

**COLEÇÃO ARGONAUTAS**

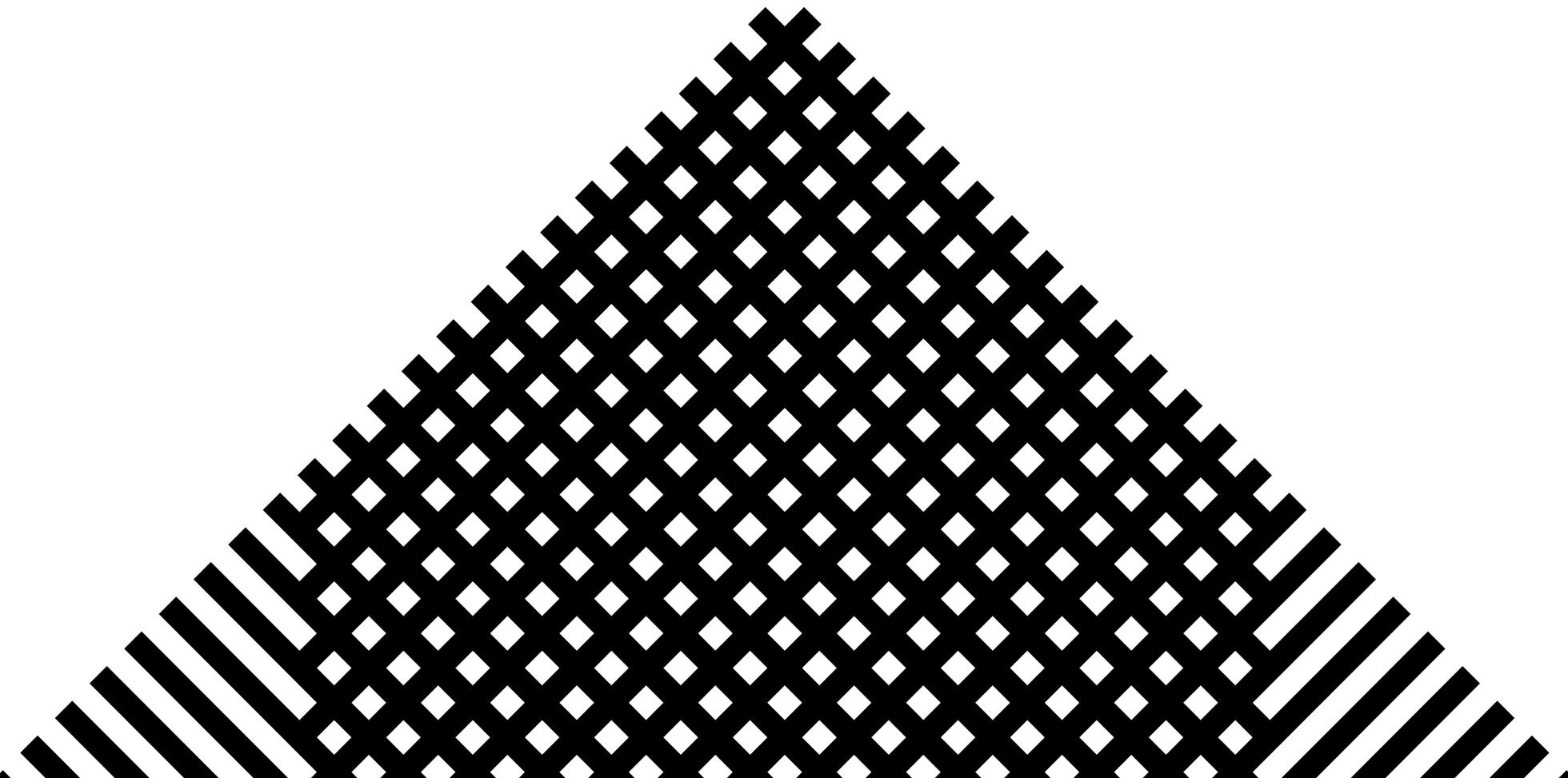
Sei de poucos antropólogos que tenham influenciado tanto o seu campo quanto Eduardo Viveiros de Castro; muito menos com a erudição, a ousadia e o pensamento incisivo que são sua marca; menos ainda que tenham articulado com tanto brilho debates fundamentais da disciplina com o material raramente explorado da etnologia das terras baixas da América do Sul. Melhor dizendo: o que Eduardo Viveiros de Castro faz é explorar as consequências da linguagem sociológica fundante que traz à tona nas sociedades amazônicas: coisas como a corporalidade, o idioma da predação, os modos da afinidade, o perspectivismo. Esses princípios e mecanismos básicos, por pouco ortodoxos que a princípio pareçam, trazem para a antropologia uma nova linguagem analítica, que se presta singularmente à compreensão do que se poderia chamar a terceira geração da etnologia, aquela que se está construindo sobretudo nos campos da Nova Guiné e da Amazônia. Essa é uma etnologia que não tenta se encaixar em tipologias que nada mais são do que hipóteses de conceitos de outras bandas; se as há, as hipóteses deste livro são amazônicas. Não por acaso, como os conceitos de Lévi-Strauss, que tomaram forma a partir de materiais análogos (ao mesmo tempo que moldaram as categorias pelas quais podemos tentar entendê-los). É nessa grande tradição que se insere Eduardo Viveiros de Castro.

