

Tempos instáveis

O mundo, o Brasil e o jornalismo em 21 reportagens da piauí

Organização

Fernando de Barros e Silva

Copyright © 2016 by revista *piauí*

Os textos “O povoado dos Kirchner” e “Ilusões perdidas”, escritos originalmente em espanhol, foram traduzidos por Sergio Molina e Rubia Goldoni.

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Capa

Alceu Chiesorin Nunes

Preparação

Silvia Massimini Felix

Revisão

Dan Duplat

Huendel Viana

Jane Pessoa

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

Tempos instáveis: o mundo, o Brasil e o jornalismo em 21 reportagens da *piauí* / organização Fernando de Barros e Silva. — 1ª ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Vários autores.

ISBN 978-85-359-2834-1

1. Livro-reportagem 2. Jornalismo – Brasil 3. Reportagem em forma literária I. Silva, Fernando de Barros e.

16-08051

CDD-070.433

Índice para catálogo sistemático:

1. Livro reportagem: Jornalismo 070.433

[2016]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

facebook.com/companhiadasletras

instagram.com/companhiadasletras

twitter.com/cialetras

Sumário

Prefácio	
O Piauí é aqui — Fernando de Barros e Silva	7
CARTAS DO MUNDO	
A grande ilusão	15
O povoado dos Kirchner	47
Os 43 que faltam	73
Os intocáveis	95
QUESTÕES BRASILEIRAS	
A onda	129
Era uma vez a transposição	161
O desastre	183
A baleia branca de Rodolfo Landim	209
Em águas profundas	229
O petróleo é deles	253
À procura de Leff	275
PERFIS	
O presidente	311

A cara do PMDB	337
O soldado do PT	357
O delator	381
O antropólogo contra o Estado	413
Laerte em trânsito	439

ANAIS DA IMPRENSA

A doutora	469
A nova sinfonia paulistana	493
Caro, trabalhoso, chato	523
Ilusões perdidas	541
<i>Créditos das imagens</i>	565

Prefácio

O Piauí é aqui

Fernando de Barros e Silva

A *piauí* surgiu em outubro de 2006 como uma planta improvável, ou algo exótica, na paisagem das publicações brasileiras. Já existia o consenso de que o jornalismo impresso era uma atividade condenada — se não à morte imediata, a um estrangulamento progressivo que o levaria a um triste fim. Os veículos de comunicação se viam diante do dilema de adiar o inevitável, mantendo vivo, em condições cada vez mais custosas, o doente de papel, ou voltar seus recursos e atenções para a fronteira digital, apressando o declínio da versão física para que jornais e revistas pudessem conhecer uma nova encarnação na esfera virtual.

A expressão “jornalismo diário” se tornou obsoleta. Sob a tirania do on-line e das redes sociais, o tempo da notícia passou a ser medido em minutos, segundos, caracteres. Bombardeado por todos os lados, ininterruptamente, o leitor, por sua vez, deixou de ser mero receptor passivo das informações. Aque-la pessoa que abre o jornal em cima da mesa no café da manhã e resmunga diante da folha de papel é uma figura em extinção. O consumidor de informações agora acorda — ou, antes, mantém-se acordado — conversando com o mundo. Contesta, repercute, interfere na difusão de notícias em tempo real. Se há um efeito democratizante nessa nova ordem, também é fato que ela produz uma algaravia selvagem. Na dinâmica entrópica da nuvem digital, elementos

que devem nortear o exercício do jornalismo profissional, como o rigor da apuração, a hierarquia entre as notícias, o respeito às nuances e à complexidade dos fatos, para não falar do compromisso com a busca da verdade, parecem estar sob ameaça permanente, ou, pior, não ter mais importância.

Foi no ambiente de adensamento dessa nuvem que a *piauí* veio à luz. Seria difícil imaginar outra publicação tão na contramão do espírito dos tempos. A começar pela aposta no papel. Mal comparando, era como ingressar no ramo do aluguel de charretes no momento em que Henry Ford inventava a linha de montagem de carros. A esse descompasso seguiam-se outros: o formato incomum, pouco prático, de difícil manuseio; os textos longos, desafiando o lugar-comum de que o tempo das pessoas é um bem cada vez mais disputado e escasso; as capas, algumas engraçadas, outras contemplativas, e quase nunca relacionadas com as reportagens do miolo ou motivadas pelos assuntos do momento (aspecto que se alterou desde 2015, quando passaram a fazer comentários de fundo político); a pauta, enfim, livre das divisões convencionais por área de cobertura (política, economia, esportes etc.), sem obrigações nem assuntos imprescindíveis, além de avessa a qualquer propósito utilitário — ninguém vai ler dicas de vida saudável ou aprender a aplicar seu dinheiro abrindo a *piauí*.

Havia, sobretudo, esse nome, espécie de síntese bem-humorada de certa gratuidade inscrita no DNA da revista. Provocado a falar sobre as motivações da escolha, seu criador, João Moreira Salles, disse certa vez que ela surgiu de uma idiossincrasia: “Gosto de palavras com muitas vogais, e ‘piauí’ tem várias. O som é bonito. Parece banal, e talvez seja mesmo, mas a razão é essa. Vogais amolecem as palavras. Elas ficam mais simpáticas. Piauí é uma palavra simpática”.

A doçura, a simpatia e as conotações afetivas da palavra podem, de fato, ser boas razões para adotá-la, mas isso não é tudo. Piauí não é uma palavra cheia de vogais qualquer. Sem querer me estender nesse ponto, fiquemos apenas com o óbvio: o Piauí é um dos estados mais pobres da federação, dentro de uma região já identificada, ela própria, com a pobreza. Levando em conta que somos, também, um país periférico, pode-se dizer que o Piauí se encontra na periferia da periferia da periferia. Como se isso não bastasse, é quase pela ausência de atributos que a maior parte dos brasileiros identifica aquele pedaço do país, que no imaginário nacional muitas vezes ocupa uma espécie de não lugar, algo como um fim de mundo.

Ao assumir esse nome, a revista se põe de alguma forma nesse não lugar, como se flertasse com a inviabilidade de sua existência já antes de nascer. Se há uma motivação de ordem afetiva, existe também ironia na escolha. Há aqui uma autodepreciação meditada, a voz silenciosa de alguém que, depois de pensar bem as coisas, diz a si mesmo: nas condições brasileiras, não há como levar adiante, nem totalmente a sério, o projeto de fazer uma publicação parecida com a *New Yorker*.

Mário Faustino, o grande poeta piauiense, escreveu um poema belíssimo intitulado “Balada (em memória de um poeta suicida)”, no qual há um verso que se repete ao final de cada estrofe: “Tanta violência, mas tanta ternura”. Suspeito que essas duas disposições contraditórias, bem como sua demasia (*tanta* violência, mas *tanta* ternura) — de resto tão marcantes da formação brasileira —, estejam condensadas nesse nome: *piauí*.

Havia na cabeça de Moreira Salles sérias dúvidas sobre a viabilidade da publicação que imaginava criar. Quem vai ler essa revista? Quem vai *fazer* essa revista? Eram questões que ele ruminava desde que começou a pensar no assunto, pelo menos cinco anos antes de a *piauí* se materializar, e que dividia em longas conversas com o jornalista Marcos Sá Corrêa, seu amigo, que viria a ser um dos editores fundadores da revista, ao lado de Dorrit Harazim e de Mario Sergio Conti, escolhido como diretor de redação.

Peguei o bonde andando. Mais precisamente, na metade do caminho, quando o nome *piauí* já havia sido assimilado por um público fiel, ainda que restrito. Eu vinha de quase 25 anos trabalhando em um jornal diário, a *Folha de S.Paulo*, e, como tantos colegas, gostava daquelas reportagens sem pressa, em especial dos perfis, gênero que a *New Yorker* praticamente inventou e levou às alturas, mas que no Brasil havia sido pouco cultivado com rigor e método (uma das exceções foi a revista *Realidade*, que circulou entre 1966 e 1976, e se notabilizou por fazer grandes reportagens sob a influência do *new journalism* americano, sobretudo em seus primeiros anos, antes do AI-5 e da censura pesada).

Foram, de fato, os perfis políticos os responsáveis por retirar a *piauí* de sua condição inicial de semiclandestinidade, projetando-a para fora do ambiente restrito das redações. Ao mesmo tempo, mais do que os perfis, a forma de tra-

balhar da revista foi se tornando uma referência para os jornalistas. Havia, na experiência piauiense, duas características cobiçadas e cada vez mais raras: tempo para apurar e espaço para escrever. Além, claro, de independência editorial, sem o que não se faz nada que valha a pena em jornalismo.

