

## A Política do Perspectivismo<sup>1</sup>

Alcida Rita Ramos  
Universidade de Brasília

Resumo: Em décadas recentes, a pesquisa etnográfica no Brasil tem sido influenciada pelo perspectivismo, modelo que inverte a equação entre natureza (fixa) e cultura (variável). Focalizando as interações entre humanos e animais, procura generalizar processos mentais na Amazônia indígena através da proposta inversa, ou seja, tendo a natureza como variável e a cultura como fixa. Tal generalização tem resultado em interpretações etnográficas por demais semelhantes, dando a falsa impressão de que a Amazônia é uma área cultural homogênea. Esta crítica ao perspectivismo ressalta algumas falhas teóricas e empíricas e, sobretudo, expõe o fato de que o uso contínuo de certas expressões semanticamente carregadas pode ter consequências adversas para os povos indígenas.

Palavras-chave: povos indígenas; teoria antropológica; antropologia brasileira; pós-estruturalismo.

### **The Politics of Perspectivism**

Abstract: In recent decades, ethnographic research in Brazil has been influenced by a model termed perspectivism that inverts the equation between nature (as a given) and culture (as variable). Focusing on the interaction between humans and animals, this model attempts to generalize about thought processes across indigenous Amazonia, resulting in the proposition that nature is the variable whereas culture remains the same. The model's generality has resulted in a remarkable similarity of ethnographic interpretations, giving the false impression that the Amazon is a homogeneous culture area. This critique of perspectivism highlights its theoretical and empirical flaws and points out that the recurrent use of certain laden expressions can have adverse consequences for indigenous peoples.

Keywords: indigenous peoples; anthropological theory; Brazilian anthropology; poststructuralism.

---

<sup>1</sup> Este ensaio foi publicado originalmente como "The politics of perspectivism", *Annual Review of Anthropology* 41: 481–94, 2012. Tradução de Rodrigo Amaro de Carvalho, Professor adjunto da Universidade do Estado de Minas Gerais; Vicente Pereira Cretton, Professor adjunto da Universidade Federal de Viçosa; Ana Luiza Morais Soares, Doutora pelo Department of Anthropology, University of Illinois at Chicago. Revisão da autora.

## **Introdução: Perspectivismo em perspectiva**

A palavra *perspectiva* tem sofrido um inusitado inchaço desde que o antropólogo Viveiros de Castro começou a aplicá-la para designar uma nova versão do estruturalismo lévi-straussiano (Turner 2009), depois de dedicar longos anos de sua prolífica carreira à leitura intensa e extensa sobre as culturas das terras baixas sul-americanas. Ao analisar um vastíssimo material etnográfico da Amazônia e de outras regiões, concluiu que a filosofia ameríndia – ou ontologia, como prefere – sobre natureza e cultura inverte o modelo ocidental. Assim, propõe Viveiros de Castro, para os indígenas amazônicos a natureza varia, enquanto a cultura permanece constante. Como corolário, humanos e não humanos (principalmente animais de caça) partilham da mesma constituição ontológica e o que muda é o seu ponto de vista, a sua perspectiva específica. Dá a essa dicotomia o nome de multinaturalismo ameríndio em oposição ao “multiculturalismo” ocidental. “Uma ‘única’ cultura”, múltiplas “naturezas”, afirma (Viveiros de Castro 1998, p. 478) e reitera (Viveiros de Castro 2004, p. 6). Essas naturezas variadas seriam, literalmente, parte integrante do corpo, noção que elabora com afincos numa pletora de artigos sobre o assunto (Viveiros de Castro 1998, 2002, 2004, 2011). A cada nova publicação sua imaginação generalizante afasta-se um pouco mais da concretude da vida real indígena. O estruturalismo é sua inspiração e ponto de partida, enquanto sua motivação e retórica emulam uma certa faceta da metafísica ocidental. Latour (2009) endossou o perspectivismo com entusiasmo, pois reforça seu argumento hiperbólico contra a modernidade, segundo o qual o ocidente é tão “holístico” quanto qualquer sociedade indígena. O presente texto examina o perspectivismo, apontando suas contribuições e suas deficiências.

### **Indígenas Amazônicos de volta ao palco**

Nas últimas duas décadas, o perspectivismo dominou um certo tipo de etnografia no Brasil e no exterior, influenciou um número crescente de profissionais e estudantes e projetou a antropologia brasileira além de suas fronteiras nacionais. Em contraste com a também influente teoria da fricção interétnica proposta por Cardoso de Oliveira nas décadas de 1960 e 1970 (Cardoso de Oliveira 1960, 1964, 1968, 1972, 1976), o perspectivismo ignora a realidade política do conflito interétnico e concentra-se nos princípios da ontologia e da cosmologia internos às culturas indígenas. Liderada por Viveiros de Castro, desde a década de 1990 tem-se publicado uma impressionante

coleção de monografias sobre os índios da Amazônia (Andrello 2006, Cesarino 2011, Fausto 2001, Gonçalves 2001, Gordon 2006, Lagrou 2007, Lasmar 2005, Lima 2005, Pinto 1997, Vilaça 1992, 2006, dentre outros).

No entanto, a maior parte dessa copiosa produção não espelha o talento de seu mentor. Em contraste com a teoria da fricção interétnica, adotada por seu criador e por muitos seguidores com aptidão semelhante, o perspectivismo sofre com o que nos tem incomodado, por exemplo, no Marxismo: é muito interessante nas mãos de Marx, mas nem tanto nas de discípulos. Uma característica comum dos trabalhos inspirados pelo perspectivismo é a uniformidade dos resultados. A maioria concentra-se em cosmologia, xamanismo, categorias de alteridade, escatologia, mitologia e sistemas simbólicos associados. Tal similitude etnográfica reforça a aspiração de que o perspectivismo seria o caminho teórico mais apropriado para a Amazônia indígena que, por sua vez, gera uma retroalimentação que inspira novos projetos de pesquisa a seguir o mesmo caminho e assim por diante. Independentemente de onde estejam na Amazônia, de sua afiliação linguística e dos caminhos históricos trilhados, os indígenas retratados pela lente do perspectivismo diferem muito pouco entre si. Talvez a generalidade excessiva do modelo e o seu caráter *prêt-à-porter* o tornem facilmente aplicável, mesmo quando não é apropriado. Lamentavelmente, tornou-se uma receita fácil para produzir cópias sem o talento do original. O conforto teórico do perspectivismo facilita sua disseminação e capacidade de viajar sem limites. Como o estruturalismo de Lévi-Strauss, quando empregado a culturas locais, o perspectivismo deixa de fora um resíduo sociocultural tão grande que o produto final levanta suspeitas sobre tamanha homogeneidade etnográfica na Amazônia e alhures. Criatividade e especificidade, características de cada grupo indígena, são, assim, afogadas no ramerrão que Kuhn (1970) chamou de ciência normal.