Os oito capítulos deste livro evidenciam a fecundidade e a continuidade de sua contribuição: fecundidade porque cada um, a seu modo, marcou época; e continuidade porque se esclarecem certos fios condutores que desembocam nas suas colocações mais radicais. Radical é, com efeito, levar a sério a ontologia de sociedades amazônicas. E radical é sobretudo, usando suas palavras, "a reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos da nossa própria imaginação conceitual". Temos sorte de ter um radical desses.

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA

**ubu**

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO**  
**A INCONSTÂNCIA DA ALMA SELVAGEM**  
E OUTROS ENSAIOS DE ANTROPOLOGIA



11	<b>Prólogo</b>
	CAPÍTULO 1
23	<b>Esboço de cosmologia yawalapíti</b>
	CAPÍTULO 2
75	<b>O problema da afinidade na Amazônia</b>
	CAPÍTULO 3
157	<b>O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem</b>
	CAPÍTULO 4
229	<b>Imanência do inimigo</b>
	CAPÍTULO 5
255	<b>O conceito de sociedade em antropologia</b>
	CAPÍTULO 6
275	<b>Imagens da natureza e da sociedade</b>
	CAPÍTULO 7
299	<b>Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena</b>
	CAPÍTULO 8
347	<b>Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco</b>
395	<b>Entrevista</b>
413	Bibliografia geral
459	Sobre o autor
469	Índice onomástico
477	Índice de figuras

## PRÓLOGO

Os oito ensaios e a entrevista reunidos neste livro retomam, com correções, modificações e acréscimos variados, textos dados à luz anteriormente. Todas as versões primitivas dos textos, com a exceção do capítulo 1, foram publicadas nos últimos vinte anos, em veículos de acesso quase sempre fácil, e apenas três dos capítulos (4, 5 e 6) baseiam-se em textos inexistentes em português. O problema deste prólogo, portanto, é oferecer uma boa razão – ou desculpa – para a presente coletânea, publicada originalmente em 2002 pela Cosac Naify e agora reeditada pela Ubu com um capítulo a menos, o “Xamanismo e sacrifício”, por ter este sido incorporado a outro livro meu (*Metafísicas canibais*).

Sempre aproveitei qualquer oportunidade de reformar meus escritos, sem o que eles arriscariam passar à pequena história que lhes cabe em versões cheias de defeitos estilísticos e analíticos, de omissões importantes e, em alguns casos, de erros tipográficos irritantes. Além disso, o sentimento, frequentemente ilusório, de poder dizer melhor agora o que dissera antes é algo que acompanha cada releitura que faço de meus trabalhos (o que me leva a relê-los com grande impaciência). Nos capítulos aqui reunidos, tento exatamente isto: dizer um pouco melhor o que já disse, e um pouco mais. O livro é, assim, uma espécie de homenagem ao *esprit d’escalier* que, com assiduidade variável, acomete-nos a todos. Essa a desculpa.

