou como quem me come ou quem eu como. E tem aqueles com quem eu como, ou seja, os meus congêneres, os meus comensais. E o regime alimentar é um critério fundamental nesse universo para definir precisamente de que lado as coisas estão, de que lado se está. Quem come comigo, quem come o que eu como, e quem eu como, e quem me come. Essas são, digamos assim, as premissas. É isso que conta. E, como nós sabemos, é exatamente isso que... Isso tem uma série de consequências importantes.

Isto é, não é só... Os animais não veem só a si mesmos como humanos, e as outras espécies sob essa inversão perspectiva, precisamente. É o mundo inteiro que é concebido... É muito frequente nos mitos – os índios se comprazeram muito, sobretudo porque isso tem um efeito, tem uma série de efeitos cômicos possíveis e interessantes nas narrativas e tal – em dizer que os animais têm... Eles veem o mundo exatamente como nós vemos, eles têm exatamente as mesmas coisas que nós temos. Então, por exemplo, as onças... As antas, que gostam de ficar se espojando naqueles lamaçais na beira do rio porque tem sal para lambir, sal nos barreiros, ou ficam ali se espojando na lama para se cobrir, para que as moscas, as mutucas não venham na pele, etc. Isso você vê como uma anta se espojando no lamaçal. Então, na verdade, a anta não é isso que ela está fazendo. Ela está dançando numa casa ceremonial. Ela é uma pessoa dançando numa casa ceremonial. E os carrapatos que estão no corpo da anta – que a anta é um animal cheio de parasitas – são, na verdade, as miçangas que adornam essa pessoa dançando. Quando você vê uma onça na floresta lambendo o sangue de um animal que ela abateu, isso é você que está vendo, porque ela está vendo a si mesma tomando cerveja de milho, ou seja lá o que os índios tomam como bebida civilizada, vinho, em suma. Está tomando vinho, não está bebendo sangue. É paralelo ao que nós conhecemos em outras religiões. Mas a ideia é de que os animais veem as coisas, não só a si mesmos como humanos, mas veem o seu etograma, o seu... sua paleta de comportamento, o seu ambiente em que eles se deslocam, como um ambiente integralmente culturalizado.

Ou seja, as onças têm cerveja de milho, têm pajés, têm aldeias, dormem em redes. E é muito comum analogias, inclusive analogias, como é que se diz, ecologicamente muito agudas do ponto de vista de conhecimento, em que se mostra que tal fruta é o milho de tal espécie, entenda-se. Aquela espécie vê aquela fruta como nós vemos o milho, porque é essa fruta que eles usam. Os porcos do mato ficam em torno dos açaizais, por exemplo. Então, o açaí é o milharal. O açaizal é o milharal dos porcos. Os porcos ficam cuidando do açaizal, estão sempre em volta do açaizal, como nós estamos sempre cuidando da roça. Portanto, inclusive, se você quiser matar o porco do mato, vá para o açaizal, porque é lá que você vai encontrá-lo, etc. E essas analogias, que são uma espécie de... é como se fosse uma espécie de um etograma genérico, uma espécie de um plano, um *Ur-plan*, assim, um plano do comportamento de todo organismo, faz com que cada espécie seja, na verdade, esteja no centro de um universo cultural que é exatamente idêntico ao nosso. E no qual nós, humanos, não estamos no centro, ocupamos um lugar de porco, de seja o que for, para aquela espécie.

Ou seja, você tem um universo em que todos os seres veem o mundo... A maneira como os antropólogos costumavam, classicamente, interpretar essas informações, era dizer: "Os índios dizem que os animais veem as coisas, cada um vê de um jeito. Os animais têm modos de ver o mundo diferente, maneiras de ver diferente o mundo." E comparava isso com o relativismo cultural nosso. Cada cultura vê o mundo de um jeito, cada cultura tem sua interpretação do mundo. Assim também, os índios só estendem isso para as espécies. As onças veem o mundo de um jeito, os urubus veem de outro. Os urubus, por exemplo, veem os vermes que ficam nas carcaças da floresta como se fossem peixe assado, e eles ficam ali em volta porque estão comendo peixe assado, etc. Ou seja, cada um vê as coisas de um jeito diferente. E isso é como se fossem... Os índios são relativistas como os antropólogos. Pensam que cada cultura vê o mundo de um jeito diferente. Mas notem bem: um mundo é um só. O que você tem são diferentes visões de um mesmo mundo. Que é, na verdade, a

nossa cosmologia moderna, mais clássica: a natureza é uma, a cultura é múltipla. A natureza é uma só, é dada, independente, externa, e seja lá o que você pense dela, ela vai continuar lá. Enquanto que as culturas variam na história, variam na geografia. E as culturas são apreensões parciais. Apresentam visões parciais de uma natureza que em si é total e jamais será talvez apreendida em sua integralidade. Mas, naturalmente, algumas culturas se aproximaram mais dela do que outras. A nossa, por coincidência – sempre uma coincidência feliz – é a que chegou mais perto. Então, as outras culturas veem a natureza de uma maneira diferente da nossa. Nós também temos só uma visão, mas a nossa visão, por várias razões, é a melhor e tal. Quem sabe os outros vão chegar lá. Mas, de qualquer forma, você tem essa ideia: várias culturas, uma só natureza. Seria isso que os índios estariam dizendo ao dizerem que você tem várias espécies que veem o mundo como as culturas humanas veem o mundo?

Entretanto, basta você pensar um pouquinho no que os índios estão falando nesses mitos, nessas histórias, você vê que é exatamente o contrário que eles estão dizendo. As onças veem o mundo exatamente como nós vemos, não mudou nada. Elas olham o universo e veem cerveja, veem malocas, redes, pajés, danças. Enfim, os urubus veem peixe assado, porque gente come peixe. As onças tomam vinho, porque gente toma vinho. As antas dançam numa casa ceremonial, porque as pessoas dançam em malocas ceremoniais. Ou seja, você tem uma cultura só, na verdade. É uma cultura única. Todos os seres dotados de alma são humanos e veem o mundo como os humanos o veem, ou seja, exatamente como nós o vemos. Então, onde é que está a diferença? Essa é a pergunta. Aliás, como é que você sabe que há uma diferença? Essa é uma grande questão. Como é que você sabe que você está no mundo das onças e não no mundo dos humanos, se o mundo das onças, se você é uma onça, o mundo é igualzinho ao mundo que você vê? Essa é uma questão interessante. Você só consegue saber disso porque tem rupturas, digamos assim, nesses paralelismos. E há seres que têm a capacidade de ver o mundo de dois lados, com uma espécie de visão binocular, no sentido... São capazes de ver o mundo como as onças e como os humanos, e aí se percebe que isso é uma divergência fundamental.

Uma metáfora muito usada... que eu já vi, não é muito usada, eu já vi alguns índios utilizando, eles dizem que esses universos, os mundos dessas espécies – incluem os mortos, inclusive, não são só os outros animais, os mortos também veem o mundo a seu modo. E, como não podia deixar de ser, os mortos veem os vivos como mortos, veem os vivos como espectros. E veem a si mesmos como vivos. E, na etnografia, tem uma referência muito interessante em que a comparação que esse povo faz entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, eles dizem, é como um tronco colocado perpendicularmente ao outro. Ou seja, os universos não são paralelos, como se fosse ter o mundo dos mortos, o mundo dos vivos, o mundo das onças, paralelo ao mundo humano. Eles são perpendiculares, ou seja, de um você não enxerga o outro, como naquelas dimensões muito pequeninhas que estão... São universos dos quais você não... O mundo das onças é inacessível a partir do mundo humano, porque ele está disposto, digamos assim, ortogonalmente a esse mundo. É preciso uma operação complicada para passar de um para o outro. E tem mais: você não sabe o que passou, porque ele é igualzinho. Você não consegue descobrir que você está nesse outro mundo. Exceto pelo fato de que as coisas não se passam exatamente como deveriam. E que começa a haver uma série de acidentes em que você percebe que você mudou de universo. E isso é um sinal de perigo. Porque esse é um ponto... Vou chegar lá, estou terminando.

Se todas as espécies veem o mundo da mesma forma, a única coisa que pode estar mudando é o mundo, e não a forma de vê-lo. Portanto, se as onças veem exatamente como nós vemos, e entretanto nós dizemos: "Olha, isso que a onça vê como... Isso que a onça chama de vinho, eu chamo de sangue." Não há uma coisa lá fora que a onça vê como vinho ou cerveja, e eu vejo como sangue. Tudo que eu posso saber é o seguinte: ou estou do lado, ou sou... Estou descrevendo o mundo como um *Homo sapiens*, ou estou descrevendo o mundo como uma *Panthera onca*. Não tem ninguém lá fora para julgar. Não existe uma terceira posição, um ponto de vista externo, uma hiperespécie que seja capaz de adjudicar e dizer que existe uma coisa que a onça vê como A e os homens veem como B. Tudo o que eu sei é que existe uma série de correspondências entre, digamos, entre termos – uma série de homônimias, na verdade.