Tudo somado, talvez não seja exagero dizer que, à medida que a reportagem de fôlego foi se tornando mercadoria de luxo nas redações, a charrete da *piauí*, à primeira vista tão na contramão do curso do mundo, de certa forma reinventou a roda. A aposta na apuração paciente e minuciosa, que requer coleta exaustiva de informações, contato demorado com as personagens e capacidade de observação — o que o entrevistado fala pode não ser tão importante como aquilo que o repórter vê —, representou um oásis no semiárido da imprensa brasileira. Em boa medida, o resultado se deve também ao processo de edição, mais intenso e mais invasivo do que costuma ser em outros veículos. Mas editar, nesse caso, significa tornar o texto mais claro e mais preciso, a prosa mais fluente e a leitura mais agradável. Editar não se confunde com *editorializar*, intervir na narrativa para que ela sirva a propósitos políticos, obscuros ou explícitos, e não jornalísticos, como se tornou comum em publicações do país, de forma frequentemente caricata.

A revista que acaba de completar dez anos não é muito diferente daquela que seu fundador idealizou lá atrás. Havia, entre tantos, dois riscos fatais para uma publicação dessa natureza: a irrelevância ou a descaracterização — a *piauí* não poderia estar fora do debate público nem fazer concessões ao mercado. Acredito que até agora, bem ou mal, sua vocação vem se cumprindo.

Era impossível, porém, saber de antemão quais as histórias (e qual a história) a *piauí* iria contar. Este *Tempos instáveis* pode ser lido como uma espécie de sismógrafo de uma época. Ao organizá-lo, tive a pretensão de que as reportagens pudessem, cada uma à sua maneira, tomar o pulso do passado recente e, ao mesmo tempo, oferecer um retrato significativo do que fomos capazes de realizar.

O livro está estruturado em quatro partes. A primeira, *Cartas do mundo*, reúne reportagens internacionais (sobre os Kirchner, o sumiço de estudantes no México, a Operação Mãos Limpas); a última, *Anais da imprensa*, se debruça sobre o trabalho dos jornalistas e a crise do jornalismo; os dois blocos centrais, *Questões brasileiras* e *Perfis*, tratam mais diretamente do Brasil, entre encrencas

e tragédias (a transposição do rio São Francisco, o acidente da TAM, o escândalo da Petrobras, o desastre ambiental de Mariana) e personagens que marcaram o período (de Delúbio Soares, o tesoureiro do PT no mensalão, a Delcídio do Amaral, o delator do partido no petrolão, passando por um retrato do então candidato a vice-presidente, Michel Temer, e um perfil de Ricardo Teixeira, que deflagraria sua queda da presidência da CBF). Na maioria dos casos, sempre que se identificou a necessidade, os textos foram acrescidos de um pós-escrito inédito.

Algumas das melhores matérias da *piauí* são reconstituições de assuntos já conhecidos, que tiveram grande impacto na opinião pública e visibilidade em outros lugares, mas que foram sendo aos poucos, e às vezes subitamente, relegados ao rodapé do noticiário ou simplesmente esquecidos. O trabalho da revista consiste em fazer a exumação do cadáver e ver de perto o que ele ainda tem a nos dizer.

Nem todas as reportagens, portanto, contêm furos no sentido estrito, mas todas estão cheias de novidades. As novidades derivam, em primeiro lugar, do acúmulo de detalhes que haviam sido ignorados ou eram desconhecidos até então; derivam, ainda, da capacidade de tornar inteligível, por meio de uma narrativa coesa, com começo, meio e fim, uma história que os demais veículos, premidos por urgências de toda sorte, apresentam aos pedaços, em flashes ou capítulos desconexos. O êxito de uma reportagem à moda piauiense, seja um perfil ou não, depende, quase sempre, do vaivém entre a descrição das peças e o funcionamento da engrenagem, da alternância entre a observação da árvore e a capacidade de enxergar a floresta, de certa tensão que se sustenta no tempo entre o particular e o geral, o miúdo e o abrangente.

É bem o caso de “A grande ilusão”, reportagem de João Moreira Salles que abre o volume, sobre o colapso da Islândia quando o sistema financeiro internacional ruiu, em setembro de 2008. Já o texto que encerra o livro, “Ilusões perdidas”, é um relato em primeira pessoa de Graciela Mochkofsky, cuja trajetória profissional na imprensa argentina se confunde com os anos de ouro e o declínio dos grandes jornais do país — e lembra, em vários aspectos, o que se passou com a imprensa no Brasil. O arco que vai da grande ilusão às ilusões perdidas dá um pouco o tom da década que este livro procura iluminar.

O antropólogo contra o Estado

Eduardo Viveiros de Castro, o intelectual brasileiro que virou a filosofia ocidental pelo avesso

RAFAEL CARIELLO
Janeiro de 2014

Marcio Ferreira da Silva, um sujeito grandalhão e bem-humorado, professor de antropologia na Universidade de São Paulo, tentava encontrar um volume nas estantes de seu apartamento. Depois de perscrutar as prateleiras da sala, sumiu por um instante no corredor que levava aos quartos. “Achei”, exclamou. Trouxe lá de dentro uma edição especial da revista *L’Homme*, publicada no ano 2000, em que o antropólogo Claude Lévi-Strauss, aos 91 anos, comentava os avanços recentes de sua disciplina.

“Olha o que o bruxo escreveu!”, disse o antropólogo da USP. Passou então a ler em voz alta os parágrafos finais de um artigo em que o etnólogo francês exalta o trabalho dos “colegas brasileiros”, atribuindo a eles a descoberta de uma metafísica própria aos índios sul-americanos. “A filosofia ocupa novamente o proscênio da antropologia”, escreveu Lévi-Strauss. “Não mais a nossa filosofia”, acrescentou, mas a filosofia dos “povos exóticos”. O texto que Marcio Silva tinha nas mãos indicava que algo havia mudado na relação da academia brasileira com a metrópole — uma relação que poderia ser descrita como uma via de mão única, ou quase isso, ao longo da maior parte do século xx.

Num artigo que causou certa discussão, escrito em 1968 para a *aut aut*, prestigiosa revista italiana de filosofia, o filósofo Bento Prado Jr. registrou que resenhar, naquela publicação, as obras de seus pares produzidas no Brasil “não implicaria nenhuma informação para o leitor europeu”. E argumentava: “Aqui também se faz marxismo, fenomenologia, existencialismo, positivismo”. Mas não havia novidade ou contribuição maior: “Quase sempre, o que se faz é divulgação”. Três décadas depois, Lévi-Strauss identificava um conjunto de ideias na fronteira da antropologia e da filosofia que, a seu ver, o leitor europeu precisava conhecer.

Marcio Silva havia retirado outro volume da estante. Leu o título: *Transformations of Kinship* [Transformações do parentesco]. “É a última grande compilação de estudos da área. O último grande livro do século xx. Tem um artigo do Eduardo”, disse, referindo-se ao antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, seu orientador no doutorado, nos anos 1980. Abriu o livro nas páginas finais e procurou referências bibliográficas. Encontrou os nomes de ex-alunos de Viveiros de Castro. “Olha aqui o Carlos Fausto. Citado em português! A Aparecida Vilaça também.” O próprio Silva também constava da lista. “Foi por causa do Eduardo que os ‘colegas brasileiros’ passaram a existir”, disse. “É muito fácil aferir isso. Basta folhear as principais revistas da disciplina. Isso mudou. E mudou por causa dele.”

Eduardo Viveiros de Castro mora com a mulher, Déborah Danowski, e a única filha deles, Irene, de dezoito anos, num prédio antigo, estilo art déco, na praia de Botafogo, no Rio de Janeiro. No apartamento de pé-direito alto, estantes de livros cobrem as paredes já no pequeno corredor que serve como hall de entrada. Na prateleira de uma delas, na sala, vê-se uma foto antiga do antropólogo, na casa dos vinte anos, com o cabelo comprido. Ao lado, um retrato de Bob Dylan.

Numa noite de outubro do ano passado, Viveiros de Castro criticava o avanço do governo de Dilma Rousseff sobre a Amazônia, seus projetos de estradas e usinas hidrelétricas, benefícios ao agronegócio — e descaso com os direitos dos povos indígenas. Sentado no sofá, o antropólogo comparou as ambições desenvolvimentistas da atual presidente à megalomania da ditadura, com seu ideário de “Brasil Grande”.

“Hegel deve estar dando pulinhos de alegria no túmulo, vendo como a dialética funciona”, ele disse.

Foi preciso a esquerda, uma ex-guerrilheira, para realizar o projeto da direita. Na verdade, eles sempre quiseram a mesma coisa, que é mandar no povo. Direita e esquerda achavam que sabiam o que era melhor para o povo e, o que é pior, o que eles pensavam que fosse o melhor é muito parecido. Os militares talvez fossem mais violentos, mais fascistas, mas o fato é que é muito parecido.