A segunda e talvez mais razoável razão foi ter percebido que, postos juntos, os capítulos a seguir mostravam certa coerência, respondendo a uma mesma preocupação teórica e elaborando as mesmas duas ou três intuições etnográficas que guiam minha prá-

tica profissional desde o início. O principal motivo da inclusão do capítulo 1, que remonta a uma dissertação de mestrado escrita em 1976, foi a intenção de assinalar tal continuidade. Fi-lo com relutância, porque as modificações necessárias eram, ali, realmente de monta, e porque as condições da pesquisa que fundamenta os textos originais foram mais que insuficientes. Mas, percebendo que muitas das ideias desenvolvidas quinze ou vinte anos mais tarde já se encontravam esboçadas naqueles textos, decidi conceder-lhes uma segunda chance, e passá-los a limpo como aos outros.

Nenhum dos capítulos a seguir reproduz literalmente os artigos em que se baseiam, com exceção talvez (pois introduzi umas poucas mudanças de pontuação) da entrevista concedida à revista *Sexta Feira*. Alguns capítulos utilizam materiais provenientes de mais de um texto anterior, ou de versões de um “mesmo” texto publicadas em outras línguas; alguns contêm passagens e seções inteiras reescritas ou adicionadas quando da composição desta coletânea; alguns, enfim, sofreram apenas retoques cosméticos, mais ou menos extensos, de expressão ou de paginação (notas incorporadas ao texto, redivisão das seções etc.). Os adendos ou modificações maiores, nos textos mais antigos, estão consignados explicitamente, sobretudo se supõem uma informação posterior à data dos originais. Muitas vezes, porém, modifiquei ou suprimi sorrateiramente expressões, frases e trechos que me desagradavam, de modo a reconstruir os argumentos originais sob um aspecto mais afim à maneira como me expressaria hoje – e, escusado dizer, de modo também a aumentar a impressão de consistência entre os ensaios. Os capítulos desta coletânea trazem também, quase sempre, títulos novos em relação aos textos que lhes serviram de modelos principais (ou únicos), o que exprime, entre outras coisas, a distância de conteúdo frente aos modelos. Como não se estão aqui a republicar clássicos, submetidos ao imperativo do *ne varietur*, julguei que essa recauchutagem geral era admissível e, frequentemente, indispensável.

Acrescentei muitas referências bibliográficas ausentes dos textos originais, por descuido ou limitações de espaço, e introduzi algumas referências surgidas posteriormente à sua publicação. Evitei, contudo, qualquer atualização sistemática da bibliografia; em alguns casos (como no cap. 6), isso teria exigido a redação de um ensaio várias vezes maior; em outros (como no cap. 5), a elabo-

ração de uma monografia inteira; em outros ainda (como nos caps. 2 e 7), o perigo seria o de uma excessiva autorreferência indireta, em vista da quantidade de respostas que eles suscitaram. Evitei, em especial, utilizar referências que incorporavam os argumentos de meus próprios textos, fosse para demoli-los, fosse para aboná-los. Em outras palavras, não procurei responder às críticas de que eles foram objeto, e tampouco apoiá-los em quem veio a se basear neles. Temo que essa evitação não tenha sido rigorosa, em um sentido ou no outro; mesmo assim, fiz o possível.

A ordenação dos capítulos segue, com exceção da entrevista final, a cronologia original de publicação dos principais textos ali reescritos. Não cabia uma ordenação temática, visto que, à parte o capítulo 5, de corte didático e enciclopédico, todos os demais textos tratam dos mesmos temas, sob ângulos apenas ligeiramente distintos.