Esse é, vamos dizer, o nosso modelo das diferentes culturas vendo uma natureza lá fora; é o modelo da sinonímia, no fundo. Ou seja, você diz qual é o sinônimo dessa palavra na outra língua. Como é que você sabe que aquela palavra é sinônimo – sinônimo no sentido da tradução? Porque essas duas palavras têm o mesmo referente lá fora; pelo referente, são sinônimos. O homônimo, o que é que é? O contrário. O homônimo é a mesma palavra para duas coisas diferentes, e não duas palavras diferentes para a mesma coisa. Então, o que os índios estão descrevendo é um mundo em que as espécies são, na verdade, homônimas, homonímicas, e não sinonímicas. Ou seja, não é como o nosso relativismo, que cada cultura vê as coisas de um jeito e você passa de uma para outra encontrando o dicionário que faz os sinônimos. Mas, ao contrário, é um mundo em que a relação entre as coisas é de homonímia, ou seja, de equívoco. E o problema é que é o equívoco. É você confundir, ouvir "vinho" quando é de "sangue" que se trata. Ou seja, é você ser capturado – e esse é o problema, esse é o ponto – pelo ponto de vista de uma outra espécie.

Esse é o grande perigo nesse universo. Tudo é humano, mas nenhuma espécie é humana ao mesmo tempo que nenhuma outra. Portanto, essa ideia de que "tudo é humano" é um universo muito pacífico, muito agradável, porque todos os seres estão em harmonia, vivem sempre em harmonia e em união... Não é nada disso que se trata. As onças são gente para elas, não para mim. Não se trata de forma alguma de tratar onça como gente, porque os que tentaram isso já foram erradicados pela seleção natural há muito tempo. Se eu começo a ver as onças como gente, isso só pode significar uma coisa: que eu fui capturado, metafisicamente, pelo ponto de vista das onças. Então eu me deixei colonizar, eu me deixei capturar pelo ponto de vista dessas outras espécies. E esse é um fenômeno muito comum nos universos indígenas.

A doença é frequentemente concebida nesses universos como um processo de roubo da alma, de extração da alma por uma subjetividade estrangeira – um espírito, um animal – que rouba a alma da pessoa. Roubar a alma não é nada menos, simplesmente, do que fazer aquela alma humana ver as coisas como a espécie raptora as vê. Ou seja, roubar uma pessoa, sequestrar uma pessoa, tirar a pessoa de sua espécie e fazê-la passar para o outro lado. O que tem, invariavelmente, consequências dramáticas. Porque se eu começo a ver as coisas como as onças veem, por exemplo, porque eu me encontrei com uma onça no mato e houve um... E são eventos muito comuns no mundo indígena, esses encontros em que você está invariavelmente sozinho, porque, como a subjetividade é uma questão de vida em coletivo, a solidão é extremamente perigosa, porque te coloca à mercê dessas outras subjetividades que existem no universo. Então, o caçador que está no mato e

encontra um animal, há sempre um perigo de que, naquele animal... É preciso que naquele encontro fique claro quem come quem, quem manda em quem, quem é o humano e quem é o não humano. E há sempre o perigo de que se inverta isso.

Então, o trauma clássico do mundo indígena é o sujeito que volta para a aldeia em estado de choque porque ele teve um mau encontro na mata com uma entidade que devia se comportar como macaco, veado ou onça, e, entretanto, falou com ele. Ou se comportou de um jeito que fez ele suspeitar que aquilo não era só um macaco, mas era um macaco em forma humana, era o lado humano daquele animal que se manifestou. E, com isso, ele teve sua alma roubada e passou a ver as coisas como um animal vê. A consequência primeira disso é que, se ele vê as coisas como aquele animal vê, ele começa a ver os seus próprios parentes, os seus congêneres, os seus concidadãos, como aquele animal os vê. Ou seja, ele começa a tratar os seus parentes como presas, como inimigos, como animais. E começa a se comportar de maneira demente. Começa a atacar as pessoas, começa a matar as pessoas. Isso é interpretado como o fato de que ele virou um animal. Ele mudou de ponto de vista.

Isso aqui é o mundo... Então, vejam só. Esse é um universo em que você tem diferentes perspectivas. Não são diferentes perspectivas sobre um mesmo mundo, e sim uma só perspectiva sobre mundos que passam, digamos assim. É o inverso do que nós imaginamos. Uma metáfora muito comum que os antropólogos usam para culturas é a cultura como um óculos de lentes coloridas. Cada cultura é uma cor diferente de óculos. Você bota, vê azul; o outro bota, vê verde. Mas o que você está vendo está para lá do óculos. E isso também tem uma cor própria, ou uma não-cor, e que ninguém consegue ver porque todo mundo tem que usar óculos. Digamos assim, o homem não tem acesso direto a essa coisa invisível sem óculos. Esse mundo indígena não está dizendo que você tem óculos de cor diferente. O óculos é um só. A cor é a mesma. Agora, o que passa diante dos óculos é que muda, quando você muda das onças para os homens, para as antas, etc. Ou seja, você tem aí um universo que, ao contrário do nosso – que é baseado na fórmula "mononaturalismo e multiculturalismo", digamos assim, uma natureza e muitas culturas – o mundo ameríndio está baseado na fórmula "monoculturalismo" (uma só cultura, a cultura humana, ou o que nós chamamos de humana, porque na verdade todos chamam de humana, todos são humanos) e você teria muitas naturezas. Essas naturezas correspondem aos corpos diferentes dos animais. Os animais veem as coisas diferentes da maneira que a gente vê porque os corpos deles são diferentes dos nossos. Esse é o ponto fundamental. Por isso que os mitos insistem tanto na especiação como evento fundamental. Porque é a partir da investidura num equipamento corporal próprio que essas diferenças começam a aparecer. A onça vê sangue como vinho porque ela tem um corpo de onça. E virar onça significa assumir o corpo da onça, vestir a roupa da onça, exatamente.

E por isso que a questão da mudança corporal é tão importante no universo indígena. E por isso que as regras alimentares são tão importantes nesse universo. E por isso que toda a teoria indígena da aculturação, da mudança cultural, passa por uma ênfase nos hábitos corporais, muito mais do que nos conteúdos mentais, como para nós. A nossa teoria da mudança cultural é uma teoria de tipo religioso: conversão. Você muda o modo de pensar, muda a sua maneira de ver as coisas, precisamente. Os índios, normalmente, quando eles pensam em um sujeito que está mudando, está virando branco, está deixando de ser índio, está se aculturando, é invariavelmente porque ele está comendo como branco, está se

vestindo como branco, está tendo relações sexuais com branco. Ou seja, está tendo uma prática corporal de branco, ou seja, está assumindo um corpo de branco, porque a alma é a mesma. Todas, em suma, não mudou nada.

O que nos leva – e é com isso que eu conlui – ao ponto de onde eu parti, que é uma anedota que o Lévi-Strauss conta num livro dele, e foi o que me despertou para essa assimetria entre o modo indígena e o modo ocidental de conceber as diferenças entre o corpo e a alma. Bom, enfim, então, o perspectivismo é isso. É uma espécie de princípio de complementaridade, em que dois seres não podem ser humanos ao mesmo tempo. E que descrever o mundo do jeito da onça implica não poder descrevê-lo do ponto de vista humano. E aí você vai ter que escolher. Não pode fazer as duas coisas ao mesmo tempo, exceto certas pessoas, que são os xamãs, que são andróginos, digamos assim, do ponto de vista da espécie. São capazes de assumir os dois – não os dois sexos, não os dois gêneros, mas as duas espécies. São capazes de ver o mundo como as onças e como os humanos. E são capazes de fazer a tradução e mostrar o que corresponde aqui ao que há lá. E é essa correspondência que faz com que a gente saiba que as onças fazem o que fazem. Porque quem passou para os xamãs? E os pajés podem fazer isso e voltar. Eles podem ver o mundo como o mundo das onças e voltar para cá para contar a história. Enquanto que as pessoas comuns, se começam a ver o mundo como as onças veem, normalmente já era. Não volta. As pessoas que veem o mundo como os mortos não voltam para contar a história. Os pajés são capazes de ver o mundo como os mortos e voltar.