Não quero, nem posso no espaço limitado de um artigo, ocupar-me em analisar etnografias perspectivistas específicas, por mais importante que seja avaliar os méritos e as falhas dessa abordagem quando aplicada à particularidade do trabalho etnográfico. Meu objetivo é, antes de tudo, delinear o perspectivismo em termos de seu perfil teórico, metodológico e político.

### **Perspectivismo num vazio político**

Basta passar uns dois ou três meses numa aldeia indígena para qualquer etnógrafo atento perceber que a “descoberta” de Viveiros de Castro sobre a interação animal-

humano é um fato corriqueiro no trabalho de campo, independentemente do foco da pesquisa. No entanto, isso não nos habilita a afirmar que, para os indígenas em geral, a cultura é constante e a natureza é variável. Em primeiro lugar, porque não há “indígenas em geral”; em segundo lugar, porque a própria noção de natureza, como usamos a palavra, seja ela uma ou muitas, é estranha aos povos indígenas; em terceiro lugar, porque atribuir tanta uniformidade ao pensamento nativo — pensamento ameríndio, mente ameríndia, alma ameríndia e até *Bildung* ameríndio são termos favoritos (Viveiros de Castro 1998, pp 470, 476, 478, 481, 482; 2004, pp. 6, 19; 2011, p. 3) — é achatá-la (se não mesmo negar) sua criatividade e sofisticação estética e ignorar trajetórias históricas específicas; talvez pudéssemos chamar tal abordagem de essencialista, pois não se pode esperar que os povos indígenas se comportem de acordo com este ou aquele modelo acadêmico. E em quarto lugar, porque comprimir a imaginação etnográfica num molde rígido é tirar da antropologia o seu melhor trunfo, a saber, expor o leviano *West* à riqueza intelectual do *Rest*. A novidade da proposta teórica de Viveiros de Castro está na sua retórica filosófica, mais apropriada para compor generalizações do que buscar compreender mundos específicos de significados, característica que ele mesmo admite: “meu forte (ou meu fraco) sempre foi a síntese, a generalização e a comparação antes que a análise fenomenológica fina de materiais etnográficos” (Viveiros de Castro 2011, p. 3). Infelizmente, acabou resvalando para o reducionismo, a hiper-simplificação e a hiperinterpretação. Para uma mente treinada no ocidente, romper com dicotomias profundamente enraizadas exige muito mais esforço do que simplesmente inverter os termos de uma equação. De fato, o perspectivismo replica o estruturalismo (Turner 2009), mas sem a ambição de alcançar uma estrutura universal da mente humana.

Como na era estruturalista, a enorme diversidade indígena corre o risco de ser comprimida em fórmulas e princípios de uma filosofia estrangeira. Por esse motivo e pelo automatismo com que tem sido aplicado, o perspectivismo, que começou como uma ideia brilhante, arrisca criar uma nova espécie etnográfica: um ameríndio genérico em perpétua troca de substâncias e pontos de vista com animais numa orgia cosmológica de predação e canibalismo. Intimamente associado ao perspectivismo, mas competindo com ele e também inspirado no estruturalismo francês, há o conceito modelo de animismo, um finado antropológico ressuscitado pelo antropólogo francês Descola (1996a, 1996b; Bird-David 1999). Sejam quais forem as suas consequências

teóricas, o modelo etnográfico perspectivista deixou sua marca na antropologia brasileira e se tornou um ponto de referência na etnologia internacional.

De um modo geral, o perspectivismo é indiferente às considerações políticas sobre a situação dos povos indígenas em contextos interétnicos adversos, mas ele mesmo pode ser objeto de análise política. Se concordarmos com Austin (1975) que as palavras podem moldar o comportamento e, portanto, a realidade, percebemos que o vocabulário perspectivista tem o inquietante potencial de aumentar as dificuldades políticas e fragilidade intelectual indígenas. Para ilustrar, vejamos alguns termos corriqueiros na antropologia que aparecem em discursos perspectivistas sem crítica.

Tomemos, por exemplo, a cosmologia. Um conceito claro no dicionário, mas que se torna problemático na linguagem corrente. Enquanto estudo do cosmos, sua integridade científica se mantém, mas, como cosmovisão, seu uso antropológico mais recente, abriu uma brecha desnecessária entre a ciência indígena e a ocidental. Uma teoria do conhecimento como Evans-Pritchard (1937) elaborou sobre a bruxaria Zande merece mais o nome de epistemologia do que de cosmologia. Neste sentido, a criação e a popularidade da noção de *pensée sauvage* (Lévi-Strauss 1962) contribuiu para aumentar a lacuna entre os sistemas de conhecimento ocidentais e indígenas, apesar da ressalva de Lévi-Strauss de que o pensamento selvagem, silvestre e não científico também existe no ocidente. Até mesmo no meio acadêmico, esquece-se facilmente desse apelo levistraussiano à “unidade psíquica da humanidade” e, muitas vezes, considera-se o pensamento selvagem como mero folclore, apanágio exclusivo dos povos nativos. Além disso, caracterizar, como fez Lévi-Strauss, a atividade intelectual indígena como uma manifestação da “ciência do concreto” contribui para reduzir o pensamento indígena a um nível infra científico. Lembremos que Lévi-Strauss descreve a sabedoria indígena como uma miscelânea de curiosidades, possivelmente lida por leigos mais como uma coleção de crenças avulsas do que como expressões de conhecimento empírico. Com seu método corte-e-cola, pretendia mostrar que as classificações indígenas consistem numa operação intelectual que vai além de considerações meramente pragmáticas. Em última análise, porém, Lévi-Strauss não se distanciou tanto de Lévy-Brühl (1910) quanto alegou. Ambos induziram o leitor desinformado a imaginar os mundos indígenas como girando em torno de relações místicas e míticas, favorecendo, assim, o exótico em detrimento do empírico. Em suma, a “ciência do concreto” tem muito pouco do concreto e ainda menos de ciência. Com este cânone levistraussiano guiando a profissão por mais de duas décadas, é