Apesar da contundência, falava com calma, o tom de voz baixo.

O PT, a esquerda em geral, tem uma incapacidade congênita para pensar todo tipo de gente que não seja o bom operário que vai se transformar em consumidor. Uma incapacidade enorme para entender as populações que se recusaram a entrar no jogo do capitalismo. Quem não entrou no jogo — o índio, o seringueiro, o camponês, o quilombola —, gente que quer viver em paz, que quer ficar na dela, eles não entendem. O Lula e o PT pensam o Brasil a partir de São Bernardo. Ou de Barretos. Eles têm essa concepção de produção, de que viver é produzir — “O trabalho é a essência do homem”. O trabalho é a essência do homem porra nenhuma. A atividade talvez seja, mas trabalhar, não.

Viveiros de Castro não é um homem alto. “Oficialmente”, mede 1,68 metro, mas diz que a idade já deve ter lhe roubado um ou dois centímetros. Tem 62 anos, o cabelo e a barba grisalhos. O que se destaca em sua fisionomia é o nariz grande, reto, quase um triângulo retângulo aplicado ao rosto. Seus gestos são contidos e ele fala numa versão mais atenuada, mais diluída, do sotaque carioca. Em contraste com o discurso combativo, faz lembrar, na prosódia e nos modos, um diplomata. Afável, o antropólogo recusa a imagem: a comparação com a elite burocrática do país — espécie de símbolo da vida burguesa bem-comportada — não lhe agrada.

Num texto memorialístico recente, Viveiros de Castro contabilizou dezesseis anos de estudo, do primário à faculdade, em duas tradicionais instituições cariocas: o Colégio Santo Inácio e a Pontifícia Universidade Católica do Rio. “Dois estabelecimentos privados de classe média e alta — ninguém é perfeito — da minha cidade natal, ambos dirigidos pelos padres jesuítas”, escreveu. Seu pai pertencia a uma família de “políticos e juristas”. Augusto Olympio Viveiros de Castro, bisavô de Eduardo, foi ministro do Supremo Tribunal Federal e hoje é nome de rua em Copacabana. Outro bisavô, Lauro Sodré, nome de avenida em Botafogo, foi militar, senador e governador do Pará. Participou da Revolta da Vacina, em 1904 — segundo o antropólogo, por ser positivista e acreditar que o Estado “só podia chegar até a pele” dos cidadãos. “Um argumento curioso”, comentou. “Equivocado, no caso da vacina. Mas tem o seu interesse retórico. Tendo a simpatizar com ele. Acho que o Estado devia parar muito antes, bem longe da pele.”

Do ponto de vista intelectual, Viveiros de Castro é herdeiro de cientistas sociais que ajudaram a derrubar o senso comum de que os povos indígenas são marcados pelo atraso em relação ao mundo ocidental. Essas sociedades sempre foram descritas como “primitivas” por carecerem de instituições modernas — como o Estado e a ciência.

Foi Claude Lévi-Strauss quem aposentou definitivamente a ideia de que os povos sem escrita seriam menos racionais do que os europeus. Os índios ocupavam um lugar próximo, nessa visão de mundo que ele ajudou a desfazer, ao das crianças, ou dos loucos. O pesquisador francês argumentou que havia método e ordem nas aparentemente caóticas associações que esses povos fa-

ziam — entre tipos de animais, acidentes geográficos, corpos celestes e instituições sociais. Eram o resultado não da falta de razão, mas, em certo sentido, de seu excesso. O que nenhuma sociedade humana tolera, dizia Lévi-Strauss, é a falta de sentido. O “pensamento selvagem”, assim, é totalizante, e procura, por meio de analogias, uma compreensão completa de todo o universo, estabelecendo relações entre os diferentes tipos de fenômenos. Um determinado rio se distingue de outro de maneira análoga ao modo como uma espécie animal é diferente de outra, ou um grupo social, de seus vizinhos. Nada pode escapar à sua malha de significados.

Nos anos 1970, o antropólogo francês Pierre Clastres argumentou que a falta de Estado nos povos das terras baixas sul-americanas — em contraste com a forte centralização política de seus vizinhos andinos — não seria uma carência, mas uma escolha deliberada, coletiva. Há entre eles, com frequência, alguma forma de chefia. Em troca de prestígio, o chefe ocupa um lugar privilegiado, e apartado, em relação aos demais integrantes da sociedade. Pode falar à vontade. Mas ninguém lhe dá ouvidos. “O chefe por vezes prega no deserto”, escreveu Clastres. Do chefe é exigida uma generosidade maior, que o obriga a distribuir bens para o restante da sociedade. Lévi-Strauss, ao falar dos nambiquaras, dizia que “a generosidade desempenha um papel fundamental para determinar o grau de popularidade de que gozará o novo chefe”.

Por mais populares que sejam, contudo, tais líderes não dispõem de nenhuma capacidade coercitiva. O chefe não manda. Tudo se passa como se essas sociedades criassem uma posição privilegiada, o lugar exato onde o Estado poderia nascer, para então esvaziá-la de poder, numa espécie de ação preventiva. Foi o que Clastres chamou de “sociedades contra o Estado”. Defendeu a ideia em um de seus artigos, argumentando que “só os tolos podem acreditar que, para recusar a alienação, é preciso primeiro tê-la experimentado”.

Naquela mesma década de 1970, o norte-americano Marshall Sahlins se ocupou da dimensão econômica dessas sociedades. Procurou analisar as mais “pobres” dentre elas, os grupos nômades de caçadores-coletores. Segundo a visão então consagrada, tais sociedades mal conseguiriam assegurar a própria subsistência. Com técnicas pouco desenvolvidas e baixa produtividade, por certo não havia nelas produção excedente, poupança, investimento. Viviam da mão para a boca.

Ocorre que o tempo dedicado ao trabalho também era pequeno. Esses estranhos “primitivos” pareciam ser ao mesmo tempo miseráveis e ociosos. O que Sahlins argumentou é que não fazia sentido, para grupos nômades, acumular bens — quanto menos tivessem de carregar, tanto melhor. Tampouco era lógico produzir estoques, quando esses estão ao redor, “na própria natureza”. Do ponto de vista dos caçadores-coletores, não lhes faltava nada. Trabalhar pouco era uma escolha, e aqueles grupos constituiriam o que o antropólogo chamou de primeira “sociedade de afluência”.

Em alguns de seus textos, Viveiros de Castro cita Lévi-Strauss e Pierre Clastres como paixões intelectuais. Não chega a fazer o mesmo com Sahlins, mas o ex-aluno dos padres jesuítas retomou o autor norte-americano, num ensaio recente, para argumentar que, junto aos outros dois, ele contribuiu para colocar em questão “a santíssima trindade do homem moderno: o Estado, o Mercado e a Razão, que são como o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia capitalista”. Em vez de símbolo de atraso, a “sociedade primitiva”, escreveu o antropólogo carioca, “é uma das muitas encarnações conceituais da perene tese da esquerda de que um outro mundo é possível: de que há vida fora do capitalismo, como há socialidade fora do Estado. Sempre houve, e — é para isso que lutamos — continuará havendo”.

O antropólogo e sua mulher mantêm uma casa simples num condomínio de classe média alta, em Petrópolis, na serra fluminense. Costumam passar os finais de semana lá. No centro do terreno se ergue uma espécie de pequeno Pão de Açúcar, uma pedra grande, com cerca de cinco metros de diâmetro, que se mostrou providencial para baratear o preço do lote. “O pessoal por aqui quer casa com cinco salas, cinco suítes”, disse Viveiros de Castro. “Esse pedregulho atrapalha.” Nos fundos, fica uma obra a que ele se dedica com afincos e que parece lhe dar grande orgulho: um jardim-pomar.

Num domingo de céu sem nuvens, ele caminhava por entre os arbustos distribuídos no terreno gramado. Levava um cajado de madeira quase do seu tamanho. Usava-o sobretudo para apontar as frutas de nomes estranhos, que eram sempre aparentadas de outras, mais conhecidas. “Essa é da família da pitanga”; aquela outra, “parente da lichia”; uma terceira, “deliciosa, com o gosto entre a goiaba e o abacaxi”. Déborah acompanhava o percurso. Ela é professora

de filosofia na PUC do Rio. Os dois são casados há quase três décadas. Quando voltamos para a sala da casa, pedi que Viveiros de Castro falasse sobre a ideia que o projetou. A síntese da metafísica dos povos “exóticos”, a que se referia Lévi-Strauss, surgiu em 1996. Ganhou o nome de “perspectivismo ameríndio”.