Mas, em suma, a anedota que o Lévi-Strauss conta é uma anedota que me intrigava, porque era uma anedota que ele utilizou para explicar, num famoso livro, *Raça e História* – que é um livro escrito, foi encomendado pela Unesco logo depois da Segunda Guerra Mundial, para dissipar todas as ideologias racistas, etc. E é um livro no qual tem uma parte mais pessimista, em que ele diz: "Bom, a espécie humana, na verdade, tem uma dificuldade, os homens, de reconhecer a humanidade do outro." Então, é muito comum que cada sociedade se veja, se chame, às vezes, "os verdadeiros humanos", "os humanos propriamente ditos", "os bons", "os melhores", etc. E chama as outras sociedades, as outras tribos, as outras etnias, por nomes pejorativos: "bicho", "não é gente", "macaco", "espírito", qualquer coisa, menos gente. E que essa incompreensão, essa incapacidade de enxergar a humanidade do outro, tinha uma ilustração, como o Lévi-Strauss diz, ao mesmo tempo trágica e cômica, eu acho, num mal-entendido que aconteceu logo nos primeiros anos da conquista da América. Ele tirou isso de uma crônica do Oviedo, um historiador das Antilhas. O Lévi-Strauss diz: "Nos primeiros anos da conquista da América, na região de Porto Rico, os espanhóis estavam mandando naquela época teólogos, padres, para fazer uma enquete, uma investigação, para investigar se os índios tinham alma." Porque havia uma dúvida se os índios eram gente, ou seja, se os índios tinham alma, se podiam... E aí tinha toda a questão da... Houve um longo debate filosófico e teológico sobre se os índios tinham ou não alma, se eles eram ou não gente, ou se podiam ser tratados como bichos, mortos, etc. Então, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os índios tinham alma (e durante um tempo chegaram à conclusão que não tinham), os índios, diz o Lévi-Strauss, pegavam os espanhóis que eles conseguiam capturar na guerra, matavam, e botavam o cadáver dentro da água para ver se apodrecia. Porque eles não tinham certeza de que aquelas pessoas fossem feitas de carne e osso.

Ou seja, o Lévi-Strauss está vendo: "Na verdade, os espanhóis e os índios duvidavam igualmente da humanidade do outro. Eles não conseguiam perceber no outro um humano completo." Eu, vendo essa anedota, comecei a pensar que: "É, mas os métodos deles são diferentes e a dúvida é diferente." Porque o problema dos espanhóis é: "Bom, como é que você sabe que eles são humanos? Eles têm ou não alma?" Essa é a questão. O diacrítico, a propriedade que define o humano é ter alma ou não. Que eles têm corpos, os espanhóis nunca duvidaram. Os animais também têm, isso é uma propriedade evidente aos sentidos. Já a alma, você precisava de um teólogo para fazer uma enquete. Os índios, que eram mais cientistas naturais do que sociais, diz o Lévi-Strauss nesse aspecto, faziam experiência física, biológica. Eles pegavam os corpos, enfiavam na água para ver se apodreciam. Ou seja, o problema dos índios era saber se aquelas almas tinham corpo. Porque eles duvidavam que os espanhóis fossem feitos de carne e osso. Podiam ser só espíritos. Podiam ser monstros, espíritos, né, visões. Isso por quê? Isso o Lévi-Strauss não conta, mas eu li e fui na história do Oviedo. Porque os índios diziam: "A gente mata e eles não acabam nunca. Eles continuam chegando. Eles são imortais." Não no sentido... Aí eles falaram: "Será que eles são imortais mesmo?" Aí empurraram, enfim, fizeram a experiência, viram que eles apodreciam, o que não foi de forma alguma tranquilizador, porque eles disseram: "Então nós estamos realmente perdidos. Porque eles, ainda assim, não param de vir." Ou seja, eles são mortais, são gente, mas não adianta matar, porque cada vez vêm mais.

Mas vendo essa anedota, aqui ficou claro, veio a ideia de que, de repente, vejam essa diferença. A antropologia ocidental consiste em se perguntar: "O outro tem alma?" Até hoje, o Descartes: "A alma do outro existe?" Eu sei que eu tenho, e nós, espanhóis, sabemos que nós temos alma, somos bons cristãos, etc. "Agora, será que os índios têm alma? São humanos?" A questão dos índios era oposta: "Será que essas almas têm corpo? Será que essas pessoas são feitas do mesmo corpo que nós? São capazes das mesmas afecções? Será que o vinho deles é como o nosso ou é sangue?", digamos assim. "Será que eles são onças ou será que eles são espíritos?" E aí você percebe que toda uma outra antropologia se constitui. Não mais a alma invisível é o problema. A alma, ao contrário, é completamente visível. O que é problemático é o corpo nesse universo. O que tem consequências para o que seria uma física num universo em que os corpos são o problema, enquanto que as entidades imateriais são, ao contrário, perfeitamente evidentes, perfeitamente pressupostas.

E isso é mais ou menos os princípios básicos dos problemas que o pensamento indígena coloca quando confrontado com um pensamento como o nosso, baseado na ideia de objetividade dos corpos, continuidade física dos corpos e descontinuidade metafísica das almas, e o caráter especial da Humanidade enquanto a única espécie dotada de uma propriedade que as outras espécies não têm, a saber, algo da ordem do espírito, da cultura, do simbolismo, da linguagem – essa coisa que torna o Homem especial. A tal ponto que ele inventou uma disciplina chamada Antropologia, cujo objetivo é descobrir o que o homem tem de especial. Não é um ramo da zoologia, mas é um ramo... Em alemão, tem uma palavra muito boa para as Ciências Humanas, que é *Geisteswissenschaften*, que quer dizer, não por acaso, "Ciências do espírito". Ou seja, a oposição *Naturwissenschaften* (Ciências Naturais) e as Ciências Humanas não são ciências humanas ou sociais, são Ciências do espírito. Ou seja, o que torna os humanos humanos é o espírito. Isso não é o caso indígena. Ou se é, o é do humano, porque o espírito está em toda parte. Não foi monopolizado por um Deus criador, único, que em seguida o outorgou a uma espécie única, que é a nossa, feita à

sua imagem e semelhança, etc. No caso indígena, todas as espécies foram feitas à imagem e semelhança umas das outras, digamos assim. E cá estamos. Obrigado.

(Mostra foto/slide)

Eu fiquei falando aqui de perspectivismo, maneira de ver o mundo, como é a coisa de ver o mundo, e tudo isso parece muito distante do dia a dia cotidiano da Amazônia, do capitalismo, etc. E para dar um exemplo de, como é que eu vou chamar assim, de um lado, da popularidade dessa teoria que eu estou expondo, e de outro, dos extremos de descaramento e de impudor a que o capitalismo é capaz, vejam essa propaganda da Petrobras a respeito da Amazônia. Eu vou ler para vocês. Isso é uma panorâmica, naturalmente, de uma região onde provavelmente vai passar a BR-319, isto é, a estrada que liga Manaus a Porto Velho, ou talvez o oleoduto da Petrobras que vai de Coari a Porto Velho. E, enquanto não passa, a Petrobras escreveu: "O sol vê descanso. A chuva, a razão." (Há um filtro). "A terra, saúde. O índio, vê casa. A onça, vê rua. A presa, um disfarce. O mundo, um comum. A Petrobras vê um futuro." Ok? Isso aí, evidentemente, foi inspirado no fato de que eu tive a péssima ideia de um dia dar uma palestra no projeto Piatam, em Manaus, que é um projeto de ecologia petrobrasiana, para expor um pouco a ideia dos índios sobre a natureza. E devia estar lá um publicista mais descarado do que normalmente eles são, que resolveu capturar esse... Capturar no sentido... Aconteceu comigo exatamente o que acontece com índios que se encontram na mata com uma onça e se dão mal. A Petrobras resolveu capturar isso. Só que eles não entenderam nada, evidentemente. Porque, em primeiro lugar, essas visões, no caso indígena, como eu disse, se excluem mutuamente. Você não pode ver o mundo ao mesmo tempo como uma onça e como um humano. A perspectiva indígena está sujeita ao princípio de complementaridade. É impossível, ou você descreve como onça ou como humano. Não dá para fazer os dois ao mesmo tempo. Se isso é verdade, o futuro que a Petrobras vê é incompatível com o mundo dos índios, com o que os índios veem. E as onças, e quem sabe, inclusive a terra. Porque se a Petrobras vê o futuro, significa que os índios não veem futuro nenhum. Ou talvez não tenham futuro nesse futuro que a Petrobras está vendendo.

O que mostra que toda essa conversa que eu estava aqui apresentando para vocês não é, primeiro, puramente especulativa, no sentido de que não serve para nada. Serve para o mal, por exemplo. Serve para enganar quem acredita que, de fato, tem futuro em petróleo. Por exemplo, de que tem futuro em mostrar uma mata para preparar uma situação no futuro em que essa mata não vai mais estar lá. Porque é isso que essa propaganda prepara. Essa propaganda funciona exatamente como aqueles... Vocês viram naqueles carros, nação nas quatro, aqueles SUV, Pajero, essas coisas, que, atrás no pneu, têm, em geral, uma paisagem belíssima, cuja não existência é a condição do carro. Cuja destruição foi a condição de produção daquele objeto que está mostrando aquilo. Em suma, como a propaganda que a gente conhece de condomínio de luxo numa reserva ambiental, que bota a reserva no anúncio e depois vai derrubar a reserva para poder fazer o condomínio, porque, afinal de contas, não dá para botar o condomínio e a reserva no mesmo lugar. Esse é o mesmo princípio. É o princípio de usar como signo aquilo cuja destruição é a condição da coisa, e que é um perspectivismo a seu modo muito interessante, comparar com os indígenas. Então, isso é para dar uma ideia do, digamos, do grau de potencial político, em todos os sentidos da palavra, desse tipo de conversa que a gente está tendo aqui hoje. A Petrobras vê futuro. Eu não vejo nenhum. Então, enfim, era isso.