Os ditos mesmos temas desenvolvem, com efeito, as poucas intuições (ou obsessões) a que me referi acima, e que são como os fios condutores a ligar os diferentes momentos de meu trabalho de etnólogo. De um ponto de vista mais abstrato, tratou-se sempre, para mim, de tentar problematizar e complexificar os dualismos característicos do repertório conceitual de nossa disciplina, como também aqueles, e isto é o realmente importante, que costumam ser atribuídos pela antropologia aos sistemas de pensamento da Amazônia indígena: organizações dualistas, classificações sociais binárias, dualidades míticas e cosmológicas, e assim por diante. Os escritos sobre os Yawalapíti (ver cap. 1) abordaram a questão da irredutibilidade da cosmologia xinguanana ao dualismo natureza/cultura, sugerindo um caráter contínuo e ternário, antes que descontínuo e binário, das classificações e processos simbólicos xinguanos. A monografia sobre os Araweté (1986a, 1992a; ver o cap. 4 desta coletânea), em seguida, propôs uma conexão entre “sociologia” e “cosmologia” – relações dos humanos entre si e relações entre os humanos e os sobre-humanos – que buscava passar ao largo da dualidade durkheimiana entre “instituição” e “representação”, definindo uma configuração hierárquica complexa, mas ontologicamente homogênea, a opor-ligar os deuses e os humanos, e conseqüentemente os vivos e os mortos, os xamãs e os guerreiros, as mulheres e os homens, os concidadãos e os inimigos. Os artigos sobre o parentesco (caps. 2 e 8) apontaram as linhas de instabilidade que atravessam uma matriz dualista difundida na Amazônia,

insistindo na natureza triádica, concêntrica e assimétrica – antes que diádica, diametral e equipolente – da oposição entre consanguinidade e afinidade, e resultaram na proposição de um novo conceito, o de afinidade potencial. Finalmente, os trabalhos sobre o perspectivismo consolidados nos caps. 7 e 8 retomam, em termos bem mais ambiciosos, a questão da oposição natureza/cultura, ligando-a à antinomia moderna do “relativismo” e do “universalismo”, de modo a submeter esta última a uma crítica propriamente etnográfica.

O outro fio condutor, este mais concreto, são os temas da pessoa e da corporalidade, e sua conexão com uma ideia-valor característica, que chamei de *predação ontológica*, e que me pareceu constituir o regime geral de subjetivação ou personificação na maioria, senão na totalidade, das culturas da Amazônia indígena. Minha aprendizagem etnográfica junto aos Yawalapíti concentrou-se no problema da fabricação social do corpo e em seu recíproco, a inscrição corporal dos “processos” e “identidades” sociais. O trabalho sobre os Araweté, embora menos centrado na corporalidade, tratou das concepções tupi-guarani sobre a pessoa, desenvolvendo o tema da predação ontológica e explorando seu esquema principal, o canibalismo. Esse complexo amazônico da “predação” (assim o chamei para opô-lo provocativamente ao complexo modernista da “produção”; hoje talvez o chamasse por outro nome) foi igualmente o foco de meus estudos sobre a dinâmica da afinidade (caps. 2, 3 e 4), e o horizonte para uma reelaboração teórica, ainda incipiente, da noção de “troca”. Os artigos mais recentes, por fim – aqueles sobre o perspectivismo e sobre a passagem do virtual ao atual na socialidade indígena (caps. 7 e 8) –, tentam uma determinação da economia conceitual do “corpo” e da “alma” nas cosmologias ameríndias.

Corpo, alma, pessoa, natureza e cultura, predação, troca, afinidade potencial, perspectiva – esses são os nomes dos temas, ou quem sabe, dos conceitos que foram surgindo em minha reflexão sobre a etnologia amazônica. Como o leitor advertirá, tais palavras recebem sentidos cada vez mais precisos ao longo dos textos a seguir, porque cada vez mais motivados teórica e etnograficamente, e portanto cada vez mais diferentes de seus sentidos usuais. Esses conceitos são o resultado provisório de um trabalho desde sempre orientado por um desiderato maior: contribuir para a criação de uma linguagem analítica à medida (à altura) dos mundos indígenas,