compreensível que os antropólogos tenham se apegado ao modelo reduzido transmitido pelo conceito de cosmologia. Como resultado, os indígenas têm cosmologia, enquanto os ocidentais têm teoria. Além disso, vista como eficiente, a proposição de Lévi-Strauss levou a crer que ela nos equiparia para alcançar os recantos mais recônditos dos sistemas cosmológicos indígenas. No perspectivismo, vocábulo que Viveiros de Castro (2004, p. 5) usa para se referir a “um conjunto de ideias e práticas encontradas em toda a América indígena”, cosmologia é conceito chave. “Essa cosmologia imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas, tanto humanas quanto não humanas, cada uma dotada do mesmo tipo genérico de alma, ou seja, do mesmo conjunto de capacidades cognitivas e volitivas” (Viveiros de Castro 2004, p. 6). Aqui cosmologia é um instrumento do reducionismo, uma fôrma conceitual que nivela todas as diferenças, sejam elas triviais ou importantes, que fazem a diferença entre ser Makuna, Ye'kwana ou Yanomami (para invocar os exemplos dados por J. A. Kelly<sup>2</sup>).

Mito é outro termo carregado. Como qualquer outro termo, não é semanticamente neutro. Faz parte da linguagem corrente de antropólogos e não antropólogos. É precisamente porque compartilhamos a mesma linguagem com nossos leitores que os não especialistas podem ler o que escrevemos. No entanto, o fato de sermos lidos não significa que sejamos entendidos como pretendemos. E aí surge o problema. O significado que os antropólogos atribuem a mito tem muito pouco ou nada a ver com seu sentido popular no qual mito é muitas vezes sinônimo de mentira, falsidade, o oposto do pensamento científico e lógico. O Dicionário Michaelis da Língua Portuguesa reforça essa noção: “[I]nterpretação ingênua e simplificada do mundo e de sua origem”, [u]ma pessoa ou um fato cuja existência, presente na imaginação das pessoas, não pode ser comprovada; ficção”

(<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/mito/>).

Alguns antropólogos podem não discordar dessas acepções, mas a maioria dos etnógrafos as rejeitaria ao ouvir os indígenas contar suas narrativas fascinantes que, inadvertidamente, podem chamar de mitos, quando têm que traduzir seus próprios

---

<sup>2</sup> Num texto não publicado intitulado “Perspectivismo multinatural”, J. A. Kelly reúne várias passagens curtas de trabalhos etnográficos sobre os Ye'kwana na Venezuela, os Makuna na Colômbia e os Yanomami no Brasil. A partir dessas passagens avulsas, conclui que “esses fragmentos do discurso indígena” (p. 1) fornecem evidências substanciais do MP [perspectivismo multinatural] como um fenômeno, como parte constitutiva dos aspectos sócio-cosmológicos dos regimes ameríndios” (p. 11). Em nenhum momento o autor explica porque escolheu aqueles e não outros fragmentos dentre o rico material etnográfico que selecionou.

conceitos para a língua do observador. Para fazer justiça à profundidade filosófica dessas narrativas, seria mais apropriado abandonar o termo mito, já que ele ocupa um nicho da percepção ocidental que não corresponde às narrativas indígenas mal rotuladas como mitos.

Se termos como cosmologia e mito têm o potencial de reduzir o valor intelectual do pensamento indígena, o que dizer de canibalismo, um dos temas favoritos na proposta perspectivista? “[A] onipresença do canibalismo [é] o horizonte ‘predicativo’ de todas as relações com o outro, sejam elas matrimoniais, alimentares ou belicosas” (Viveiros de Castro 1998, p. 480). Contribuindo para as conotações pejorativas do termo, o dicionário Michaelis online afirma sobre quem o pratica: “Diz-se de ou indivíduo bárbaro, cruel”.

Companheiro do canibalismo, o conceito de predação também é onipresente no léxico perspectivista. Combinados, canibalismo-com-predação constituem o veículo de interação entre humanos e não humanos, sejam estes animais ou espíritos. Se tais termos fazem ou não sentido no ambiente fechado dos debates acadêmicos é uma questão de frustração ou gratificação intelectual. No entanto, como já disse, nossos escritos antropológicos podem, potencial ou efetivamente, chegar ao mundo real, e quando isso acontece, as palavras que usamos estão à disposição de todos. Como esperar que o leitor não especialista em etnografia das terras baixas da América do Sul seja capaz ou esteja disposto a converter palavras como predação e canibalismo em metáfora, levar em conta que é um modo erudito de falar, em vez de tomá-las de maneira literal e depois, citando os especialistas, chamar os índios de predadores selvagens? Seria razoável imaginar que a eloquência antropológica tem o poder de convencer os leigos a descartar a sobrecarga de arquétipos que surgiram ao longo dos séculos sobre os brutos comedores de gente, beligerantes primitivos e pagãos malditos (Ramos 1998, pp. 11-59)?

A questão da ética e da responsabilidade social chegou aos antropólogos norte-americanos com a publicação de *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*, escrito pelo jornalista estadunidense Tierney (2000). O escândalo monumental que esse livro provocou ainda está na memória viva da profissão e levou a uma série de ações e eventos destinados, principalmente, a minimizar os efeitos nocivos que a pesquisa e a escrita etnográficas podem ter sobre as pessoas estudadas (Borofsky 2005). Uma série de reportagens abusivas na mídia, supostamente baseadas no trabalho de Chagnon (1968, 1988), retratava os Yanomami como assassinos, beligerantes, semelhantes a babuínos, etc. Essa publicidade negativa

forneceu argumentos aos militares brasileiros no fim da década de 1980 para desmembrar as terras Yanomami em “19 ‘pequenas ilhas’: sendo muito violentos, eles têm que ser separados para serem ‘civilizados’, como disse aos jornalistas o então Chefe do Estado-Maior Militar, General Bayma Denys” (Albert e Ramos 1989, p. 632). Suas fontes de informação etnográfica foram artigos de jornais reproduzindo fragmentos do artigo de 1988 de Chagnon publicado em *Science* (Ramos 1995, 1996).

Além dos riscos políticos reais que o uso de tal vocabulário tem para os indígenas, o emprego generalizado da ideia de predação, como nos perspectivistas, atribui características aos povos indígenas que, com frequência, não têm respaldo em dados e análises etnográficas sólidas. Em muitos casos, em vez de uma demonstração empírica, esse problemático termo nada mais é do que um recurso discursivo.