PÚBLICO: O quão uniforme é esse pensamento na América dos índios?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Depende. Tudo depende do que a gente quer descrever. Nos termos genéricos que eu descrevi, isso não é exatamente assim em lugar nenhum, digamos assim. Como eu fiz, isso é uma espécie de síntese, abstração, tipo ideal. Mas isso corresponde muito bem, por exemplo, sobretudo às culturas amazônicas e do, por incrível que pareça, do extremo norte da América do Norte, das culturas caçadoras do Círculo Ártico, do pré-Círculo Ártico. Os Cree, os Ojibwa, os povos caçadores de caribu, de rena, que vivem no norte, e as culturas amazônicas. É muito comum, na verdade, na América inteira, mas em alguns lugares isso é mais elaborado do que em outros.

PÚBLICO: Se existe um fator comum entre povos tão distantes assim, dá para apontar um fator? Os fatores principais da natureza ou biológicos, para que tenha sido assim?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Olha, é difícil dizer. Porque eu primeiro achei – e isso é uma coisa interessante – é que isso é muito comum na América, essa cosmologia que eu estou descrevendo, e pouco comum, mas existe em outras partes do planeta. Então, por exemplo, na Nova Guiné, você tem três ou quatro exemplos etnográficos – então eu suponho que deve ter muito mais não descrito, mas descrito tem três ou quatro – extremamente semelhantes ao que você vê na Amazônia. Na Malásia, na Sibéria, extremamente comum, mais ainda, com claro parentesco histórico com os povos ameríndios. Os povos ameríndios e povos siberianos têm um fundo cultural comum muito próximo. Muito próximo, quer dizer, 50.000 anos. Mas, enfim, eu, durante um tempo, achei que isso tinha a ver – e, de fato, tem – com uma espécie de *background*, de atitude fundamental de caçador, de caça. Porque o caçador, a caça como técnica de aquisição de subsistência, é uma técnica que depende crucialmente da sua capacidade de se colocar no lugar da presa. Porque o caçador precisa saber – todo caçador, inclusive os animais caçadores – deve ser capaz de pensar como a presa pensa, senão ele não a pega. Então, precisa que ele se coloque, ele antecipe o movimento da presa para saber o que a presa vai fazer. A impressão que dá é que todo esse constructo em torno das maneiras diferentes que cada ser vê as coisas é uma espécie de reflexo, vamos chamar assim, filosófico de culturas de caçadores. Mas o fato é que, hoje em dia, a maior parte das culturas ameríndias são culturas de agricultores. E "hoje em dia" eu digo há muitos e muitos milênios. Os caçadores, exclusivamente caçadores, só existem na região justamente do Círculo Polar Ártico, porque lá não cresce nada vegetal comestível. Mas é... Hoje é um tipo de ideologia que você encontra em culturas de pescadores. A maioria dos índios amazônicos são mais pescadores que caçadores e são muito mais agricultores do que caçadores, ao contrário do que se imagina. Dependem muito mais da agricultura do que da caça. Não obstante, isso se tornou uma espécie de atitude filosófica básica dessas populações. Isso existe entre nós também, evidentemente. Tudo isso que eu falei pode ser encontrado em, sei lá, desde contos de criança até romances importantes, com variações. Mas, nesses universos, isso se tornou uma espécie de *mainstream*, de base cosmológica fundamental para pensar a ação, ações e interações no universo.

PÚBLICO: Eu tenho duas perguntas. Primeiro, a Grécia Antiga e a sociedade tinham muitos pensamentos que pareciam isso, por exemplo, que os deuses transformavam vários homens em animais. Também havia várias coisas como animais. Esse pensamento não é muito parecido?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Se você pegar... Não, essa é uma questão das mais complicadas. O problema é, sem dúvida, não só na Grécia, enfim, Egito... Basta ver as representações divinas no Egito: todos são meio humanos, meio animais, etc. E essa capacidade de metamorfose como uma coisa inerente aos mundos mitológicos gregos, etc. Sem dúvida. O que aconteceu foi que há uma série de transformações na sociedade grega que vão dar início a um outro regime cosmológico, que é o regime da Filosofia e da Ciência grega, que vai em seguida se casar com uma outra tradição filosófica muito diferente dessa, que é a tradição do Médio Oriente, a tradição judaica, com o monoteísmo transcendente. Um Deus absolutamente transcendente à humanidade, absolutamente transcendente à natureza, criador da natureza e, portanto, separado dela. Enquanto que no mundo grego, os deuses gregos, na verdade, estavam num mundo que é um mundo contínuo com o mundo humano. Você passa do mundo humano para o mundo divino. Deuses casam com humanos, enfim, há, claro, diferenças, mas há uma série de intermediários: os heróis, os seres que são híbridos, mestiços de deus com mortal, etc. E os deuses são também encarnações de potências... Sim, tem as Moiras como... É, também existe um elemento de transcendência nesse universo. Mas os deuses hesiódicos, os Zeus e companhia, a raça dos Olimpianos, têm uma proximidade ao mundo humano muito maior do que os deuses médio-orientais, ou próximo-orientais – o Deus, essencialmente, o Deus hebraico. Que introduziu uma figura nova na tradição intelectual ocidental, que é uma unidade do sujeito, um sujeito absoluto, que é só sujeito, digamos assim, que não tem nada de objeto, porque é dele que emana, é no qual ele transcende a distinção, transcende absolutamente, desculpe, o mundo da criação. E que, com isso, constitui a natureza como um campo unificado.

A gente sempre esquece que a ciência é sempre vista como algo que vem se substituir à religião, que até certo ponto é inimiga da religião, no sentido positivo, no sentido que desfaz as ilusões da religião. A sua constituição depende de um movimento, depende de um gesto que foi a religião que fez: que é a criação de um campo natural unificado, que só foi criado porque existiu a noção de criação, precisamente. Há algo que tudo... A natureza é uma só perante Deus. Essa unidade da natureza existe porque a natureza era o outro de Deus. Deus foi embora da cena do mundo moderno, mas a natureza que ele criou como uma entidade una permaneceu, sem a qual não haveria homogeneidade, isotropia, todas essas propriedades que você precisa para ter uma ciência digna desse nome. No mundo indígena, a natureza é inteiramente heterogênea. Por isso que eu falava em muitas naturezas. O mundo no qual a natureza é heterogênea e múltipla é o mundo no qual o tipo de ciência que se desenvolveu no Ocidente não é possível. Porque você não tem essa separação absoluta entre um mundo inteiramente objetivo, que é o mundo da natureza, e uma subjetividade transcendente, que serve de modelo para o humano, que é Deus. Então, acho que aí tem uma... Já a Grécia é aquela coisa, tem aquele momento anterior grego, momento pré-filosófico, em que os gregos eram muito mais parecidos com os índios do que vieram a ser depois. Mas, ainda assim, há diferenças que a gente depois pode dizer.

PÚBLICO: Ah, e mais uma coisa, a sociedade maia, ela era bem, digamos, sofisticada, fez noção de zero. Ela tinha até princípios de noção de física para construir objetos que resistiam ao terremoto. Como a evolução dela tratou essas ideias?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Veja, essas ideias que eu estou expondo aqui, no meu entender, são altamente sofisticadas, para começar. E essa ideia de que os universos se dispõem em perpendiculares uns aos outros, para mim, é de uma sofisticação imensa. De que esses mundos são... Isso aí são, como é que se chama? Você pode imaginar alguma coisa como uma espécie de teoria de um mundo com múltiplas dimensões, formulada na linguagem do mundo cotidiano indígena, que não é um mundo da matemática, não é um mundo de números, nem um número euclidiano ou não euclidiano. Mas é o mundo de animais, de comida, de redes, de flechas. É com isso que eles pensam.