Fazia já alguns anos, então, que o antropólogo se ocupava de um traço específico do pensamento indígena nas Américas. Em contraste com a ênfase dada pelas sociedades industriais à *produção* de objetos, vigora entre esses povos a lógica da *predação*. O pensamento ameríndio dá muita importância às relações entre caça e caçador — que têm, para eles, um valor comparável ao que conferimos ao trabalho e à fabricação de bens de consumo. Diferentes espécies animais são pensadas a partir da posição que ocupam nessa relação. Gente, por exemplo, é ao mesmo tempo presa de onça e predadora de porcos.

Duas alunas suas, Aparecida Vilaça e Tânia Stolze Lima, preparavam, naquela ocasião, teses de doutorado que chamavam a atenção para outra característica curiosa do pensamento de diferentes grupos indígenas. Tânia pesquisava os jurunas, do Xingu; Aparecida, os uaris, em Rondônia. Pois bem: de acordo com os interlocutores de ambas, os animais podiam assumir a perspectiva humana. Tânia e Viveiros de Castro fizeram um levantamento que indicava a existência de ideias semelhantes em outros grupos espalhados pelas Américas, do Alasca à Patagônia. Segundo diferentes etnias, os porcos, por exemplo, se viam uns aos outros como gente. E enxergavam os humanos, seus predadores, como onça. As onças, por sua vez, viam a si mesmas e às outras onças como gente. Para elas, contudo, os índios eram tapires ou pecaris — eram presa. Essa lógica não se restringia aos animais. Aplicava-se aos espíritos, que veem os homens como caça, e também aos deuses e aos mortos.

Ser gente parecia uma questão de ponto de vista. Gente é quem ocupa a posição de sujeito. No mundo amazônico, escreveu o antropólogo, “há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias”.

Ao se verem como gente, os animais adotam também todas as características culturais humanas. Da perspectiva de um urubu, os vermes da carne podre que ele come são peixes grelhados, comida de gente. O sangue que a onça bebe é, para ela, cauim, porque é cauim o que se bebe com tanto gosto. Urubus entre urubus também têm relações sociais humanas, com ritos, festas e regras de casamento. O mesmo vale para peixes entre peixes, ou porcos-do-mato entre porcos-do-mato.

Tudo se passa, conforme Viveiros de Castro, como se os índios pensassem o mundo de maneira inversa à nossa, se consideradas as noções de “natureza” e de “cultura”. Para nós, o que é dado, o universal, é a natureza, igual para todos os povos do planeta. O que é construído é a cultura, que varia de uma sociedade para outra. Para os povos ameríndios, ao contrário, o dado universal é a cultura, uma única cultura, que é sempre a mesma para todo sujeito. Ser gente, para seres humanos, animais e espíritos, é viver segundo as regras de casamento do grupo, comer peixe, beber cauim, temer onça, caçar porco.

Mas se a cultura é igual para todos, algo precisa mudar. E o que muda, o que é construído, dependendo do observador, é a natureza. Para o urubu, os vermes no corpo em decomposição são peixe assado. Para nós, são vermes. Não há uma terceira posição, superior e fundadora das outras duas. Ao passarmos de um observador a outro, para que a cultura permaneça a mesma, toda a natureza em volta precisa mudar.

Já fazia alguns minutos que Déborah tinha se enfiado dentro da casa, enquanto o antropólogo falava de peixes, antas e urubus. Viveiros de Castro disse se lembrar de que estava lendo um ensaio de Lévi-Strauss quando teve o “estalo” que deu origem ao perspectivismo. Fez uma pausa e, sem se levantar da poltrona, chamou pela mulher. “Débi!” Ela apareceu no mezanino, sobre nossas cabeças. O antropólogo voltou a contar a história. “Eu lembro que saí do escritório, onde estava lendo esse texto, e disse à Débi que tinha acabado de ter uma ideia; uma ideia que iria me ocupar por uns dez anos, se eu quisesse tirar todas as consequências dela.” Virou-se para cima e perguntou: “Lembra, Débi?”. Do alto do mezanino, ela riu, simpática, e respondeu balançando a cabeça: “Não”.

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, professora da Universidade de Chicago, avalia que as ideias desenvolvidas por Viveiros de Castro a partir do perspectivismo ameríndio dialogam diretamente com boa parte da tradição filosófica ocidental. Ao mesmo tempo, a síntese que ele propôs do pensamento indígena é uma crítica a essa tradição, ao questionar as noções de “natureza” e “cultura” da “vulgata metafísica ocidental”.

Essa capacidade crítica foi logo notada. Durante um debate na Inglaterra, mal a ideia havia sido apresentada, um interlocutor do antropólogo carioca lhe disse que os índios de que ele falava “pareciam ter estudado em Paris”. Reagindo à provocação, Viveiros de Castro comentou que “na realidade havia ocorrido exatamente o contrário: que alguns parisienses”, e ele se referia certamente

a Lévi-Strauss, que viveu no Brasil entre 1935 e 1939, “havam estudado na Amazônia”. E argumentou que sua análise “devia tanto ao estruturalismo francês”, de Lévi-Strauss, quanto este estava em débito com o conhecimento que travara com povos indígenas do Brasil. “Não fora o Pará que estivera em Paris”, disse o antropólogo, “mas sim Paris no Pará.”

Viveiros de Castro promoveu, em relação à filosofia, algo análogo ao que Pierre Clastres e Marshall Sahlins haviam feito em relação ao Estado e à economia de mercado: mostrou que um outro mundo é possível. A ideia recebeu enorme atenção, dentro e fora do país, quase imediatamente após sua formulação. “Na França e na Inglaterra, o Eduardo é altamente respeitado”, declarou a professora da Universidade de Chicago; “basta dizer que na Livraria Gibert, em Paris, há uma seção de prateleira com o nome dele.”

Nos Estados Unidos, a resistência ao perspectivismo foi maior, observou Manuela. No final de novembro passado, contudo, após uma conferência de Viveiros de Castro para a Associação Americana de Antropologia, ela me enviou uma mensagem informando que a recepção às ideias dele estava “melhorando bastante”. Mesmo antes disso, de toda forma, o professor brasileiro já contava com defensores importantes. Marshall Sahlins, colega de Manuela em Chicago, considera Viveiros de Castro “o antropólogo mais erudito e original do planeta” da atualidade, tendo inaugurado “uma nova era para a antropologia, com profundas implicações para o resto das ciências humanas e das humanidades”.

Eduardo Batalha Viveiros de Castro nasceu no dia 19 de abril de 1951, no Rio de Janeiro. Passou toda a adolescência na Gávea, zona sul da cidade. Nos anos 1960, o bairro era uma larga ilha de classe média contida entre a Rocinha, no alto do morro, e o Parque Proletário, uma favela que não existe mais. Eduardo morava numa casa grande de dois andares, movimentada, aberta à vizinhança, com os pais e os cinco irmãos mais novos. A mãe “era dona de casa, formada em letras, como convinha a uma moça de boa família”. O pai, um advogado trabalhista, não dirigia. Nos finais de semana, contratava os serviços de um vizinho taxista para levar a família à praia em Ipanema.

Tampouco tinham tv — levaram certo tempo até adquirir uma, “meio que obrigando a gente a estudar”. Por outro lado, a biblioteca era boa. “Os livros que não eram brasileiros eram franceses. Aprendi a ler em francês fo-

lheando os livros do meu pai. A minha mãe, também, tinha estudado numa escola de freiras francesas. Havia um ruído de fundo em francês na casa.”

Viveiros de Castro não deu muita atenção quando chegou ao bairro a notícia do golpe militar, em 1964: “Eu tinha treze anos, estava jogando bola”. Seu interesse, além do futebol, eram os livros de divulgação científica. Começou a gostar de música na época em que os discos dos Beatles e dos Rolling Stones desembarcaram no país, e decidiu aprender inglês quando conheceu as canções de Bob Dylan, que ele reputa, ainda hoje, personagem fundamental em sua formação intelectual. “Os discos dele em geral tinham as letras na contracapa. Era só abrir o dicionário.” Foi por meio do cantor norte-americano que o antropólogo descobriu a geração beat, com seus valores libertários, e a contracultura.

Em contraposição à vida alegre da Gávea, o Colégio Santo Inácio, onde estudou até chegar à faculdade, foi um longo “serviço militar”, do qual disse não guardar boas lembranças — nem más. Uma escola exclusivamente masculina, em que a ênfase não estava no ensino religioso, mas na disciplina.