o que significa dizer uma linguagem analítica radicada nas linguagens que constituem sinteticamente esses mundos. Sua elaboração envolve forçosamente uma luta com os automatismos intelectuais de nossa tradição, e não menos, e pelas mesmas razões, com os paradigmas descritivos e tipológicos produzidos pela antropologia a partir de outros contextos socioculturais. O objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação. Em nossos termos, eu disse – pois não temos outros; mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se tudo “der certo”) de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas. A antropologia, como se diz às vezes, é uma atividade de tradução; e tradução, como se diz sempre, é traição. Sem dúvida; tudo está, porém, em saber escolher quem se vai trair. Espero que minha escolha tenha ficado clara. Quanto a saber se a traição foi eficaz, esta é uma questão a que não me cabe responder.

Algumas palavras, enfim, sobre a dívida deste livro para com a antropologia de Lévi-Strauss, que lhe forneceu a agenda temática e o referencial teórico principal. Os temas, em primeiro lugar. Não é necessário recordar o papel que a noção de troca e o valor transcendental (no sentido kantiano) concedido à aliança de casamento ocupam na obra desse autor. No mesmo sentido, gostaria de sublinhar que o tema da corporalidade, tal como aqui elaborado, deve enormemente às análises desenvolvidas nas *Mitológicas*. Ou seja, ele não é em nada tributário da voga do “*embodiment*” que andou por um bom tempo em curso na antropologia mundial (não sei se ainda anda), pois remonta, em meu trabalho, a um período em que o “corpo” ainda estava bem distante de ser a palavra de ordem que depois se tornou. Minha motivação foi etnográfica, partindo da demonstração, implícita nos estudos mitológicos de Lévi-Strauss, de que as sociologias ameríndias formulam-se diretamente nos termos de uma dinâmica dos corpos e dos fluxos materiais. Quanto aos temas da predação e do perspectivismo, aqui a margem de invenção pessoal foi maior; mas eles também podem ser vistos como uma extrapolação feita a partir do “cruzamento” das ideias de afinidade e de corporalidade, ou melhor, como uma tentativa de extrair delas, e de sua conjugação, algumas consequências etnográficas interessantes. (Vejo meu trabalho, em geral, como tendo sido sempre o de buscar extrair todas as conse-

quências possíveis de certas ideias alheias, sejam elas as ideias dos índios, sejam as dos antropólogos que escreveram sobre elas. As consequências interessam-me infinitamente mais que as causas, porque elas permitem uma confrontação verdadeiramente simétrica, no sentido de Bruno Latour (1991), dos pensamentos em jogo, o nosso próprio e o alheio. Sempre que ouço um pronunciamento sobre as causas – sob este ou outro nome, e sejam elas de que natureza forem – do comportamento de alguém, em especial de um “nativo”, sinto como se estivessem a lhe tentar bater epistemologicamente a carteira).

Em seguida, o referencial teórico. A questão dos dualismos, por exemplo. O estruturalismo é costumeiramente associado a uma dilação imoderada por classificações dicotômicas, e a uma propensão a enxergar dualidades em toda parte. Isso é como tantos outros clichês: não está completamente longe da verdade, mas por outro lado não chega nem perto dela. Pois é justamente na obra de Lévi-Strauss que se acham alguns dos instrumentos mais eficazes, dentre os hoje disponíveis, para se problematizar radicalmente – e fundamentar etnograficamente essa problematização –, os esquemas dicotômicos que formam como as muralhas de nossa cidadela intelectual. Muitas das páginas a seguir são apenas o desenvolvimento das intuições de Lévi-Strauss (indo talvez mais longe do que esse autor admitiria) sobre a natureza intrínseca e deliberadamente inacabada, imperfeita, desequilibrada e assimétrica das dualidades conceituais indígenas – a ideia, em suma, de que o real foge por todos os buracos da malha, sempre demasiadamente larga, das redes binárias da razão; e, ainda mais importante, a ideia de que essa fuga é ela mesma um objeto privilegiado do pensamento indígena.