Não esqueçamos que um dos problemas fundadores da filosofia ocidental é um problema formulado – que é um ponto que vale a pena sublinhar – nos termos em que poderia ter sido contado por um índio, porque usa exatamente um tema mitológico universal e que é extremamente popular no mundo indígena. Que é a famosa questão, até hoje não muito bem resolvida, da corrida de Aquiles e da Tartaruga, de onde surge, enfim, cálculo diferencial, tudo o que você quiser. Em que é a história de como é que você consegue... Como é que Aquiles consegue... A famosa parábola do Zenão, de mostrar que é impossível que Aquiles atinja, alcance a Tartaruga, porque se a tartaruga sair um pouquinho na frente, o Aquiles não vai chegar nunca para pegar ela. Por quê? Porque para ele chegar onde a tartaruga está, ele vai ter que correr metade do caminho. Nesse tempo, a tartaruga já andou mais um pouquinho. E aí ele vai ter que correr outra metade. Isso é o famoso paradoxo de Zenão, que é o paradoxo do contínuo, enfim, é um paradoxo que até hoje o pessoal quebra a cabeça. Tem gente que diz que já resolveu, que é uma falácia, e outros dizem que não resolveu coisa nenhuma, que é, de fato, um problemão para a matemática. E que é um problema formulado nos termos de um célebre motivo mítico, que é a corrida entre um animal muito ligeiro e um animal muito lento, e que é ganha pelo animal lento. Tem um outro mito, um outro paradoxo do Zenão, célebre, que é o da flecha que fica parada no ar. Porque a flecha, pela mesma razão, para sair daqui e chegar lá, tem que passar pela metade do caminho. Para passar pela metade, tem que passar pela metade da metade. E, portanto, por regressão infinita, a flecha fica immobilizada no ar. Esse é um tema que você vai encontrar nos mitos amazônicos de várias maneiras. A ideia de uma flecha cortada em pedaços que o herói consegue juntar um pedaço no outro e, com isso, consegue fazer a flecha. São variantes do mesmo mito. Ou seja, o pensamento filosófico grego é constituído com temas tirados de uma lógica mítica, que é uma lógica mítica que você vai encontrar na mitologia ameríndia. E quase certamente a matemática maia, a matemática inca, com um sistema numérico extremamente sofisticado, baseado em cordõezinhos com nós, que você podia fazer como uma espécie de ábaco, mas que tinha uma série de propriedades que só agora estão se descobrindo – propriedades de cálculo, propriedades instrumentais – certamente também surgiu de todo um conjunto... Não esqueçamos que Pitágoras, afinal, era um xamã, e que a numerologia dele sai diretamente de um fundo mitológico grego, talvez egípcio também, e no qual entre a tartaruga que pensa que é gente dos índios e a tartaruga que Aquiles nunca alcança, elas são parentes próximas, digamos assim.

PÚBLICO: Eu queria agradecer pela belíssima estrutura que foi erigida na nossa frente, mas nem por isso eu fiquei com um certo desconforto. Eu não sei se antropologia é arte ou ciência, porque em 1989, não havia praticamente mais acesso direto à convivência com povos indígenas. 50 anos atrás, eu morei no meio dos índios, tenho até nome indígena, mas nem por isso aprendi alguma coisa sobre cosmologia. Então, hoje em dia, será que a ciência é feita, a antropologia é feita na base de citações de outras pessoas que viram aquelas culturas de uma maneira completamente com óculos, todos errados? E tem que se fazer uma espécie de arqueologia em águas poluídas para trazer alguma coisa? Como é que se faz?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Não sei se estou entendendo. Quer dizer, não, antropologia é feita de citações, como a física deve ser feita de citações. Uma teoria é uma estrutura que pode ser falsificada, claro, lógico. Essa é uma teoria, é uma estrutura que pode ser falsificada. Se alguém encontrar uma outra teoria – porque só se falsifica uma teoria com uma outra, salvo engano – que dê conta dos mesmos fenômenos, ou diga que esses fenômenos não existem, claro, ou que dê conta dos mesmos fenômenos com uma teoria mais poderosa... No momento, não há nenhuma... Isso não é uma teoria explicativa, é uma descrição. É um modo de descrever ou de redescrever um conjunto de fenômenos que é conhecido há muito tempo, mas que nunca foi... Todos os fenômenos não tinham sido juntados como formando um conjunto coerente e cuja utilidade consiste em mostrar... E, como eu disse, é um modo de colorir a lâmina, que mostra, que contrasta com certos pressupostos da nossa cosmologia de uma maneira particularmente saliente, e que explica várias... Isso sim, ela tem um poder explicativo, na medida em que ela explica certas características que sempre foram um pouco misteriosas no mundo indígena, como, por exemplo, por que essa ênfase deles em prescrições corporais, em interditos corporais, em interditos alimentares. É porque as operações ligadas à alimentação são operações metafísicas e não operações puramente físicas. Assim como para nós, as operações ligadas às práticas jurídicas são operações metafísicas nesse sentido, de que – "metafísica" estou usando no sentido de: não são imediatamente redutíveis às físicas – são dotadas de um peso, de um significado transcendentemente, precisamente. Por isso que não se faz experiência com um ser humano, experiência de laboratório com um ser humano – todos aqueles problemas que a gente conhece – é porque existe alguma coisa aí.

Então, esses fenômenos são conhecidos há mais de 150 anos. O que eu estou descrevendo, em parte, é baseado em etnografias feitas no século XIX; em parte, baseado em etnografias feitas na semana passada. E, portanto, é um corpo de conhecimento público, publicado, referenciado, em alguns casos, tomado na língua nativa, traduzido. Naturalmente, todo o problema é a interpretação das traduções, essas coisas todas. Traduções de palavras óbvias para nós não são. Como "animal". Como é que você traduz? Qual foi a palavra que você traduziu como "animal" em português? Você vai ver, não quer dizer "animal" coisa nenhuma, quer dizer, na verdade, "animal de caça comido". E aí você tem que dizer: existe um conceito de animalidade nesse mundo? Enfim, é uma série de problemas de interpretação. Mas eu diria que o que eu estava expondo aqui não era nem ciência, nem arte. Eu estava expondo filosofia, porque o que eu estou expondo aqui é uma filosofia, uma linguagem filosófica. Estava expondo uma problemática filosófica, de modo a poder comparar com a problemática filosófica que está por trás da ciência ocidental, que nunca se livrou da filosofia, por mais que possa pensar que sim, nem vai. Porque isso se nós durarmos o tempo suficiente para alguma coisa acontecer. Mas o que eu tentei foi

apresentar uma espécie de o que seria uma filosofia. É isso que eu estava falando, fazer uma espécie de experimento mental, experiência de pensamento. O que seria uma filosofia equivalente a essa nossa filosofia que eu apresentei da maneira simplista, mas é, grosso modo, o naturalismo moderno da modernidade depois do século XVII? O que seria uma filosofia se fosse formulada do ponto de vista de uma experiência de estar no mundo semelhante à indígena, não semelhante à nossa? O que seria um Descartes indígena? O que seria? E aí você pode imaginar outras figuras. O que seria um Zenão indígena? O que seria um Freud, um Einstein, um Newton, seja quem for, indígena?

Mas, de qualquer forma, eu não sei se antropologia é arte ou ciência. O que eu sei é que o que os índios fazem é um pouco arte, um pouco ciência, um pouco filosofia. Têm conhecimentos científicos, no sentido de baseados em observação e generalização, bastante sofisticados sobre certas áreas do mundo. Mas, basicamente, o ideal de conhecimento deles é muito mais semelhante ao ideal de conhecimento do artista do que do cientista, no sentido de que o artista é aquele que é capaz de personificar. O artista é aquele que é dotado da capacidade de infundir com personalidade objetos que não têm, que até então não tinham uma pessoa ali dentro. É o modelo do escultor, que é capaz de tirar uma pessoa da pedra. Uma pessoa, enfim... E um pouco, o xamã é um pouco isso. É aquele que é capaz de esculpir, tirar de um bloco de pedra uma pessoa. Como é que você tira uma pessoa de um bloco de pedra? Transformar uma pessoa num bloco de pedra é fácil, nós sabemos. Agora, transformar um bloco de pedra numa pessoa exige um pouco mais de arte, precisamente.

PÚBLICO: Eu queria colocar algumas questões. A primeira é um comentário. Quando você fazia a exposição da sua teoria, que eu achei magnífica e brilhante – já tinha lido coisas a seu respeito, os seus textos – eu me lembrei do Dersu Uzala, daquele cineasta, o Akira Kurosawa, daquele caçador siberiano que mata o tigre acidentalmente. E ele vai ser punido pela natureza que ele vê no tigre. O Akira me veio à cabeça imediatamente com aquele caçador siberiano. Não sei se você já viu o filme e concorda de que aquilo está relacionado.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Foi um filme que me impressionou muito quando eu vi. Eu vi quando eu era garoto. Eu acho que eu nunca tinha nem visto índio naquela época, eu não me lembro. Foi um filme que me impressionou. E que, não sei até que ponto é fiel etnograficamente, mas aquilo ressoa muito com o que se conhece das culturas siberianas, da relação dos...

PÚBLICO: ...E que reflete na Amazônia pela teoria.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Exatamente, é o mesmo complexo. O princípio é o mesmo. O princípio é o mesmo, o problema é o mesmo. E você vê bem ali, eu acho que esse é um ponto importante. Qual é o problema do Dersu Uzala, desse caçador siberiano? Ele mata um tigre, né?