Os anos decisivos foram 1967 e 1968. Interessou-se pelas discussões intelectuais publicadas nos suplementos dominicais da imprensa, tomando o partido da poesia concreta, das revoluções formais e do tropicalismo, contra o que se refere como vertente nacional-populista, “tipo samba de raiz, Tinhorão, CPC — o marxismo cultural, chamemos assim”. Passou a ler obras de linguística, filosofia, poesia brasileira e literatura francesa. Ainda gostava de matemática, carreira que considerou seguir. Desistiu ao se confrontar com um colega que “nadava de costas” na disciplina. “Ele era muito melhor do que eu. Vi que não tinha condições de ser matemático.”

Foi nessa época, disse o antropólogo, que ele descobriu o mundo intelectual “pra valer”. “Comecei também a desenvolver sentimentos antiburgueses. Deixei o cabelo crescer, por assim dizer. Passei a experimentar as drogas, a frequentar ambientes pouco recomendáveis e a ter amigos fora do colégio. Sobre tudo um, que foi muito importante para me situar nos debates da época, amigo meu até hoje, que é o Ivan Cardoso, cineasta.”

Quando se referem um ao outro, Viveiros de Castro e o amigo do tempo da adolescência, dois senhores de mais de sessenta anos, parecem garotos. As-

sim que encontrei Ivan Cardoso pela primeira vez, em sua casa, em Copacabana, ele foi logo dizendo: “O Viveiros? Eu comia ele”.

Com uma calva pronunciada, o cineasta trazia o cabelo desarrumado nas têmporas e na nuca. Numa sala atulhada de móveis e objetos criados por ele, quadros com esmaecidas bandeiras de festa junina se destacavam. “São Volpis?”, perguntei. “São Ivolpis”, ele respondeu, satisfeito, “Ivolpis!”

Mais conhecido por seu longa *O segredo da múmia*, de 1982, Cardoso foi um inovador formal, rodando filmes de vanguarda em super-8 a partir do final dos anos 1960. Viveiros de Castro conta que a preocupação do amigo com a plasticidade das cenas, aliada à paródia das fitas de terror que fazia, levou o poeta e crítico Haroldo de Campos a sintetizar sua obra como “Mondrian no açougue”. “Tenho uma admiração imensa pelo Ivan”, me disse o antropólogo. “Ele, sim, é um artista. Nunca se afastou disso, e tem uma puta imaginação plástica. Eu sou um anão. O Ivan é um gigante.”

Os pais de Ivan Cardoso e de Viveiros de Castro eram amigos. Os dois garotos estudavam em escolas diferentes, mas próximas. O Colégio São Fernando, que Ivan frequentava, ficava em Botafogo, como o Santo Inácio. Cardoso editava um jornal estudantil e convidava artistas plásticos para dar palestras aos alunos. “O Ivan era muito cara de pau”, explicou o antropólogo. “Batia na porta das pessoas. Eu ia um pouco no vácuo dele.” Os dois ficaram amigos de Hélio Oiticica. “Ele gostou da gente”, contou o antropólogo. “Ensinava coisas. Foi um pouco o nosso guia no mundo artístico.”

Estirado na cama de seu quarto, Ivan Cardoso lembrou a primeira vez em que encontrou Oiticica. Cardoso havia ligado para o artista, pedindo que falasse a seus colegas, na escola. Recebeu, como resposta, um convite para que fosse a sua casa, no Jardim Botânico — um lugar que mais tarde ele e Viveiros de Castro passariam a frequentar. “A casa do Hélio era estranhíssima. Misturavam-se críticos de arte e malandros do morro. Era um desfile. Na sala, tinha uma tenda. Ele morava com a mãe. Todo mundo queimando fumo, e a mãe dele descia a escada e reclamava: ‘Vocês vão ser todos presos! Eu já chamei a polícia, seus maconheiros!’. A velha sofreu.”

Viveiros de Castro e Hélio Oiticica gostavam de conversar sobre literatura e filosofia. “Os dois já tinham lido tudo. Cheguei à conclusão de que não adiantava mais eu ler. Qualquer coisa, perguntava para eles.” Segundo o cineasta, seu amigo tomava o café da manhã com um livro aberto na mesa. “Ele lia até trepando”, disse, rindo.

Mas não era apenas um intelectual. Ele andava com um canivete de mola. Era transviado também. Uma vez ele arrumou uma confusão desgraçada no baixo Leblon. Arranjou briga, tacou o carro em cima de um desgraçado lá, um elemento nocivo, tipo um “bad boyzinho” desses. Ele sempre foi uma pessoa carismática, e fazia o marketing dele. Fumava Continental sem filtro, que é um destronca peito desgraçado, e era um bom pé de cana. Tomava traçado.

No meio da conversa, o cineasta quis saber o que eu achava do amigo intelectual. Em silêncio, sério, prestou atenção à resposta. “Então é isso”, concluiu. “O Caetano está perdendo tempo com esse Mangabeira Unger. É um merda.”

Em 1969, Viveiros de Castro começou a estudar na PUC. cursou jornalismo por um ano. No ciclo básico, se interessou por ciências sociais e pediu transferência. Parte considerável do que era lecionado no novo curso, no entanto, não o agradava. “O que o pessoal estava ensinando era teoria da dependência, Fernando Henrique Cardoso, burguesia nacional, teoria da revolução — quem seria o guia da mudança, se o operariado ou o campesinato”, contou.

Eu, na verdade, tinha horror àquela coisa. Não tinha saco para a teoria da dependência e não gostava da teoria do Brasil. Achava de uma arrogância absurda enunciar a verdade sobre o que o povo deve ser, o que o povo deve fazer. Isso de teorizar o Brasil é uma coisa que a classe dominante sempre fez. Quem fala “Brasil” é sempre alguém que está mandando. Seja pra fazer revolução de esquerda, seja pra soltar os gorilas da ditadura na rua. E aqueles caras... Eu ficava pensando: eles querem as mesmas coisas que os militares. Só que querem ser eles a mandar. Vai ser um quartel, isso aqui.

O tema mobiliza Viveiros de Castro: esquerda tradicional, “careta”, de um lado; esquerda existencial, “libertária”, de outro. A divisão, ele observa, não era apenas intelectual. Definiu trajetórias pessoais, “como ir para a clandestinidade e para a luta armada; ou ir para a praia, fumar maconha, tocar violão”. Num texto de memórias, disse admirar seus “companheiros mais corajosos” que se arriscaram na clandestinidade. Viveiros resolveu ir à praia.

Em 1970, um píer foi construído em Ipanema, por ocasião das obras para lançar o esgoto longe da costa. Moveram a areia e surgiram morrotes altos, que mais tarde ganhariam o apelido de “dunas do barato”. Mudanças no fundo do mar melhoraram as ondas, atraindo os surfistas. Com eles vieram os hippies e o que havia de contracultura no Rio de Janeiro de então. O jovem estudante da PUC também fazia ponto por lá.

“Como diz o Ivan Cardoso, esse era o tempo em que a gente era feliz e sabia. Eu ia nos finais de semana. Tinha muita droga. Muita maconha, muito ácido. Foi um momento importante porque houve uma interpenetração cultural entre o morro e a baixada, por causa do pessoal que vendia pó, vendia fumo.” Ele próprio, segundo disse, não gostava particularmente das substâncias em voga naquele momento. “Eu sou uma pessoa medrosa. Experimentei uma ou duas vezes LSD. Não gostei, fiquei paranoico. Maconha eu usei muito, mais porque era coisa da época. O efeito em si... Me dava sono.”

Seu perfil de usuário era mais clássico: álcool, tabaco e cocaína.

Não era maconha, comida vegetariana, ácido. Eu era mais década de 1950 do que década de 1970. Fui quase viciado em cocaína. Parei porque achei que não ia aguentar fisicamente. É uma droga horrível. Ela te transforma num monstro narcísico. Dá uma sensação de onipotência, que na verdade é uma “oni-impotência”. Quando você está mais onipotente é na verdade quando você está completamente impotente: você fica só falando merda, fazendo besteira, e também não é um estimulante sexual. É uma droga idiota, fascista. Mas eu gostava. Eu usava.

Entre o píer e a PUC, Viveiros de Castro conheceu a obra de Lévi-Strauss, que começava a ser lida no Brasil. O crítico literário Luiz Costa Lima, professor na mesma PUC, disse ter tomado contato com as ideias do antropólogo francês em meados dos anos 1960, “quando começou a moda do estruturalismo”. Atraído pelo rigor formal das análises lévi-straussianas, passou a estudá-las a sério. O que aprendia, ensinava na faculdade. Viveiros de Castro seguiu seu curso. “O estruturalismo fazia parte daquilo que a esquerda tradicional considerava anátema”, disse o ex-aluno. “Falavam que era burguês, formalista, que negava a história. Tinha uma série de palavras de ordem que você ouvia.”