A pouca humildade e autocrítica, embora muitas vezes inconsciente, pode limitar os antropólogos de várias maneiras. Por um lado, enfrentar o desafio indígena cada vez mais evidente em relação à nossa capacidade de interpretar seus mundos pode ser bastante desagradável, pois falta de autocrítica expõe dolorosamente nossas limitações analíticas. Há muitos cenários etnográficos em que os indígenas desconfiam claramente do trabalho dos antropólogos, o que não surpreende se considerarmos que aqueles com ambições teóricas se distinguiram por usar preceitos locais de todo o mundo como matéria prima para construir grandiosos esquemas descritivos ou explicativos. Cada teoria derivada do trabalho de campo entre povos indígenas transformou o material de pesquisa em algo distinto da soma de suas partes originais, relegando, assim, cada teoria de conhecimento nativa ao anonimato de “dados etnográficos”.

Em diferentes momentos, antropólogos críticos admoestaram nossa disciplina por privar os povos que estudamos de certas prerrogativas ocidentais. Fabian (1983) criticou-a por lhes negar coetaneidade em muitos escritos etnográficos. Talvez inconscientemente (o que não é uma desculpa, muito pelo contrário), os antropólogos costumam escrever sobre seus anfitriões no tempo passado, como se vivessem suspensos num intervalo de tempo fixo e imutável, geralmente limitado à permanência do etnógrafo entre eles. Ao fazê-lo, antropólogos consignam esses “nativos” ao passado, privando-os assim de historicidade e participação nos eventos presentes. Lembremo-nos também de Goody (2007) que recriminou o Ocidente pelo roubo da história de outros povos. Quando historiadores, talvez distraídos, ignoram realizações, tais como invenções, originadas em outros contextos, eles contribuem para o auto

engrandecimento do Ocidente. Quem sabe se inadvertidamente, a antropologia, também um artefato ocidental, tem participado desse roubo de histórias, embora a sua responsabilidade maior esteja em roubar teorias nativas.

Além disso, a arrogância intelectual de algumas esferas acadêmicas reduz o potencial da antropologia para construir um verdadeiro ecúmeno teórico<sup>3</sup> (Ramos 2011), isto é, a coexistência igualitária de epistemologias acadêmicas e indígenas, e para criar as condições de possibilidade para se criar um campo intercultural comum de debate intelectual. Pior ainda, essa arrogância pode intensificar a discriminação contra os povos indígenas com discursos que obstruem a disseminação do seu conhecimento e, portanto, solapam o respeito a eles devido.

### **Correndo riscos**

Os perspectivistas afirmam que é importante “levar os índios a sério” (Viveiros de Castro 2002, p.129; 2011, p.5), tarefa um tanto surpreendente, considerando que todo antropólogo que se preza deveria tomar essa máxima como dada, condição *sine qua non* para o trabalho de campo e para a análise subsequente. No entanto, surpreende a frequência com que esse truísmo é esquecido, a começar pelo próprio Viveiros de Castro. Uma citação extraída de Lévi-Strauss (1976) e repetida *ad nauseam* serve de base para essa descoberta e acabou tornando-se um ícone do perspectivismo. Trata-se de um episódio do século XVI em que os nativos afogavam os brancos para ver se os seus corpos eram reais e capazes de apodrecer. Enquanto os espanhóis debatiam se os índios tinham alma (espírito), estes testavam a realidade corporal dos espanhóis (Viveiros de Castro 2004, p.8). Esse conto excitou sua imaginação de tal maneira que o levou a afirmar que, sozinho, ele “encapsula a situação ou evento antropológico por excelência, expressando a quintessência do que é a nossa disciplina” (Viveiros de Castro 2004, p.10).

Crítico do dualismo lévi-straussiano entre natureza (como dada) e cultura (como variável), Viveiros de Castro aspira romper com ele. Contudo, tal ruptura é mais aparente do que real, pois o que ele propõe é uma mera inversão dos termos – cultura (como dada) e natureza (como variável). Procura então demonstrar essa máxima adicionando pequenos quitutes etnográficos pela técnica do corta-e-cola, como fez Lévi-

---

<sup>3</sup> O termo ecúmeno, do grego antigo Oikoumenê, tem sido usado em antropologia, pelo menos, desde meados da década de 1940. Em seu uso antropológico atual, refere-se, aproximadamente, ao reconhecimento global de vozes distintas e legítimas. (Hannerz 1996, Kroeber 1945).

Strauss antes dele, e como faz um dos seguidores de Viveiros de Castro com tenacidade persistente (J.A.Kelly ms. inédito). Destacar passagens etnográficas tiradas de contextos geralmente muito complexos é o que permite chegar à cobiçada elegância de análise, pois, ao justapor trechos pré-selecionados, o autor aponta-os na direção que escolheu.

Elegância, contudo, pode ser uma espécie de canto da sereia. Por mais atraente que seja, seu próprio encanto pode revelar suas deficiências. Viveiros de Castro evoca o sucesso que Sahlins alcançou com sua elegante análise sobre o erro fatal do Capitão Cook no Havaí ao se iludir com o sucesso anterior como imitador do deus Lono. Foi preciso uma intelectual nativa do Havaí para revelar o elegante equívoco (um conceito que retomo adiante) de Sahlins. A cientista política havaiana Silva (2004) descreve o trabalho de missionários estadunidenses no Havaí no século XIX. Para traduzir a Bíblia, esses missionários abriram escolas e gráficas. Rapidamente, os nativos aprenderam a usá-las e começaram a escrever copiosamente sobre sua própria história, literatura, visão de mundo, etc. Publicados na língua nativa, esses documentos foram entendidos pelos missionários apenas superficialmente, dado o extenso uso de figuras de linguagem dirigidas apenas a leitores havaianos. Esses escritos serviram como ferramentas políticas nas lutas dos havaianos contra a anexação do arquipélago pelos Estados Unidos. Mas também registraram grande quantidade de narrativas sobre o surgimento e a manutenção da integridade étnica havaiana. Contêm um longo inventário das divindades locais, das quais Lono é apenas uma, e um catálogo de exploradores europeus, dos quais Capitão Cook foi apenas um. Tivesse Sahlins lido essa literatura e explorado a história havaiana escrita na língua havaiana, muito provavelmente suas análises (1981, 1985) não teriam a elegância enxuta e brilhante que as caracteriza. Mais comum do que se pensa, a complexidade cultural se atravessa no caminho de análises que seguem os critérios de economia, parcimônia e elegância, como acontece na linguística canônica. A discrepância entre análises elegantes e as complexidades da vida é um velho hábito antropológico difícil de eliminar. Não admira que V. Turner, impaciente com a elegância do formalismo, tenha usado uma frase do poeta Robert Browning (“Na terra, os arcos quebrados, no céu, uma rodada perfeita”), para afirmar o seguinte:

Sociedades complexas, urbanizadas geraram classes de especialistas literatos, intelectuais de vários tipos, incluindo antropólogos culturais, cuja apólice de seguro ... é criar planos lógicos, ordenar conceitos em séries relacionadas,

estabelecer hierarquias taxonômicas, desnaturalizar o ritual teologizando-o, congelar o pensamento na filosofia... Os antropólogos prestigiaram demais os modelos que esses e outros profissionais semelhantes lhes apresentaram e marcaram com o ferrete do pensamento escolástico ocidental o tecido vivo da dinâmica realidade social em culturas não ocidentais (Turner 1975, p.146).

Aparentemente alheio a essas críticas, Viveiros de Castro (2004 p.10), ao traçar um paralelo com a sua própria interpretação sobre corpos e espíritos, cai na tentação estética de Sahlins. Enquanto este usou documentos europeus como material de pesquisa, ele pinçou fragmentos empíricos de etnografias escritas ou comunicações pessoais para compilar interpretações grandiosas sobre almas, mentes e “naturezas” indígenas (Viveiros de Castro 2002, p.132-40). “Como a alma é formalmente idêntica em todas as espécies, só pode ver as mesmas coisas em qualquer lugar – a diferença está na especificidade dos corpos” (Viveiros de Castro 1998, p.478). Tais interpretações geralmente excedem o bom senso etnográfico (Turner 2009) ou não têm sentido em contextos locais. É claramente uma síndrome do que Eco (1992) critica como sobreinterpretação. Por exemplo, Eco mostra a futilidade de achar sinais de ocultismo em trabalhos como *A divina comédia*, de Dante, porque, mesmo se forem achados – e dado o tamanho e a profundidade da obra, possivelmente seriam – contribuirão pouco ou nada para o entendimento do texto e do propósito do autor. Em suma, seria um exercício ocioso do tipo procurar cabelo em casca de ovo.

Um ponto alto do trabalho mais recente de Viveiros de Castro (2004) é a sua reflexão sobre equívocos controlados. Semelhante à noção de compatibilidades equívocas de Pina Cabral (2002) e à ideia corrente de mal-entendido produtivo, equivocação controlada é, sem dúvida, a quintessência do fazer etnográfico. Se a comunicação entre falantes da mesma língua já pode gerar mal-entendidos consideráveis, o que dizer da interação entre pessoas de mundos sociais distintos que falam línguas muito distantes? Fazer etnografia é traduzir e, como Viveiros de Castro (2004, p.10) corretamente aponta, “traduzir é presumir que alguma equivocação sempre vai existir; é comunicar por meio de diferenças, em vez de silenciar o Outro presumindo univocidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e nós dizemos”. Ratifico plenamente essa afirmação: a criação de imagens gira em torno disso; a equidade transcultural depende disso; a interação intercultural só é possível se as partes

envolvidas tiverem consciência disso. Os doze casos explorados no volume *Pacificando o branco* (Albert e Ramos 2000) são exemplos de esforços indígenas para controlar os equívocos gerados em seus encontros com não indígenas. Cada caso revela representações do contato interétnico, “verdadeiros dispositivos não apenas de representação, mas de domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos e neutralização dos seus poderes nefastos (pestilência e violência)” (Albert 2000, p.10). A preocupação de Bateson sobre a propagação do exotismo pela antropologia é outro exemplo:

Se fosse possível apresentar adequadamente a totalidade de uma cultura, salientando cada aspecto exatamente como é salientado pela própria cultura, nenhum detalhe pareceria bizarro, estranho ou arbitrário ao leitor, mas, em vez disso, os detalhes seriam naturais e razoáveis, como o são para os próprios nativos que vivem a vida inteira nessa cultura (Bateson 1958, p.1).

O “se” de Bateson marca os limites da comunicação transcultural e explicita o inexorável domínio da equivocação. Mas, mesmo que esse “se” fosse eliminado, não haveria garantia de um nível adequado de intercomunicação. Então, se a desejada compreensão da totalidade de uma cultura fica aquém da transparência plena, o que dizer de um método baseado em recortes colados uns aos outros, comum em trabalhos de teóricos como Lévi-Strauss, Viveiros de Castro e muitos outros?

A conveniência metodológica de selecionar fragmentos etnográficos como base de grandes teorias cria a ilusão de universalidade. Mas, quando devolvidos ao seu contexto, eles perdem muito do seu peso. Um dos povos indígenas mais evocados por Viveiros de Castro para provar que o perspectivismo é o antídoto contra a “estreiteza intelectual quem ronda a antropologia” (Viveiros de Castro 2002, p.135) são os Makuna do Noroeste amazônico, conforme o etnógrafo Ârhem (Viveiros de Castro 1998 pp.469, 472, 475, 477). O uso que Viveiros de Castro faz do material etnográfico Makuna não é incorreto, mas perde de vista o que articula o sistema lógico Makuna. Além do fato de que onças e humanos trocam substâncias e pontos de vista, o complexo *yurupary*, que inclui onças, seres humanos, espíritos, objetos rituais, além de espaços e tempos, tanto originários como atuais (e muitos mais), é tão onipresente que é preciso recorrer à alta ciência ocidental como âncora mental para se apreciar a dimensão do seu alcance. *Yurupary* é ao mesmo tempo instituição, ideologia, teoria e prática. É o poder que move

o mundo e a principal fonte de conhecimento. Em suma, está na base, digamos, da constituição atômica da sociedade Makuna. Como o próprio pensamento, está em qualquer lugar e em todo lugar. Como o DNA da genética ocidental, *yurupary* é constitutivo tanto de macro quanto de microfenômenos; dá sentido a elementos aparentemente díspares e junta ideias e ações que, à primeira vista, parecem desarticuladas aos olhos do etnógrafo (Cayón 2010). Em outras palavras, é impermeável ao corta-e-cola.