PÚBLICO: Acidentalmente.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Acidentalmente, e fica obcecado com a imagem do tigre. Com a ideia de que... Isso é um ponto importante, porque os índios são normalmente descritos como seres belicosos, selvagens, ferozes, etc. Mas esse é o universo no qual a humanidade do que se está matando é extremamente enfatizada e que produz, portanto, toda essa carga afetiva fundamental. Enquanto que a nossa economia da morte, a nossa própria economia da letalidade, é, ao contrário, baseada no princípio da capacidade de desumanizar ao máximo possível o inimigo. De que forma? Bom, distanciando ao máximo a mão que aperta o gatilho da bala que chega lá. O ideal de guerra é do sujeito enfiado no fundo das montanhas de algum lugar, no meio-oeste americano, apertando um botão e morrendo as pessoas do outro lado do mundo. É a guerra perfeita. Enquanto que no mundo indígena, ao contrário, você tem que ir lá você mesmo matar, pegar o touro à unha. Ou seja, a nossa economia da morte, que é muito mais eficaz, como todos sabemos, está baseada na possibilidade de desumanização do outro, ser mais ou menos bem-sucedida. Nunca é completamente bem-sucedida, como nós sabemos. É impossível desumanizar completamente o outro. A violência indígena está baseada no princípio oposto. Quando se mata um animal, você precisa tomar muito cuidado porque tem uma pessoa ali dentro. Enquanto que o nosso ideal é conseguir transformar o inimigo humano num animal e, portanto, não ter nenhuma dor de consciência. Como sabemos, não conseguimos. O que mais tem são traumas de guerra, porque as pessoas não conseguiram se livrar dessa coisa. Mas o Dersu Uzala é isso mesmo. É assim que as coisas são.

PÚBLICO: Agora, a minha segunda coisa é a seguinte, que ela está conectada com a terceira, e eu vou concluir. É assim, eu acho que essa questão colocada, a origem da civilização ocidental, é que a Camille Paglia, no *Personas Sexuais*, diz que não seria propriamente a Grécia, mas seria o Egito. E ela pega toda a mitologia daquele olho egípcio, que está muito bem exposto lá no Louvre, por exemplo, quem quiser pegar aquela parte do Egito cronológica e tal. Ela sofre, na minha avaliação, uma inflexão do ponto de vista dessa racionalidade ocidental, que destrói tudo, reconstrói tudo, seguidamente, em função do raciocínio dialético, da tese-antítese-síntese, da negação da negação. Eu acho que isso talvez poderia estar associado à ideia de que, naquela antiguidade, os únicos que operam totalmente a passagem da fase primitiva superior, segundo Engels n'A *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, seriam os gregos. Pela propriedade privada, a divisão do povo não pelo laço de consanguinidade, mas de territorialidade, e a constituição do Estado, que vai implicar numa racionalidade do tipo da filosófica, que se opõe àquela mitologia grega. Porque aí nós teríamos que ir para A *República* de Platão, notadamente no livro 2 da *República*, onde o Deus platônico não tem diferença do Deus monoteísta judaico e depois cristão, é o mesmo Deus. Não por acaso, o Santo Agostinho vai cristianizar, a patrística vai fazer isso com... pegar o núcleo central do platonismo para ser a base de sustentação filosófica do cristianismo. Então, eu acho que essa, talvez a gente pudesse buscar uma diferença de racionalidade, de alma, de pensamento, de como conceber, em função da propriedade privada que a América não conheceu. Eu perguntaria isso para você. A segunda, a terceira e última, seria o seguinte: você considera que a alma indígena teria sido definitivamente capturada no caso do grande tronco tupi-guarani da costa leste do Brasil – e, portanto, não necessariamente amazônica, que é o teu objeto de estudo – quando o Nóbrega, naquela famosíssima carta de 1557, depois que os Caetés comeram o Sardinha lá...

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: No *Diálogo da Conversão do Gentio*, é?

PÚBLICO: Não, não no diálogo, numa carta que ele escreve para o Provincial de Portugal, para fazer uma interferência mais diretamente na subjugação dos índios. E como o episódio do Sardinha, com quem ele vivia às turras...

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: É, dizendo: "Agora não tem que chamar, tem que... É, odiar o Sardinha". E ele diz:

PÚBLICO: "Nós temos que largar essas bocas malditas, comedoras de carnes humanas", que é a frase no meio. E ele enumera as seguintes questões: a antropofagia, a nudez, a pajelança, o nomadismo...

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: ...as bebedeiras.

PÚBLICO: E as bebedeiras também, tem as bebedeiras também. Mas tem mais uma questão. Você acha que a hora que você retira isso desses povos indígenas, você captura a alma e aí o corpo passa a ser uma... Porque você diz: "Não leva o corpo mais, a alma indígena fica". Eu fico pensando assim, seria possível ser um indígena sem ser antropófago no sentido de incorporar o inimigo, tal como Florestan Fernandes diz naquela série dele? Seria possível a nudez na poligamia? Seria possível ser indígena se eu não fosse poligâmico, por exemplo?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Ah, eu acho que sim, eu acho que não, enfim, dá para resolver. Resolver? Eu acho que poligamia não dá para resolver. Você é indígena, você tem que ser poligâmico. Deixamos de ser poligâmicos. Em segundo lugar, eu acho que não. Eu acho que essa questão de se os índios estão vencidos ou não é uma questão complicada. Eu acho que não dá para responder assim. Essas perguntas são complexas. Eu acho, entretanto, que o substrato indígena da sociedade brasileira é muito mais profundo do que se imagina. A ideia de que tenha havido uma substituição completa, digamos, uma vitória esmagadora da cultura ocidental, digamos, sobre o substrato cultural autóctone, a meu ver, é ilusória. Isso é verdade para uma camada pequena da população, branca, de origem europeia, boa parte dela migrante no século XIX. Mas eu acho que existe um fundo cultural brasileiro – na verdade, latino-americano – que é profundamente indígena, e africano também, é claro, e que continua aí. Continua de várias formas, na clandestinidade, digamos assim – não no sentido porque se esconde, mas porque é algo que não tem muito como se expressar oficialmente na nossa sociedade.

Quanto à questão da propriedade privada, é difícil dizer aí, porque uma coisa é certa, que eu acho que a nossa imagem do mundo mitológico, da mitologia, é uma imagem grega. A gente sempre esquece que existe uma oposição fundamental na história ocidental entre mito e filosofia, que é uma oposição clássica. Que é uma oposição que a gente esquece que é filosófica. Quem inventou o conceito de mito foi a filosofia. Não foi o mito que inventou o conceito de filosofia; foi a filosofia que inventou o conceito de mito, como aquilo que não é ela. O mito é aquilo que ela definiu como aquilo de que ela quer se separar. Então, portanto, a nossa imagem do mito indígena é uma imagem, na verdade, grega do mito grego. E o

mito grego é um mito que está fundado em outro tipo de sociedade que as sociedades ameríndias que existiam, que existem e existiam aqui. O mito grego é um mito associado ao que o Marx chamava de modo de produção asiático, ao despotismo oriental, à ideia do mestre da verdade, à ideia do rei micênico. É o mundo homérico, é um outro mundo que o mundo das tribos de caçadores e de agricultores das Américas. É claro que havia os impérios Inca e Asteca, que, entretanto, cuja semelhança com os estados do Velho Mundo, a meu ver, foi grandemente exagerada. Acho que é preciso repensar esses estados indígenas para ver o quanto eles têm de estado e o quanto eles têm de indígenas.

De outro lado, eu acho que há, sim, uma diferença importante entre... Talvez não seja a propriedade privada que seja o grande divisor de águas, digamos assim, mas o Estado. O Estado como essa entidade transcendente que se separa da sociedade e que produz uma espécie de Deus na Terra, que é o nome, o conceito hegeliano de Estado, enfim, é o Leviatã do Hobbes. É o Deus terrestre, é o Deus na Terra. E a invenção do Estado é decisiva para nós sairmos desse regime do perspectivismo ameríndio, vamos chamar assim, grosso modo. Por isso que as manifestações dessa cosmologia nos mundos astecas me interessam muito. Ela sofreu transformações ali. É interessante observar as transformações desse fundo cosmológico pan-ameríndio de base não estatal quando ele é herdado pelos impérios do Planalto Andino e do Planalto Mexicano. Ele continua lá, mas com modificações interessantes, e que é uma coisa que eu estou, e outras pessoas estão estudando e discutindo. Eu estive no México há pouco tempo, a gente está trocando ideias sobre isso.