Costa Lima e o aluno se tornaram amigos. Formaram um grupo de estudos e se dedicaram por alguns anos, duas vezes por semana, à leitura sistemática das *Mitológicas*, a obra em que Lévi-Strauss analisa a lógica de mitos ameríndios, reunindo rigor formal e atenção aos detalhes concretos, significativos nas narrativas: cores, cheiros, comportamentos dos animais, detalhes escatológicos, sexo. “Fiquei fascinado com os mitos”, disse Viveiros de Castro.

Eram rabelaisianos, mas tinham uma lógica formal, por causa das combinações, das permutações. Eram “Mondrian no açougue”, como os filmes do Ivan. Aquilo tinha uma relação com as coisas que eu lia nos suplementos e de que gostava. Em particular a linguística. E os concretistas. Havia uma afinidade, não direta, mas havia, entre concretistas, tropicalismo e estruturalismo.

Essa não foi a única influência que Costa Lima exerceria na vida do aluno. Terminada a faculdade, Viveiros de Castro não sabia que rumo tomar. Pensou em fazer pós-graduação em letras. O professor, crítico literário, o desestimulou. Fez isso, explicaria mais tarde, porque “o estudo de literatura sempre foi muito ruim no Brasil”. “Hoje é péssimo”, frisou. Recomendou ao aluno, entusiasmado pelas *Mitológicas*, que cursasse antropologia no Museu Nacional, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Roberto DaMatta, à época professor do Museu, participou da banca de seleção para o mestrado. “Eu era besta pra cacete”, comentou Viveiros de Castro, ao falar sobre o exame. “O Matta me perguntou: ‘Estou vendo aqui no seu currículo que você leu Lévi-Strauss. O que você leu?’ E eu respondi: ‘Tudo!’”

Na sala de sua casa, em São Paulo, Marcio Silva acendeu um cigarro. O antropólogo pegou uma prancheta na qual havia anotado pontos importantes da trajetória intelectual de seu antigo orientador. Viveiros de Castro se tornou professor assistente do Museu em 1978, pouco depois de concluir o mestrado. Naquele mesmo ano, escreveu um artigo com seus professores Anthony Seeger e Roberto DaMatta sobre a noção de pessoa entre os grupos indígenas da América do Sul, texto que se tornaria referência para o estudo desses povos.

Marcio ressaltou a audácia dos primeiros parágrafos do artigo. Ali os três autores afirmam que diferentes regiões do planeta haviam contribuído, no

passado, com algum aspecto importante da teoria antropológica. A Melanésia, diziam, descobriu a reciprocidade — a obrigação social de dar, receber e retribuir “dádivas”, cuja circulação seria como a linha de costura da sociedade, mantendo-a coesa. O Sudeste Asiático, por sua vez, alargou a compreensão dos sistemas de parentesco e das alianças feitas por regras de casamento. Da África, lembravam, veio um entendimento melhor das linhagens, da bruxaria e da política.

Davam então o passo ousado. Os povos da América do Sul, menos pesquisados e conhecidos, deveriam também fazer sua contribuição, resultado de uma característica específica dessas sociedades: o privilégio que conferiam, em suas cosmologias, ao corpo. “Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano.”

Perguntei a Marcio Silva se seu ex-orientador, à época desse artigo um jovem de 27 anos, não lhe parecia “atrevido, pretensioso”. “Essa palavra, ‘atrevido’, é boa”, respondeu Silva. “Às vezes ele parece gostar de correr riscos.”

Deu um exemplo. Nos anos 1980, Viveiros de Castro retomou um tema, antes central, que estava fora de moda na antropologia: o parentesco. A partir do final do século XIX, pesquisadores passaram a identificar os laços forjados pela consanguinidade — aqueles que criam grupos de descendência — e pela aliança por casamento — laços que “costuram” as relações sociais entre grupos diferentes — como a coluna vertebral das “sociedades primitivas”. Era assim que elas se mantinham coesas, e era por meio do estudo desses laços que os antropólogos poderiam conhecê-las melhor.

Viveiros de Castro fez uma pergunta distinta. Ele não queria saber apenas o que o parentesco dizia sobre os povos indígenas, mas também o que as culturas ameríndias teriam a dizer sobre o parentesco. Será que os índios explicavam o parentesco do mesmo modo que nós, ocidentais? A ideia que lhe ocorreu é em tudo semelhante à lógica do perspectivismo. Pode ser considerada um passo prévio, mais fácil de compreender quando já se conhece a metafísica dos povos indígenas das Américas.

No Ocidente, ele disse, o que é dado são as relações de filiação, de “consanguinidade”. A ligação entre pais, irmãos e filhos é “natural”, logicamente anterior às relações com esposa, sogros e cunhados — relações de “afinidade” que não são dadas, mas construídas pelas escolhas dos indivíduos.

Para os povos ameríndios, contudo, o valor fundamental não está nos laços biológicos, “de sangue”, mas nas relações de aliança, com sogros e cunhados. Aquilo que para nós faz parte da cultura, do que precisa ser construído, para eles já é dado, é a referência que dá sentido e organiza as relações sociais. A lógica da afinidade, das normas que proíbem ou prescrevem casamentos entre pessoas e grupos distintos, é usada mesmo nas relações sociais relativamente distantes, com outros povos, inimigos e espíritos; relações que não têm a ver, necessariamente, com a troca de cônjuges.

O que precisa ser construído por eles, por outro lado, é aquilo que para nós já é dado: o corpo. A “consanguinidade”, a relação de semelhança corporal entre parentes e até entre pais e filhos, precisa ser fabricada mesmo depois do nascimento — por meio da partilha dos mesmos alimentos, por exemplo. Daí a importância do corpo, notada no artigo de 1978.

O atrevimento de seu ex-orientador, segundo Marcio Silva, foi tirar todas as consequências desse fato. Os dois modos de compreensão do parentesco têm implicações políticas distintas. “Numa sociedade como a nossa, a consanguinidade, a relação entre irmãos, é pensada como um modelo da relação social”, disse Silva.

Por exemplo, como Viveiros de Castro lembrava, na Revolução Francesa você tem liberdade, igualdade e fraternidade. Fiquemos com a fraternidade. A relação social boa é como se fosse uma relação entre irmãos. Mesmo que eu não tenha parentesco com você, eu sou seu irmão: somos ambos filhos de Deus. Também nas constituições laicas operamos com base nessa metáfora fortíssima de irmãos. O que significa dizer que você é meu irmão? Significa que somos semelhantes e que somos conectados por um ente superior. Que pode ser o Estado, pode ser Deus, pode ser o nosso pai, se formos irmãos mesmo. Isso que nos unifica é um termo superior.

Já na lógica social dos povos indígenas, não há termo superior que unifique. Os outros — que podem ser um povo indígena diferente, o inimigo, os animais — são para os ameríndios, antes de tudo, uma espécie de cunhado. “O que significa chamar de cunhado? Entre dois cunhados não tem ninguém que seja superior: tem uma mulher que é diferente para cada um. Para um é irmã, para o outro é esposa. Somos relacionados porque vemos uma mesma mulher

de maneiras diferentes.” Não há, aí, necessidade de Deus, de pai ou de Estado para se pensar a boa relação social.

“Lembro-me dele dizendo em sala de aula, em tom de blague, que na Amazônia não valia o lema ‘liberdade, igualdade e fraternidade’. Liberdade, tudo bem. Mas no lugar de igualdade, diferença. No lugar de fraternidade, afinidade.”

Se a Melanésia havia contribuído com a noção de reciprocidade, e a África com os grupos de descendência, então os povos da América do Sul forneciam, no início dos anos 1990, a ideia de “afinidade potencial”. Tanto nesse caso quanto no perspectivismo ameríndio, que surgiria poucos anos depois, Viveiros de Castro usou conceitos ocidentais — natureza, cultura, consanguinidade, afinidade — para tentar entender as culturas ameríndias. Mas descobriu que era preciso invertê-los para que funcionassem bem naquelas sociedades.

As consequências políticas dessa operação, tanto no caso do parentesco quanto no da metafísica indígena, em que a natureza muda dependendo do observador, eram as mesmas. “Esse é um mundo em que você não tem um ponto de vista dominante, soberano, monárquico”, explicou Viveiros de Castro. “Ao contrário, a condição de sujeito está espalhada, dispersa. Não tem uma transcendência, um ponto de vista do todo, privilegiado. O perspectivismo é o correlato cosmológico, metafísico, da ideia de sociedade contra o Estado, do Pierre Clastres.”

Em seu apartamento, em outubro passado, Viveiros de Castro parecia irritado. Explicou que havia se contrariado no trabalho, o que não era incomum. Descreveu mais de três décadas de uma relação conflituosa com seus colegas de instituição. A origem dos aborrecimentos, ele disse, remontava a 1978, quando havia concluído o mestrado e concorreu a uma vaga de professor assistente no Museu Nacional. Dois candidatos se apresentaram: ele próprio e o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho.