### **Os limites da generalização**

O caso do *yurupary* no contexto makuna mostra que afirmar a universalidade do multinaturalismo no mundo indígena não tem muito fundamento antropológico. O que a onça de um povo percebe não é o que as onças de todos os povos percebem (como enfatiza Turner 2009), para não falar na percepção das próprias onças! A cada novo texto, Viveiros de Castro sobe mais um degrau de declarações extravagantes que ficam cada vez mais autoindulgentes, beirando a irreverência, como nesta frase: “um modelo que poderíamos rotular de ‘quase-ergativo’ (ou quem sabe de ‘ergatividade cindida’, se eu soubesse exatamente o que é isso...)” (Viveiros de Castro 2011, p.4). A facilidade de chegar a generalizações exorbitantes feitas em nome de uma “cosmologia perspectivista ameríndia” (Viveiros de Castro 2004, p.11) chega a chocar antropólogos experientes e familiarizados com a Amazônia indígena. Entusiasmado com a sua própria eloquência, Viveiros de Castro toma liberdades injustificadas com a etnografia indígena. Vejamos estas passagens: “o pensamento ameríndio pode ser descrito como uma *ontologia política do sensível*, um panpsiquismo materialista radical” que concebe “um universo denso, saturado de intencionalidades ávidas de diferença” no qual todas as relações são sociais. Estas “são esquematizadas por uma imagística oral-canibal, uma tópica obsessivamente trófica que declina todos os casos e vozes concebíveis do verbo comer: dize-me como, com quem, e o que comes (e o que come o que comes), e por quem és comido, e a quem dás comida (e por quem te absténs de comer), e assim por diante – e te direi quem és. É pela boca que se predica” (Viveiros de Castro 2011, p.3; ênfase no original). Apesar das numerosas análises do uso ritual do corpo humano (Seeger 1975; Turner 2007), Viveiros de Castro aventura-se com tiradas gratuitas como essas. Num vasto gesto exibicionista, tradições indígenas inteiras, como a superior arte da oratória, diálogos cerimoniais, sessões xamânicas, cantos e cânticos rituais e outras fortes expressões verbais, meticulosamente construídas e diversificadas através de incontáveis gerações, são reduzidas a uma glutona boca aberta!

Resta-nos perguntar sobre o mérito de grandes teorias que o perspectivismo exemplifica. Embora tenha inspirado jovens antropólogos, ela traz uma série de riscos, como V. Turner apontou há décadas. Primeiro, está sujeita a interpretações vulgares, convidando a excessos interpretativos. Segundo, é facilmente replicável, levando a uma improvável uniformidade de resultados, muitas vezes, beirando um inquietante dogma. Terceiro e principal, ao reduzir a complexidade etnográfica a um único modelo, praticamente, se recusa a reconhecer a criatividade indígena. Além disso, um modelo tão reduzido, por mais interessante que pareça aos perspectivistas, não o é aos indígenas. Ao abdicar do papel central da pesquisa etnográfica como um meio de se chegar a um entendimento e respeito mais profundos pelos povos indígenas, o perspectivismo desestimula os etnógrafos a usarem sua imaginação antropológica para novas descobertas. Além disso, o perspectivismo é, na melhor das hipóteses, indiferente a questões históricas e políticas da vida indígena no mundo moderno. Podemos dizer que quanto mais extenso e profundo for o nosso conhecimento etnográfico, menos arrogantes nos tornamos e mais claramente percebemos o quão insensato é projetar nossas ambições teóricas sobre os povos indígenas. É com uma ponta de nostalgia que retornamos ao excelente texto de Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, fina análise do trabalho missionário no Brasil do século XVI (1992), e ao seu artigo em *Annual Review of Anthropology* (1996) sobre imagens da natureza e da sociedade nos estudos indígenas na Amazônia.

Em vez de um realista esforço hermenêutico (fenomenológico, como diz Viveiros de Castro 2011, p.3), o objetivo teórico do perspectivismo pretende chegar a uma equivalência entre epistemologias acadêmicas e nativas. Busca o “conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são *conceitualmente* da mesma ordem que os procedimentos investigados” (Viveiros de Castro 2002, pp.116-17; ênfase no original. Ver também Gordon s.d.; J.A.Kelly ms inédito). Como proposição filosófica, é uma mudança bem-vinda na tendência antropológica a ignorar essa questão. Não obstante, a retórica pretensiosa e as generalizações exacerbadas destoam das etnografias escolhidas como base para se construir uma antropologia “simétrica” (expressão predileta de Gordon s/d, por exemplo). Afinal, é justamente o produto das pesquisas etnográficas que enseja mudanças teóricas e novos padrões antropológicos, como demonstram certos textos clássicos. A grande maioria dos produtos perspectivistas ainda não demonstraram de forma convincente que se encaminham para uma antropologia “trans-epistêmica”, no

sentido de tratar como iguais os sistemas indígenas de conhecimento (Ramos 2010, pp.40-42). Parecer haver uma vacilação entre propostas teóricas e resultados empíricos, o que revela a distância entre o postulado filosófico do perspectivismo e sua prática etnográfica. Afinal, as teorias culturais são ferramentas para entender culturas reais. Não chamemos isso de substancialismo ou essencialismo, porque rótulos não substituem conteúdo. Por que não ouvir os índios diretamente, em primeira mão?

Ao que parece, muitas ideias geradas nos gabinetes universitários não viajam bem para os campos de pesquisa. Apesar de bravos esforços intelectuais, ainda vemos a velha divisão de trabalho etnográfico entre aqueles que conhecem (os etnógrafos) e aqueles que se deixam conhecer (os nativos). É um assunto por demais complexo para ser resolvido apenas com aspirações teóricas. Intelectuais indígenas do Brasil começam a seguir os passos de seus colegas ao redor do mundo (Alfred 2009; Churchill 1997; Deloria Jr. 1988[1969]; Díaz 2007; Fixico 2003, Kowii 2007, Mamani Ramirez 2005, Mihelsuan e Wilson 2004, Sampaio 2010, Sioui 1992, Smith 1999 e muitos outros). Um novo cenário político traz novos desafios para a antropologia. Um deles é a rebelião indígena contra a hegemonia acadêmica nas pesquisas etnográficas. O antropólogo Luciano, Baniwa da região do Uaupés no noroeste amazônico, escreve que agora,

em vez de um sujeito branco estudando sujeitos indígenas enquanto objetos de conhecimento, que permitem a ele (ou ela) reivindicar uma suposta objetividade e neutralidade epistêmica, uma nova situação emerge onde sujeitos indígenas estudam a si mesmos como agentes que pensam e produzem conhecimento, e em breve haverá sujeitos indígenas estudando sujeitos brancos, incluindo antropólogos (Luciano 2011, p.105).