PÚBLICO: Eu queria entender melhor um ponto do perspectivismo. O que garante as fronteiras? O que garante que eu vou ver o mundo do mesmo ponto de vista dos outros humanos? Seria a comunicação? E o risco, por exemplo, de eu ver o mundo do ponto de vista da onça, seria o fato de eu estabelecer comunicação com a onça? É isso que segura as fronteiras?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Não sei se eu entendi, mas... Vamos de novo. O que garante a comunicação? Sim, parte é. O que garante, na verdade, é o mesmo conjunto de... O que garante é o parentesco. Acho que tem toda uma dimensão que eu não falei aqui, que é a prática do parentesco. Como o congénere é aquele que é seu parente. Quer dizer, é a ideia de um... É a comensalidade. É uma comunicação que não é uma comunicação apenas linguística. É a comunicação no sentido de um compartilhamento de uma mesma práxis corporal. E isso é o que define, na verdade, a diferença entre ego e outro. Na verdade, as onças, os jacarés, os Kaiapó, seja quem for que não seja o meu grupo, são, na verdade, coletivos constituídos em torno de outra práxis corporal que não é a minha. Gente que não é meu parente, em suma. E toda a questão é que esse é o mundo em que você tem essa forte ênfase numa práxis corporal distintiva, constitutiva da sua própria identidade, mas que, ao mesmo tempo, você pode passar para outra. Não é um mundo racista, nem um mundo de castas, mas, ao contrário, muito pelo contrário, é um mundo no qual você pode virar onça se você começar a se comportar, a comer como onça. Você pode virar branco se começar a ter relações sexuais com branco. Você pode virar Kaiapó se você for adotado pelos Kaiapó e ter o lábio furado, o brinco posto de tal jeito e assim por diante. Ou seja, as fronteiras, as práticas corporais podem ser modificadas. Portanto, não é um mundo de princípios, nesse sentido, já dados, mas é um mundo de práticas. É a ação que faz o monge, não é? Você não nasce, você tem que ser feito daquele jeito. Você não nasce

daquele jeito, e você tem que tomar muito cuidado para continuar fazendo daquele jeito, se você quer continuar a ser aquilo que você é.

PÚBLICO: Mas, no caso do indivíduo que começa a adotar práticas de onça, ele vai começar a ver as onças como seres humanos. Mas aí, os seres humanos, os antigos parentes dele, vão vê-lo como onça ou vão vê-lo como um demente?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Bom, para ser bem rápido: se os parentes dele forem espertos, vão matar ele antes que ele cause dano à população. Ou seja, ou vão chamar um xamã para tratá-lo, devolver a humanidade dele e separá-lo das onças, e negociar no mundo das onças a devolução desse refém, o retorno dessa alma cativa para o mundo humano e fazer a pessoa voltar à razão. Toda doença, no fundo, no mundo indígena é um pouco uma forma de loucura nesse sentido, porque envolve essa alienação da alma nas mãos de uma subjetividade alienígena, digamos assim.

PÚBLICO: Boa noite. Alguns setores da nossa sociedade veem os povos indígenas como verdadeiros guardiões da natureza. Eu gostaria de saber o que você pensa sobre essas relações sociais que tornam a vida perigosa. Se existe aí as relações sociais que você... que tornam uma vida perigosa para os povos indígenas, se existe aí uma moral de reequilíbrio tão colocada, como se os povos indígenas fossem verdadeiros guardiões. Queria saber o que você pensa sobre isso.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Bom, veja, sim e não, né? Eu acho que o que os índios estão fazendo... De fato, você pode interpretar essa cautela indígena na relação com o ambiente – que é uma cautela que deriva desse pressuposto de um fundo político, de uma cosmologia política da natureza – como algo que implica que os índios são guardiões da natureza. Os índios achariam isso ridículo, dizer que eles são guardiões da natureza. Eles não são guardiões da natureza em coisa nenhuma. Eles estão dizendo, primeiro, que não é natureza. Número um. Só sociedade. Segundo, que eles não são guardiões da natureza. Eles são guardiões deles mesmos. Eles estão se cuidando porque estão vivendo num mundo em que você tem que tomar cuidado. Agora, não há dúvida que isso, interpretado do nosso ponto de vista... É bom que a gente ache isso, porque é bom nos dois sentidos. É bom e é melhor que a gente ache, porque se não achar, se continuar imaginando que o futuro é... Dá para passar o oleoduto, dá para explorar o petróleo, vai vazar, mas a gente conserta. E só mais 50 anos, mas a gente dá um jeito, e aquelas coisas que a gente sabe. Enfim, não vai ter nada, de tanto retirar a humanidade do mundo, vamos acabar retirando nós mesmos do mundo, né? E vamos sair pela porta dos fundos. E o resto, o resto dos humanos não humanos que estão aí vão continuar, e as baratas vão agradecer quando a espécie se extinguir por burrice. Porque é a única maneira de descrever o que nós estamos fazendo, né? Morrer de burrice. Os índios não é que eles sejam mais espertos de forma alguma. É que eles, por acaso – quase que eu diria isso mesmo, por acaso – eles se encontraram numa determinada... Eles têm uma determinada maneira de conceber o mundo natural, que nós chamamos de natural, que torna mais difícil para eles, vamos chamar assim, ter essa arrogância irresponsável em relação ao ambiente. Mas não porque eles sejam sábios, tenham uma doutrina esotérica profunda, eles tenham percebido coisas que nós não percebemos. Acho que isso tudo é balela. É simplesmente porque, desse

ponto de vista, eles foram mais felizes do que nós. Felizes nesse sentido: acertaram. Do ponto de vista, vamos chamar assim, evolucionário, darwinista, se você quiser, eles acertaram, encontraram uma solução mais adequada. É claro que, como a outra parte da espécie explodiu demograficamente, explodiu tecnologicamente e provavelmente vai explodir em todos os outros sentidos, esse sucesso indígena não vai ser de grande valia para o *Homo sapiens*. Mas, enfim, ninguém é perfeito. Nem nós, nem a espécie humana.

PÚBLICO: Vou fazer um raciocínio provocativo que muito provavelmente não é lícito, mas aí você me corrige depois. Você usa no seu estudo a estrutura da filosofia ocidental para tentar descrever a filosofia indígena. Como você mostrou aqui, a filosofia indígena teria muita dificuldade em fazer o contrário, pelo que até eu entendi, em produzir uma ciência capaz de descrever esses temas tão bem como você. Essa questão é interessante. Eu só estou completando. Invertendo aí, então, usando o raciocínio indígena de que o que importa é quem come quem, não seria ilícito dizer que a nossa filosofia é realmente então mais poderosa do que a filosofia deles? Em outras palavras, o seu estudo, apesar de o conteúdo tentar mostrar uma igualdade, apesar de assimétrica, mas uma equivalência entre as duas filosofias, informa ou não, diz exatamente o contrário?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Essa pergunta é interessante, tem duas partes. Eu vou começar pela primeira. É claro que eu uso as categorias da filosofia ocidental, porque nós não temos outras. Imaginar que nós podemos nos pôr a pensar como os índios... O máximo que a gente pode é pensar sobre os índios. Pensar como os índios é uma fantasia que, só depois de um terceiro baseado, dá para você imaginar que vai conseguir. Porque você só pode pensar nos termos com os quais você dispõe. Que, de resto, é exatamente isso que os índios estão dizendo, se eu estou bem entendendo o que eu expus, de que as onças veem o mundo como nós vemos. Não tem outro modo de ver. Entretanto, eles são capazes de produzir conceitualmente a diferença característica do mundo das onças, utilizando, entretanto, as categorias da antropologia indígena, vamos chamar assim, ou da filosofia indígena, a saber, uma teoria sociológica indígena, uma teoria política indígena, e vão dizer: "As onças são assim." Entretanto, eles são capazes de descrever o comportamento das onças com extrema precisão, no sentido etológico, como naturalistas. E não é qualquer coisa que a onça vê como cerveja determinada. Enfim, toda uma quantidade de detalhes que a gente pode entrar.

A segunda coisa é: mas, afinal de contas, os índios são capazes de descrever? Essa é uma questão interessante. Eu acho que sim. Eu acho que isso que eu estou chamando de perspectivismo indígena, primeiro, eu acho que é uma teoria capaz de fazer a própria descrição, a autodescrição. Ela é, nesse sentido, uma teoria especulativa, no sentido próprio da palavra "especulativa". Ela é capaz de conter a si mesma como um elemento da sua descrição. Mas isso é uma discussão que nos levaria mais longe. Em segundo lugar, eu acho que sim, ela é capaz de descrever o nosso *take*, digamos, nas coisas. Se você for procurar o que os índios têm sobre o homem branco, o que tem de antropologia dos brancos na tradição indígena, tem um vasto repertório, riquíssimo, para você explorar. Aqui não dá para a gente falar muito disso.