Insisto nisso, porque tenho escassa simpatia pelos dós de peito dos antropólogos pós-modernistas, quando anunciam a superação miraculosa de qualquer vestígio de dualismo em seu próprio discurso, denunciando o caráter sempre ilusório, invariavelmente maligno, e supremamente inaplicável aos mundos não-ocidentais, de tudo que cheira a uma “oposição binária” ou a uma “estrutura”. Falar é fácil. Ou melhor, falar, nesse caso, torna-se horrivelmente difícil (o que não impede a tagarelice dos que declaram a impossibilidade da fala), pois a imaculada concepção é tão improvável no plano do espírito como no do corpo. Estimo, ao contrário, e

parafraseando uma paráfrase do próprio Lévi-Strauss, que os dualismos são como a história: eles levam a tudo – desde que se saia deles. Os que começam por se instalar “fora deles” acabam, quase sempre, voltando a eles pela porta dos fundos, e não saindo mais. Faça minhas, por isso, as palavras abaixo, oriundas do outro referencial teórico desta coletânea, o contrarreferencial que lhe serviu na tarefa de cartografar o exterior do estruturalismo: a filosofia de Gilles Deleuze. Nas palavras, então, do *Mil platôs*:

Não invocamos um dualismo senão para recusar um outro. [...] A cada momento, são necessários corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer, e pelos quais passamos. Chegar, assim, à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, passando por todos os dualismos que são o inimigo, mas o inimigo absolutamente necessário, aquele móvel que não cessamos de mudar de lugar (Deleuze & Guattari 1980: 31).

O estruturalismo de Lévi-Strauss não é, mas nem de longe, meu “inimigo”. Ao contrário, foi quem me forneceu régua e compasso, estabelecendo as condições de minha interlocução com a etnologia amazônica e com ele mesmo. Deu-me, em suma, as armas com as quais tento medir-me com ele, à medida de minhas forças. Mas pensando bem, talvez ele seja, sim, meu inimigo principal, no sentido que tem este conceito nas socialidades amazônicas, onde ele designa algo perfeitamente positivo, isto é, “absolutamente necessário”, algo que é preciso afirmar, não negar, para se poder passar adiante. E assim, não é apenas nem principalmente o “dualismo”, mas a antropologia estrutural que se mostra, no presente livro, como aquele móvel que não cessamos de mudar de lugar. “Móvel” que o leitor provavelmente constatará, no fim das contas, ter estado sempre “imóvel e alhures”, como disse Foucault de Hegel – que este se encontraria sempre à nossa espera, no fim do caminho por onde pensávamos lhe ter escapado. Pois, e agora nas palavras de meu amigo Pete Gow, a etnologia amazônica (ele estava falando da boa) pouco mais é, a rigor, que uma série de notas de pé de página às *Mitológicas*. O presente livro é uma dessas notas, na melhor das hipóteses.

Mas, como se vê, não sem reclamar um pouco. Eu disse, acima, que os ensaios aqui apresentados se aventuram no “exterior do