Auto etnografias como as que Luciano propõe, de fato, deveriam ser vistas como o ápice do esforço político de gerações de antropólogos brasileiros que acreditam que o trabalho acadêmico e o engajamento político devem se dar as mãos (Ramos 1990). No entanto, já é tempo de avaliar o desengajamento como o mais completo resultado do engajamento, conforme os povos indígenas vão ocupando espaços políticos e acadêmicos. Os antropólogos devem estar preparados para recebê-los no palco principal da academia. De fato, “quão mais engajado pode estar um antropólogo quando renuncia não apenas ao status de autoridade etnográfica, mas também às décadas dedicadas ao cuidado das feridas infligidas a povos indígenas subjugados?” (Ramos 2008, p.481).

Outros papéis aguardam os antropólogos comprometidos, como o de atores coadjuvantes em arenas políticas ou como pares em tarefas intelectuais.

Se o perspectivismo for uma antropologia indígena, ela o é apenas como ersatz, através dos escritos dos etnógrafos. Esse tipo de ventriloquismo (conceito evocado por Viveiros de Castro em outro contexto [2004, p.12]), talvez um componente inevitável numa construção teórica, garante que a voz que ouvimos não é indígena e sim uma verbalização estrangeira, um nativo de imitação, uma espécie de índio hiper-real (Ramos 1994), muito mais fácil de absorver do que o nativo real. Mais apropriado ao novo contexto brasileiro de expansão da educação superior indígena seria extinguir o ventríloquo e abrir caminho aos próprios índios, reduzindo, assim, a intermediação e transformando a marionete em co-pensador e interlocutor “simétrico”.

### Coda

Mais uma vez, a filósofa Langer, a quem Geertz (1973, p.3) recorreu ao criticar as ideias grandiosas na antropologia, pode nos ajudar a avaliar a dimensão justa do perspectivismo como teoria. Conceitos inflados que parecem onipresentes, onipotentes, abrangentes e até mesmo obrigatórios quando no auge, passam pela peneira do tempo com maior ou menor sucesso, maior ou menor durabilidade. Na avaliação lúcida de Langer, essa “é a coisa mais natural e apropriada do mundo quando um novo problema ou uma nova terminologia entra na moda e influencia tudo por algum tempo”. E continua:

Aplicamo-la em cada conexão, para qualquer propósito, tentamos esticar o seu sentido apertado com generalizações e derivações. Quando nos acostumamos à nova ideia, nossas expectativas não esgotam seus usos reais e aí acaba sua popularidade fora de proporção (Langer 1951, p.31).

Eventualmente, a *grande idée* perde a “dimensão grandiosa e promissora, a infinita versatilidade de aparente aplicação que teve um dia” (Geertz 1973, p.4).

A sabedoria de experientes acadêmicos leva-nos a prever o futuro do perspectivismo como abrangente teoria ameríndia. Noções infladas e saturadas com tamanho nível de generalidade estão destinadas ao esquecimento ou a encolher ao seu tamanho apropriado e à sua dimensão realista. Quando o entusiasmo pelo “perspectivismo multinaturalista” diminuir, ele provavelmente entrará no rol de conceitos úteis para certos contextos. Provavelmente passará a designar aquilo que a maioria, se não todos, os etnógrafos da vida indígena sabem há muito tempo, ou seja, a

interação entre humanos e não humanos, constante e íntima em vários níveis, tanto simbólicos como práticos. A grande maioria das etnografias indígenas transborda de exemplos de transformações, assimilações, associações, comunhão e troca de substâncias e antagonismos entre seres humanos, animais e entidades supranaturais, em suma, o grande reservatório de “fatos” que tem alimentado a imaginação perspectivista. Contudo, essa abundância de dados não se presta automaticamente a experimentações teóricas, muito menos a sutilezas do vocabulário acadêmico que podem ser perversamente apropriadas e mal utilizadas, pondo em risco a integridade intelectual e a segurança cultural de povos específicos. Nunca é demais enfatizar que, não importa qual seja a preferência teórica dos antropólogos, eles nunca devem abrir mão de seu papel como atores políticos responsáveis.

### **Agradecimentos**

Sou profundamente grata aos meus colegas Wilson Trajano Filho e Luis Cayón por seus valiosos comentários.

### **Literatura citada**

- Albert B. 2000. Introdução: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In Albert e Ramos, orgs. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp, pp.9–21.
- Albert B, Ramos A. 1989. Yanomami Indians and anthropological ethics. *Science* 244:632.
- Albert B e Ramos A, orgs. 2000. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Alfred T. 2009. *Peace, power, righteousness: An Indigenous manifesto*. Oxford: Oxford Univ. Press. 2ª. ed.
- Andrello G. 2006. *Cidade do Índio: Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Austin J.L. 1975. *How to do things with words*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. 2ª ed.
- Bateson G. 1958. *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of a culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Palo Alto, CA: Stanford Univ. Press..
- Bird-David N. 1999. “Animism” revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology* 40(S): S67–91.
- Borofsky, R, org. 2005. *Yanomami: The fierce controversy and what we can learn from it*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- Calávia Sáez O. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa*. São Paulo: Ed. Unesp.