Oliveira Filho é, hoje, um dos principais representantes de uma linha de pesquisa importante na instituição carioca. Seus seguidores procuram entender os povos indígenas em suas relações com a sociedade e o Estado brasileiros. Essa corrente descende de Darcy Ribeiro, passando por Roberto Cardoso de Oliveira, um dos criadores da pós-graduação em antropologia no Museu Na-

cional, em 1968. Cardoso de Oliveira descreveu a “sociologia do contato”, que ele praticava, como uma tentativa de explicar a “sociedade tribal, vista não mais em si, mas em relação à sociedade envolvente”. Em um artigo recente, em que mencionava os ticunas, do Amazonas, João Pacheco de Oliveira ressaltou que mesmo as “crenças, costumes e princípios organizativos” dos povos indígenas estão “interligados e articulados com determinações e projetos da sociedade nacional”.

Por telefone, o norte-americano Anthony Seeger, coautor do artigo de 1978 e orientador de Viveiros de Castro no doutorado, disse que ele e o aluno acreditavam que “as sociedades em si também mereciam atenção”. Ao se preocuparem com o parentesco e com as cosmologias dos grupos que estudavam, praticavam uma etnologia — a parte da antropologia que se ocupa dos povos indígenas — “clássica”, tida por representantes da outra corrente como excessivamente “filosófica”, apolítica e pouco comprometida com as circunstâncias sociais dos índios. De sua parte, Viveiros de Castro acredita que é a “sociologia do contato”, uma linha de pesquisa, ele diz, associada à “esquerda tradicional”, que é politicamente questionável. Seus rivais veriam os índios a partir da mesma perspectiva adotada pelo Estado, como parte do Brasil. Ele, ao contrário, inverteria o ponto de vista. Partiria das sociedades indígenas, tomando suas ideias e práticas como referências para criticar o Brasil, o Estado, o capitalismo.

Viveiros de Castro perdeu o concurso de 1978. Segundo ele porque os representantes da esquerda tradicional eram majoritários na banca. João Pacheco de Oliveira Filho foi o escolhido, mas uma segunda vaga foi criada. O etnólogo “clássico” se tornou, ele também, um jovem professor do Museu. Nos anos seguintes, o que começara como uma disputa teórica se transformaria em cizânia e ressentimento.

Tanto assim que as opiniões sobre o antropólogo carioca se dividem, de maneira marcada. Entre ex-alunos, ele é reconhecido por gestos de generosidade e de correção intelectual. Contudo, são também frequentes os relatos de arrogância na relação de Viveiros de Castro com os colegas, o que contribui para o clima de animosidade na instituição. Ele próprio disse representar, no Museu, “uma posição que é considerada *trouble maker*, anarquista, e que despreza os outros”. “Isso é quase verdade. Sou tido como alguém que não leva muito a sério o outro tipo de antropologia que é feita lá. De fato. Eu nunca manifestei isso, acho eu. Mas o pessoal percebe. Hoje eu diria que está quase

todo mundo aliado ao João, e contra mim. Alguns ficam em cima do muro, que é a posição mais confortável.”

O antropólogo Paulo Maia, professor da Universidade Federal de Minas Gerais e ex-orientando de Viveiros de Castro, afirma que o antigo professor tende a assumir posições pouco diplomáticas. “Ele não quer encontrar um meio-termo: quer marcar posições”, disse Maia. “O Eduardo não busca o consenso e não gosta de pessoas que têm um caráter mais subalterno, boazinhas. Ele gosta de gente mais intempestiva mesmo. Na própria escrita dele, dá para ver isso. É um estilo que não é muito diferente do modo como ele fala. O que para muitos alunos é encantador. A escrita dele é cativante.”

Em 1997, a tensão entre colegas no Museu Nacional se tornou mais aguda. A instituição abriu concurso para professor titular, o posto mais alto da carreira universitária. Quase duas décadas depois da primeira disputa entre os dois, Viveiros de Castro e João Pacheco de Oliveira tinham novamente a intenção de se candidatar à mesma posição. Outros integrantes do departamento se mobilizaram para evitar o embate. “Houve uma pressão muito forte, dentro da instituição, para que só se apresentasse um candidato”, disse Viveiros de Castro. “Partindo daquele éthos característico da academia, em que você prefere arranjar as coisas para evitar situações delicadas. Entenda-se: para que não entre a pessoa que você não quer.”

A solução encontrada, segundo professores do Museu, foi a realização de um sorteio prévio: quem ganhasse se apresentaria como candidato, e o derrotado desistiria da disputa. Viveiros de Castro perdeu.

Naquele mesmo ano, o antropólogo viajou para a Inglaterra, convidado para uma temporada de um ano na Universidade de Cambridge. Lá, conheceu Marilyn Strathern, professora titular de antropologia social na instituição, talvez o cargo de maior prestígio da disciplina. Ela ainda não conhecia o trabalho do colega brasileiro, que fez quatro conferências sobre o perspectivismo ameríndio. Strathern disse ter ficado impressionada com o argumento, exposto com “erudição e autoconfiança” — o mesmo atrevimento que lhe causava problemas em casa ajudava-o a conquistar audiências estrangeiras. A ideia exposta por Viveiros de Castro pareceu à professora “profundamente imaginativa e bastante precisa”.

O texto sobre o perspectivismo foi lançado em inglês em 1998. “Foram essas conferências de Cambridge e a publicação em inglês que alçaram o tema a uma posição de destaque no campo antropológico”, observou Viveiros de Castro. Segundo Strathern, as ideias do brasileiro fazem, hoje, parte do cânone apresentado aos estudantes de pós-graduação da disciplina no Reino Unido.

O caráter conflituoso de Viveiros de Castro se manifesta nas redes sociais. O antropólogo tem mantido, nos últimos anos, intensa atividade política no Twitter e no Facebook. Seus curtos enunciados são às vezes enigmáticos, com frequência irônicos, quase sempre militantes. Em outubro, quando manifestantes subiram no Monumento às Bandeiras, em São Paulo, e cobriram de tinta as estátuas de Brecheret que celebram a conquista do Oeste pelos paulistas, com consequências trágicas para os índios, ele ofereceu seu veredicto: “É preciso derrubar essa porcaria”.

Boa parte das frases e dos pequenos textos que publicou no Twitter e no Facebook, desde junho, manifestava entusiasmo pelas manifestações de rua, das quais ele evitou participar, por medo de aglomerações. Seus posts revelavam também o que ele chamou de “simpatia” em relação à ação dos *black blocs*. “É espantoso como a esquerda tradicional está histérica com os *black blocs*”, ele me disse. “Está histérica porque não controla, porque não é partido. Não é militante de partido. Os *black blocs* nem existem como movimento. É uma tática.”

Devo dizer que fiquei muito feliz de ver os manifestantes subirem na parte de cima do Caveirão. Gostaria que eles tivessem virado o Caveirão de cabeça para baixo. Se tivessem feito isso, acharia legal! E será que destruir a porta de um banco é uma coisa assim tão abominável? Em que será que se está tocando quando se quebra a porta de um banco? Por que deixa todo mundo tão nervoso?

Já havia manifestado ideia semelhante no Facebook. “Quebrou uma vitrine do Banco Itaú, é vândalo, apanha da polícia e vai pro presídio; desapareceu com bilhões do BNDES, é empresário em dificuldades, vai para recuperação judicial”, publicou, no início de novembro. Estendeu-se um pouco mais em outro comentário:

O que o Estado faz, e deixa fazer, com os índios é um resumo altamente concentrado e potencializado do que ele faz, e deixa que façam, com toda a população. Os que dizem que não se pode mesmo dar mole para esses selvagens, que é preciso logo civilizá-los etc., são como o servo que se acha senhor porque o servo do lado levou mais chicotadas no lombo do que ele.

Em seu apartamento, ao lado da mulher, o antropólogo explicou sua conversão recente às redes sociais, resultado de uma briga com a imprensa *mainstream*. Há pouco mais de três anos, a revista *Veja* publicou uma reportagem intitulada “A farra da antropologia oportunista”. Criticava a multiplicação de povos indígenas no país, interessados nas terras que sua nova condição lhes daria direito. “Em 2000, o Ceará contava com seis povos indígenas”, o texto registrava. “Hoje, tem doze. Na Bahia, catorze populações reivindicam reservas. Na Amazônia, quarenta grupos de ribeirinhos de repente se descobriram índios.”