estruturalismo”; tudo está no genitivo. Não pretendo me situar em um lugar exterior *ao* estruturalismo, mas no exterior *do* estruturalismo, no interior da dimensão de exterioridade que lhe é imanente. O que me interessa explorar, e franquear, são os “limites internos” da antropologia estrutural, utilizando-a positivamente para pensar o que ela mesma precisou excluir para se constituir; e me interessa porque, ao fazê-lo, ela excluiu ou minorou certos aspectos que estimo fundamentais do pensamento e da prática indígenas. O pensamento selvagem não cabe todo em *O pensamento selvagem*. Mais exatamente, o pensamento “dos selvagens” – o dos povos da selva amazônica – apresenta dimensões de “domesticação” próprias, relativamente àquele pensamento “em estado selvagem” que é o de todos nós (o nosso inclusive, nos domingos da vida). Este ponto é esboçado no capítulo 4, e se acha um tantinho mais desenvolvido no capítulo 9 da edição original, mais tarde incorporado em *Metafísicas canibais* (Viveiros de Castro 2009). Ele é, por fim, um dos objetos do livro que tenho em preparação, e do qual partes substanciais derivam dos capítulos 2, 7 e 8 aqui publicados. Nesse livro, advogo a necessidade de uma consideração mais atenta das dimensões intensivas das ontologias amazônicas, isto é, dos processos de alteração diferencial mais que das figuras da alteridade diferenciada; para dizê-lo em pouquíssimas palavras, trata-se de esboçar uma teoria amazônica do virtual. Isso envolve, entre outras coisas, uma rediscussão em regra da questão do contínuo e do discreto no pensamento indígena, tema que, todos se recordam, é uma das vigas mestras da contribuição lévi-straussiana à etnologia ameríndia. Mas isso é, todos também podem imaginar, uma pedreira. Como não sei se terei fôlego para atacá-la, e portanto se o dito livro chegará de fato, um dia, a ver a luz – já o livro supracitado, *Metafísicas canibais*, foi apenas um primeiro esboço de síntese –, entrego à benevolência do leitor os capítulos aqui reunidos, e que são apenas como a promessa de uma outra coisa.

Esta reedição d’*A inconstância* é a primeira face de um “díptico” que inclui uma outra coletânea, em preparação, reunindo os artigos e outros textos escritos após 2002. Ela deve ser publicada em breve, se os tempos sombrios em que vivemos todos o permitirem.

Realizada no Rio de Janeiro em 21 de dezembro de 1998 por Renato Sztutman, Silvana Nascimento e Stelio Marras, para a revista *Sexta Feira*.<sup>1</sup>

1. *Sexta Feira* n.º. 4 [corpo]. São Paulo: Hedra, 1999. Colaboraram Carlos Machado Dias Jr., Clarice Cohn, Florencia Ferrari e Valéria Macedo.

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

Eu queria fazer uma etnografia “clássica” de um grupo indígena. Meu problema teórico era entender aquelas sociedades em seus próprios termos, isto é (e só pode ser), em relação às suas próprias relações: as relações que as constituem e que ela constitui, o que obviamente inclui suas relações com a alteridade social, étnica, cosmológica... Acho que existem dois grandes paradigmas que orientam a etnologia brasileira. De um lado, a imagem antropológica de “sociedade primitiva”; de outro, a tradição derivada de uma “Teoria do Brasil”, de que a obra de Darcy Ribeiro é talvez o melhor exemplo. O título de um livro de Roberto Cardoso de Oliveira, *Sociologia do Brasil indígena*, é expressivo desta segunda orientação: o foco é o Brasil, os índios são interessantes *em relação* ao Brasil, na medida em que são parte do Brasil. Nada a objetar, esta sociologia do Brasil indígena é uma empresa altamente respeitável e resultou em trabalhos extremamente importantes. Mas esta não era a minha. A minha era a mal-chamada “sociedade primitiva”, meu foco eram as sociedades indígenas, não o Brasil: o que me interessava eram as *sociologias indígenas*. A minha era Lévi-Strauss, Pierre Clastres, as antropologias de Malinowski, de Evans-Pritchard...

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

É preciso não esquecer que boa parte da Amazônia que veio a ser estudada nos anos 70 não existia do ponto de vista geopolítico,