- Cardoso de Oliveira R. 1960. O processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: Mus. Nac.
- Cardoso de Oliveira R. 1964. O índio e o mundo dos brancos: A situação dos Tukuna do Alto Solimões. São Paulo: Difusão Eur. Livro.
- Cardoso de Oliveira R. 1968. Urbanização e tribalismo: A integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Cardoso de Oliveira R. 1972. A sociologia do Brasil indígena. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Cardoso de Oliveira R. 1976. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira.
- Cayón L. 2010. Penso, logo crio: a teoria Makuna do mundo. Dissertação de doutorado. Univ. Brasília.
- Cesarino P.N. 2011. Oniska: Poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva.
- Chagnon N. 1968. Yanomamö: The fierce people. Nova York: Holt, Rinehart & Winston.
- Chagnon N. 1988. Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population. *Science* 239:985–92.
- Churchill W. 1997. A little matter of genocide: Holocaust and denial in the Americas 1492 to the present. San Francisco, CA: City Lights Books.
- Deloria V, Jr. 1988 [1969]. Custer died for your sins: An Indian manifesto. Norman: Univ. Okla. Press.
- Descola P. 1996a. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In *Nature and society: Anthropological perspectives*, eds. P. Descola e G. Pálsson, pp. 82–102. Londres: Routledge.
- Descola P. 1996b. In the society of nature: A native ecology in Amazonia. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Díaz F. 2007. Escrito: Comunalidad, energía viva del pensamiento Mixe. Mexico: Univ. Auton. Mexico.
- Eco U. 1992. Interpretation and overinterpretation. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Evans-Pritchard E.E. 1937. Witchcraft, oracles and magic among the Azande. Oxford: Clarendon.
- Fabian J. 1983. Time and the other: How anthropology makes its object. Nova York: Columbia Univ. Press.
- Fausto C. 2001. Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp.
- Fixico D.L. 2003. The American Indian mind in a linear world: American Indian studies and traditional knowledge. Londres: Routledge.
- Geertz C. 1973. The interpretation of cultures. Nova York: Basic Books.
- Gonçalves M.A. 2001. O mundo inacabado: Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnologia Pirahã. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Goody J. 2007. The theft of history. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Gordon C. 2006. Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Unesp.
- Gordon F. s.d. “O sexo dos caracóis”: sugestões para uma antropologia reversa, disparativa e contra o estado. <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/o-sexo-dos-carac%C3%B3is->

sugestões-para-uma-antropologia-reversa-disparativa-e-contra-o-estado-flvio-gordon

- Hannerz U. 1996. *Transnational connections*. Londres: Routledge.
- Kowii A. 2007. *Memoria, identidade e interculturalidade de los pueblos de Abya-Yala: el caso de los quichua Otavalo*. In *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, org. C. Zapata, pp. 113–25. Quito: Abya-Yala.
- Kroeber A. 1945. *The ancient oikoumenê as an historic culture aggregate*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 75(1–2):9–20.
- Kuhn T. 1970. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: Univ. Chicago Press. 2ª ed.
- Lagrou E. 2007. *A fluidez da forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Langer S.K. 1951. *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. Nova York: Mentor.
- Lasmar C. 2005. *De volta ao Lago do Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Unesp.
- Latour B. 2009. *Perspectivism: a type or a bomb?* *Anthropology Today* 25(2):1–2.
- Lévi-Strauss C. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. 1976. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévy-Brühl L. 1985 [1910]. *How natives think*. Trad. L.A. Clare. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Lima T.S. 2005. *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Unesp.
- Luciano G.J.S. 2011. *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real*. Dissertação de doutorado. Univ. Brasília.
- Mamani Ramírez P. 2005. *Geopolíticas indígenas*. El Alto, Qullasuyu: CADES.
- Mihesuan D.A e Wilson A.C, orgs. 2004. *Indigenizing the academy: Transforming scholarship and empowering communities*. Lincoln: Univ. Neb. Press.
- Pina Cabral J. 2002. *Between China and Europe: Person, culture and emotion in Macao*. Londres: Continuum.
- Pinto M.T. 1997. *Ieipari: Sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Hucitec.
- Pissolato E. 2007. *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Unesp.
- Ramos A.R. 1990. *Ethnology Brazilian style*. *Cultural Anthropology* 5(4):452–72.
- Ramos A.R. 1994. *The hyperreal Indian*. *Critique of Anthropology* 14(2):153–71.
- Ramos A.R. 1995. *Sanumá memories: Yanomami ethnography in times of crisis*. Madison: Univ. Wis. Press.
- Ramos A.R. 1996. *O papel político das epidemias: o caso Yanomami*. In *Ya no hay lugar para cazadores: Proceso de extinción y transfiguración cultural en América Latina*, orgs. M.A. Bartolomé e A.Barabas, pp.55–89. Quito: Abya Yala.
- Ramos A.R. 2008. *Disengaging anthropology*. In *A companion to Latin American anthropology*, org. D Poole, pp. 466–84. Oxford: Blackwell.
- Ramos A.R. 2010. *Revisitando a etnologia à brasileira*. In *Horizontes das Ciências Sociais. Antropologia*, org. L.F.D. Duarte, pp. 25–49. São Paulo: ANPOCS.

- Ramos A.R. 2011. Por una antropología ecoménica. In *Antropología Ahora*, org. A.Grimson, S.Merenson e G.Noel, pp. 97–124. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Sahlins M. 1981. Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: Univ. Mich. Press.
- Sahlins M. 1985. Islands of history. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Sampaio A.F. 2010. Doéthiro: Álvaro Tukano e os séculos indígenas no Brasil. Porto Alegre: Karioka Multimed. Prod.
- Seeger A. 1975. The meaning of body ornaments: a Suyá example. *Ethnology* 14(3):211–24.
- Silva N.K. 2004. Aloha betrayed: Native Hawaiian resistance to American colonialism. Durham, NC: Duke Univ. Press.
- Sioui G.E. 1992. For an Amerindian autohistory. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press.
- Smith L.T. 1999. Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples. Nova York: Zed Books.
- Tierney P. 2000. Darkness in El Dorado: How scientists and journalists devastated the Amazon. Nova York: Norton.
- Turner T.S. 2007[1980]. The social skin. In *Beyond the body proper: Reading in the anthropology of material life*, org. J.Farquhar, M.Lock, pp. 83–106. Durham, NC: Duke Univ. Press.
- Turner T.S. 2009. The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipití Journal of Social Anthropology in Lowland South America*. 7(1):1–42.
- Turner V. 1975. Symbolic studies. *Annual Review of Anthropology* 4:145–61.
- Vilaça A. 1992. Comendo como gente: Formas do canibalismo Wari' (Pakaa Nova). Rio de Janeiro: ANPOCS.
- Vilaça A. 2006. Quem somos nós: Os Wari' encontram os brancos. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Viveiros de Castro E. 1992. O mármore e a murta. *Revista de Antropologia* 35:21–74.
- Viveiros de Castro E. 1996. Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25: 179–200.
- Viveiros de Castro E. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469– 88.
- Viveiros de Castro E. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8(1):113–48.
- Viveiros de Castro E. 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití Journal of Social Anthropology in Lowland South America*. 2(1):3–22.
- Viveiros de Castro E. 2011. “Transformação” na antropologia, transformação na “antropologia.” *Sopro Panfleto Político-Cultural* 58:1-8.  
<http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/transformacoes.html>.