Citavam então Viveiros de Castro, atribuindo a ele uma opinião crítica aos “índios ressurgidos”: “Não basta dizer que é índio para se transformar em um deles. Só é índio quem nasce, cresce e vive num ambiente de cultura indígena original”. A primeira frase havia sido retirada de um texto publicado pelo antropólogo, intitulado “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. A segunda, ele nunca disse ou escreveu. “Colocaram entre aspas uma frase que tiraram de um artigo meu, e acrescentaram a ela outra, que eles inventaram.” Ao inventarem, puseram em sua boca ideias opostas às que ele defende. Nas últimas décadas, argumentou o antropólogo, tem acontecido no Brasil algo inverso ao problema que ocupava os fundadores da sociologia do contato. Em vez de os índios se tornarem, aos poucos, brasileiros, são os brasileiros que estão virando índios. E não é necessário um “ambiente de cultura indígena original” para que um grupo advogue essa condição.

Várias populações tradicionais estão se redescobrimdo indígenas. Isso acontece porque eram índios. Foram obrigadas a esquecer que eram, forçadas a aprender português. Houve um processo de branqueamento que nunca se completou. E não se completar fazia parte do processo: o cara deixava de ser índio, mas você não o deixava virar branco. Parava no meio. Virava um brasileiro. O que é um brasileiro? É um índio pra quem você diz: “Você vai ser branco, você deixará de

ser índio”, mas o cara para no meio. Você é quase branco. O cara perde a sua condição indígena, mas não ganha do outro lado.

Foi para divulgar sua indignação com a revista, disse o antropólogo, que ele passou a usar as redes sociais. Primeiro o Twitter, no qual tem hoje cerca de 4600 seguidores. Depois o Facebook, onde conta com mil amigos e quase 5 mil seguidores.

Um dos temas caros a Viveiros de Castro e a Déborah Danowski, tratado com frequência por ele em sua militância na internet, é o que chamam de “catástrofe” ambiental. Em outubro, no dia do primeiro leilão do pré-sal, o antropólogo escreveu: “Não faça parte das minorias com projetos ideológicos ir-reais: colabore para a destruição do planeta. Deus proverá. Viva Libra, viva a Shell, viva a Total, viva a China, viva o Brasil”. Em meados de novembro, um outro post conclamava: “Liberar a Terra das cadeias produtivas”.

Desde os anos 1980, o antropólogo milita contra a construção de hidrelétricas na Amazônia. Foi um dos fundadores do ISA, o Instituto Socioambiental, uma das principais ONGs de defesa do meio ambiente e dos povos indígenas no país. Na sala de sua casa, no Rio, o casal citou estimativas de aquecimento global feitas pelo IPCC, o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, da ONU. Um aumento de temperatura que não é improvável neste século, disseram, pode pôr em risco a maior floresta do planeta. “A parte oriental da Amazônia é mais seca do que a ocidental”, afirmou o antropólogo.

Essa parte mais seca, em alguns lugares, está começando a perder mais água do que recebe. Aquilo está secando. Um processo de ressecamento progressivo, discreto talvez, no sentido de que não é uma coisa catastrófica. Mas acontece que, se essa floresta passa de determinado ponto crítico de ressecamento, uma hora pega fogo e ninguém mais apaga.

Os dois lembraram ainda a impossibilidade de o planeta comportar, para toda a sua população, o atual padrão de produção e consumo ocidental. “O que vai acontecer, provavelmente, é a falência degenerativa, muito mais do que apocalíptica, do atual sistema técnico-econômico mundial, que não vai se sustentar”, disse Viveiros de Castro.

Temos que nos preparar para um mundo radicalmente diferente deste em que vivemos. Temos que pensar num mundo fora do milênio, fora da ideia de que um dia vamos dar tudo para todos, seja no capitalismo “sustentável”, dois pontos zero, seja no socialismo. A ideia de que vamos finalmente chegar a um estágio de plenitude, de abundância e de equilíbrio. Nós não vamos. A minha impressão é de que estamos numa curva descendente do ponto de vista da civilização, talvez da espécie, e que a gente tem que se preparar pro declínio.

Argumentei que há quem conte com inovações tecnológicas, como já aconteceu no passado, para mover a fronteira dos limites planetários. “Eu acho que isso é religião”, respondeu o antropólogo. “Essa coisa de que vamos sair dessa é teologia. É achar que o homem sempre pode dar um jeito, pela sua capacidade, de transcender as condições naturais. Isso para mim é cristianismo laicizado.”

O que fazer? “Oposição ao governo, dono de um projeto ecocida”, respondeu. O antropólogo votou em Marina Silva em 2010, mas disse ter dúvidas se repetirá o apoio em 2014, caso ela venha a concorrer. “Não morro de paixão pelas alianças que ela fez nem por sua base de consulta intelectual”, composta por economistas liberais. “Mas nada, nem o Serra, vai me fazer votar na Dilma. Não adianta virem com o Serra pra cima de mim. ‘Olha o Serra!’ Não há Cristo, nem Diabo, que me faça votar na Dilma.”

A política partidária, de toda forma, parece pouco relevante em seu discurso, fatalista.

Pode ser que nós, ocidentais de classe média, o francês, o brasileiro rico de São Paulo, o americano, pode ser que passemos pela mesma coisa por que passaram os índios em 1500. Eles continuam aí, mas o mundo deles acabou em 1500. Se formos falar do fim do mundo, pergunte aos índios como é, porque eles sabem. Eles viveram isso. A América acabou. Pode ser que venhamos todos a ser índios, nesse sentido. Todos venhamos a passar por essa experiência de ter um mundo desabando. No caso deles, eles foram invadidos por nós. Nós também vamos ser invadidos por nós. Já estamos sendo invadidos por nós mesmos. Vamos acabar com nós mesmos da mesma maneira como acabamos com os índios: com essa concepção de que é preciso crescer mais, produzir mais.

Em seu apartamento, já de noite, Viveiros de Castro se disse pessimista. “Mas esse pessimismo não é paralisante. Não é um quietismo. A sensação que eu tenho é de que a gente está lutando dentro de casa. Quarteirão a quarteirão. Como essas guerrilhas.” Deu um exemplo de resistência. “Dizem que os índios já foram incorporados ao capitalismo. Mas não foram dominados mentalmente. Já foram dominados economicamente, politicamente, mas não mentalmente. O problema com os índios é que eles são insubordinados. Você não consegue domesticar o índio. É por isso que o governo tem tanto horror deles.”

“É isso que significa o brasileiro virar índio”, disse, alargando o sentido da frase. “Numa versão ‘Twitter’, para encurtar a conversa, é isso. É virar *black bloc*. Menos pelego, e mais *black bloc*.”

Em 2008, Marilyn Strathern se aposentou do cargo de professora titular de antropologia social, em Cambridge. Mais de um ano antes, tinha dado início ao processo de escolha de seu sucessor. Ela sugeriu ao etnólogo carioca que apresentasse sua candidatura ao posto.

Viveiros de Castro disse que foi só por causa da insistência da amiga que concordou em concorrer. “Relutei e tergiversei, pois não tinha a intenção de aceitar”, diria mais tarde. Além de razões práticas — como o trabalho de sua mulher no Rio —, afirmou que “sabia do tamanho do abacaxi que era ser o cabeça da antropologia social” na universidade inglesa. Disse não ter vontade de se dedicar à administração acadêmica, o que certamente seria exigido pela posição.

De toda forma, no final de 2007, estava entre os três finalistas. Viajou à Inglaterra para apresentar uma aula na universidade, parte do processo de seleção. Na sala em que falou, numa noite fria do outono inglês, alunos e professores se apertavam, muitos sentados no chão, outros espremidos nos cantos, junto às paredes.

Foi só quatro anos depois de concorrer à vaga na Inglaterra que Viveiros de Castro pôde afinal se candidatar, em 2011, ao posto de professor titular do Museu Nacional. O memorial que escreveu para o pleito foi redigido “num tom quase insolente” de propósito, ele disse. Ali ele afirma que sua produção intelectual “exerceu uma influência teórica muito significativa” na antropologia, “talvez a influência mais significativa exercida até o presente pelo trabalho

de um antropólogo brasileiro”. No mesmo texto, voltou ao assunto do cargo em Cambridge, revelando seu desfecho. “Fizeram-me saber (ou deixaram-me saber, como se diz) que eu tinha todas as chances de ser o escolhido. Escrevi rapidamente ao departamento e a Marilyn recusando o posto, *just in case*. Eu realmente queria continuar sendo um jardineiro em Petrópolis.”

Considerava já ter alcançado, então, o objetivo de se fazer ouvir ao norte do equador. No memorial, um balanço de mais de três décadas de atividade intelectual, Viveiros de Castro afirmou ter tido, desde o início de sua carreira, o propósito explícito de “rebater para a matriz nossas lucubrações periféricas” e de “meter a colher na sopa metropolitana”.

“Cuido que consegui”, ele conclui, sem modéstia.