tendo sido incorporada à sociedade nacional a partir do *boom* desenvolvimentista iniciado naquela década. Não era a Amazônia, mas o Brasil Central que estava então na berlinda, graças aos trabalhos de Curt Nimuendaju das décadas de 30 e 40, que tinham sido discutidos por Robert Lowie e Claude Lévi-Strauss. Este último – estava-se no apogeu do estruturalismo, nas décadas de 60-70 – colocou o Brasil Central na pauta teórica da antropologia. O grupo que estudou o Brasil Central, ligado a David Maybury-Lewis, foi o que teve o maior número de pessoas trabalhando coordenadamente em uma mesma área da América do Sul; uma área, aliás, exclusivamente brasileira. Quando eu era estudante, nos anos 70, a impressão que se tinha era que a única coisa interessante que restava em etnologia indígena era o Brasil Central. Eu não tinha nem muita clareza que a Amazônia existisse como possibilidade de trabalho. Em parte, porque estava lendo maciçamente teses e livros dos meus professores, e associados deles, que eram todos sobre grupos Jê, Bororo e tal. Todo o meu trabalho posterior foi muito marcado por um “escrever contra” a etnologia centro-brasileira – “contra” não no sentido polêmico ou crítico, mas contra como *a partir de*, como figura que se desenha contra um fundo: contra a paisagem em que se deu minha formação.

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

A primeira coisa que me chamou a atenção, no Xingu, era que aquele sistema social era diferente dos regimes do Brasil Central. Uma preocupação que me acompanha desde então tem sido a de como descrever uma forma social que não tem como esqueleto institucional qualquer espécie de dispositivo dualista, considerando que minha imagem básica de sociedade indígena era a de uma sociedade com metades etc. Aquele era um tempo em que as oposições binárias eram consideradas a grande chave de abertura de qualquer sistema de pensamento e ação indígenas. Ficou claro para mim que o que acontecia no Xingu não podia ser reduzido à oposição entre o físico e o moral, o natural e o cultural, o orgânico e o sociológico. Ao contrário, havia uma espécie de interação entre essas dimensões muito mais complexa do que os nossos dualismos. O que me chamou a atenção foi o complexo da reclusão

pubertária do Alto Xingu, em que os jovens têm o corpo literalmente fabricado, imaginado por meio de remédios, de infusões e de certas técnicas como a escarificação. Em suma, ficava claro que não havia distinção entre o corporal e o social: o corporal era social, e o social era corporal. Portanto, tratava-se de algo diferente da oposição entre natureza e cultura, centro e periferia, interior e exterior, ego e inimigo. Minha pesquisa com os Yawalapíti foi um tipo de indagação sobre essas questões, embora eu estivesse fazendo uma espécie de aquecimento etnológico, muito mais do que uma pesquisa.

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

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

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

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

## COLEÇÃO ARGONAUTAS

**Marcel Mauss**

Sociologia e antropologia

**Henri Hubert & Marcel Mauss**

Sobre o sacrifício

**Claude Lévi-Strauss**

Antropologia estrutural

**Claude Lévi-Strauss**

Antropologia estrutural dois

**Pierre Clastres**

A sociedade contra o Estado

**Roy Wagner**

A invenção da cultura

**Marilyn Strathern**

O efeito etnográfico

**Manuela Carneiro da Cunha**

Cultura com aspas

**Eduardo Viveiros de Castro**

A inconstância da alma selvagem

© Ubu Editora, 2017

© Eduardo Viveiros de Castro, 2002

Este livro foi originalmente publicado pela editora Cosac Naify em 2002.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Florencia Ferrari

ASSISTENTE EDITORIAL Mariana Schiller

REVISÃO Débora Donadel

DESIGN Elaine Ramos

ASSISTENTE DE DESIGN Livia Takemura

COMPOSIÇÃO Jussara Fino

PRODUÇÃO GRÁFICA Aline Valli

*Nesta edição, respeitou-se o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.*

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Viveiros de Castro, Eduardo [1951-]  
A inconstância da alma selvagem e outros  
ensaios de antropologia:  
Eduardo Viveiros de Castro  
São Paulo: Ubu Editora, 2017  
480 pp.

ISBN 978 85 92886 271

1. Antropologia 2. Etnologia – Brasil 3. Índios da América do Sul – Brasil – Usos e costumes 4. Brasil – Usos e costumes I. Título

13-05231

CDD 306.08981

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil: Índios: Antropologia cultural:

Sociologia

306.08981

---

UBU EDITORA

Largo do Arouche 161 sobreloja 2

01219 011 São Paulo SP

(11) 3331 2275

ubueditora.com.br