A última questão que me parece mais interessante: "Bom, mas afinal de contas, se o que interessa é quem come quem, nós estamos comendo eles. Então nós somos mais

poderosos, etc." Tudo depende de quem são "nós" e "eles". Porque, se eu estou entendendo, nós vamos morrer de indigestão. Então, quem é que, afinal de contas, é? Se a prova do bolo é comê-lo, digamos assim, se a nossa filosofia é mais poderosa que a deles porque, afinal de contas, nós somos hegemônicos do ponto de vista civilizacional, aí eu contraporia: bom, se esse argumento é válido, eu diria que o criacionismo está ganhando do darwinismo, porque eles estão com sucesso formidável, demograficamente falando, ideologicamente. É uma prova de resistência de uma superstição que dá na prova. Então, se o critério de sucesso, o critério de validade é o sucesso, nos termos darwinistas mesmo, é produtivo de um meme, de uma ideia, então o criacionismo está ganhando do darwinismo. Ou, pelo menos, está chegando perto. E aí, como é que a gente fica? Isso significa, então, que, bom, então vamos ser criacionistas porque é uma teoria que, pelo jeito, toca nas cordas mais profundas da cognição da espécie humana? Eu, pessoalmente, não. Eu prefiro continuar com *A Origem das Espécies*. E eu acho que os índios também, até, por falar em decair entre nós.

Tudo isso é para dizer o quê? Que a hegemonia de uma cosmologia não é, de forma alguma, evidência da sua racionalidade. Até porque as cosmologias não têm mais ou menor, maior ou menor racionalidade nesses termos que eu estou falando, né? Claro que tem outros, de outros pontos de vista, mas é simplesmente uma questão de contingência histórica. Não esqueçamos que a nossa tradição, que a gente chama de tradição ocidental, é, na verdade, um produto de umas cinco tradições civilizacionais diferentes, vindas da China ao Oriente Médio, aos germânicos e tudo isso. Enquanto que o mundo ameríndio evoluiu isoladamente durante boa parte... Obrigado. Isolado do resto do mundo até bem pouco tempo. E, portanto, teve um poder de, digamos, de consolidação, de sincretização muito menor. O que está acontecendo agora é que a gente vai ver o que vai acontecer no futuro com essa indigenização da modernidade, com o fato de que os índios estão entrando – os índios de todo tipo, quando falo índios, todos os povos tradicionais do planeta – lançando mão das conquistas tecnológicas e ideológicas do Ocidente, estão reinventando essas conquistas a seu modo.

Nós... Tem uma coisa que sempre me dá uma satisfação um pouco perversa: é ver que os Estados Unidos encheram tanto o saco do mundo para que a China se tornasse um país capitalista, que ela tornou-se. Agora, os Estados Unidos vão ter que aguentar. Não era isso que queriam? Livre mercado, não sei o quê. "Temos que introduzir o mercado na China, a China tem que ser um país capitalista, o capitalismo é a única forma natural da espécie". E os chineses... "Tá bom, nós vamos ter." E vamos ver agora quem manda. Quem come quem? Essa é uma boa pergunta agora, com a China às nossas portas. Com o dragão chinês aí andando e tal. E os chineses são o quê? Ocidentais ou índios? Boa pergunta. De repente, os índios já ganharam, porque os chineses são índios. E aí, como nós ficamos?

PÚBLICO (Ivan, Ciências Sociais, UNESP Araraquara): Bom, meu nome é Ivan, eu faço curso de Ciências Sociais em Araraquara, na UNESP. Estou na graduação e estou terminando agora um curso semestral com o professor João José, que traduziu um texto do Wittgenstein chamado *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer* para o português, e o curso dele é em cima desse texto. E se eu entendi bem um papo que para mim é bastante complicado, o Wittgenstein – e isso tem bastante relação com várias coisas que já foram ditas, inclusive – entende que as teorias sociais, assim como os sistemas financeiros,

filosóficos, são como gramáticas. Isso é uma estrutura conceitual autorreferente, no sentido de que dá conta do todo. São totais, são sistemas totais, teorias totais, e que, nesse sentido, são fechadas, diferente das teorias da física, por exemplo, das ciências naturais, que seriam, como o professor colocou, abertas. Se vem uma outra, essa aqui cai, ninguém vai ficar brigando para manter aquela, se provas empíricas a derrubarem. Nas Ciências Sociais, a gente percebe que isso não acontece. Uma teoria física não pode ser derrubada por uma outra teoria física, não pode ser derrubada por uma teoria política ou biológica, certo? Então, elas são abertas dentro da física. Resta saber se a física é aberta enquanto jogo de linguagem, para falar como o Ludwig. Enquanto jogo de linguagem, quais são os limites da diferença entre uma teoria e um jogo de linguagem? Essas teorias, elas são abertas ou fechadas dentro de certos limites. Assim como uma gramática também pode mudar para certas coisas e pode não mudar para outras. Eu não sei se as cosmologias são fechadas, porque se elas fossem realmente fechadas, elas jamais mudariam. Eu não me referia, no final, às cosmologias, mas à teoria, ao perspectivismo.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Não, é próprio. Eu acho que não há, como é que se chama, não há corpo de... Porque, na verdade, o perspectivismo não é uma doutrina. Eu apresentei isso de uma forma muito mais doutrinária do que ele existe, apenas porque o meu modo de exposição nesse contexto e o tipo de objetivo que eu tinha, visto, precisava, digamos assim, que eu o apresentasse como se fosse algo parecido com, equivalente a uma metafísica aristotélica ou uma cosmologia cartesiana, ou algo do gênero. Na verdade, é um objeto muito mais nebuloso, no sentido de muito mais em forma de nuvem, do que esse corpo de proposições, etc. Mas, num certo sentido, sim, elas são incomparáveis. Incomparáveis, melhor dizendo, não é bem a palavra, não é essa. Elas são incomensuráveis, mas são comparáveis. É perfeitamente possível comparar o perspectivismo indígena com perspectivismos ocidentais. Tem vários lá: Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Ortega y Gasset, Uexküll. Tem uma série de tradições ditas perspectivistas na filosofia ocidental, todas ligeiramente diferentes. Sempre se diferente disso que eu estou apresentando como essa atitude filosófica indígena, se você quiser chamar assim. Agora, eu não sei se o senhor entende essa pergunta, se ele pode mudar, se o perspectivismo poderia...

PÚBLICO (Ivan): Eu ia pedir só um comentário mesmo, não teria muito bem uma pergunta, porque nesse sentido, então, a teoria do perspectivismo o senhor entende como uma gramática fechada, sem problema nenhum.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: Mas qual teoria? A minha teoria do perspectivismo ou o perspectivismo enquanto teoria?

PÚBLICO (Ivan): A sua.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: A minha? A minha é só uma teoria. A dos índios não, é uma coisa muito mais séria que isso. É uma maneira de viver. A minha é uma teoria sobre a maneira de viver deles. A minha é uma teoria sobre a teoria deles. Ou melhor, é uma teoria no sentido que utiliza os instrumentos intelectuais típicos do que a gente chama de teoria no Ocidente: proposições, deduções, inferências, axiomas, essas coisas.

Observação, aí tira certas conclusões. Enquanto que o modo de existência do perspectivismo nas práxis indígenas não é esse modo proposicional. As proposições têm um papel secundário nesse universo. Não são, de forma alguma, o objeto que está em primeiro plano. Os índios não passam o dia encadeando proposições sobre se os animais são gente, então segue-se daí que, ou não segue-se isso, ou quais serão as consequências possíveis. Isso aí são, naturalmente, sou eu que estou precisamente utilizando hábitos ocidentais de organização do conhecimento para processar um conjunto de práticas e de narrativas e de pressuposições e de subentendidos e de inferências possíveis que têm uma existência polimorfa.

Agora, o perspectivismo, na verdade, é, sim, uma teoria que transforma uma outra teoria ocidental. Na verdade, o perspectivismo foi uma espécie de... Essa coisa com a qual eu me saí, que eu chamei de perspectivismo indígena, é um truque – um truque no sentido como você faz um truque matemático para resolver um determinado problema. Uma técnica, uma técnica para cortar pelo meio uma antinomia que é constitutiva da disciplina filosófica e antropológica, que é a antinomia entre universalismo e relativismo. E aqui você gastou rios e rios, Amazonas de tinta entre debates entre universalistas e relativistas. Enfim, não vou repetir o debate aqui, sobretudo a essa hora. Mas a minha, o que eu fiz foi introduzir a seguinte questão: muito bem, imaginemos que, em vez de ficar discutindo entre relativistas e universalistas, a gente coloca a pergunta para os índios. Perguntamos aos índios o que eles acham a respeito. Naturalmente, você não pode perguntar assim, mas o que eu fiz foi uma experiência de pensamento. Se nós perguntássemos aos índios sobre: "A natureza é uma, a cultura são muitas? A cultura é uma parte da natureza? A natureza é uma parte da cultura? Tudo é relativo? Tudo é universal?", com que tipo de resposta eles sairiam? Foi essa a minha questão. E os passos seguintes foram: bom, a resposta deles não seria uma resposta em termos abstratos. Temos que ver onde é que esse tipo de questão pode ser...

(Fim da Transcrição Revisada)

Fonte: Palestra pública de Eduardo Viveiros de Castro. Transcrição revisada e formatada pelo Gemini e pelo GPT.