Reflexos
ISSN : 2260-5959
: Université Toulouse - Jean Jaurès

9 | 2025
Lumières et politique dans le monde ibéro-américain

O rousseauismo no debate acadêmico sobre os indígenas brasileiros

Le rousseauisme dans le débat académique sur les indigènes brésiliens
Rousseauism in the academic debate on indigenous Brazilians

Gustavo Cunha Bezerra

http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1867

Gustavo Cunha Bezerra, « O rousseauismo no debate acadêmico sobre os indígenas brasileiros », *Reflexos* [], 9 | 2025, 16 mars 2025, 29 août 2026. URL : http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1867

CC BY

O rousseauismo no debate acadêmico sobre os indígenas brasileiros

Le rousseauisme dans le débat académique sur les indigènes brésiliens
Rousseauism in the academic debate on indigenous Brazilians

Gustavo Cunha Bezerra

---

1 Ao propor pensar a questão indígena brasileira a partir do rousseauismo, a primeira impressão que surge é a de entrarmos em um terreno um tanto perigoso. A imagem do "bom selvagem" desenhada por Rousseau em diversos escritos, mas principalmente no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, pode parecer, para o leitor do século XXI, um tanto ingênua e simplória. Afinal, passados quase trezentos anos da publicação do segundo *Discurso*, os estudos sobre esses povos nos movem para um debate que vai muito além do olhar nostálgico do autor setecentista, que encontra no modo de vida dos selvagens a idade de ouro da humanidade.

2 Por outro lado, apesar das precauções que a prudência nos ordena, quando lembramos que o livro de antropologia mais vendido do século XX reverbera com vigor esse sentimento rousseauísta, justamente ao se ter em vista os indígenas brasileiros, percebemos que o tema não é descabido. A famosa viagem do então jovem etnólogo Claude Lévi-Strauss nas profundezas do Brasil, na década de 1930, além de o lançar numa extraordinária carreira acadêmica, que o tornará um dos intelectuais mais importantes do século passado, dá origem ao grande clássico da antropologia, o *Tristes Trópicos*.

3 Ao aceitar o convite para lecionar sociologia na Universidade de São Paulo, Lévi-Strauss alimentava seu interesse em fazer etnografia. Ele se recorda do telefonema de Célestin Bouglé, em 1934, que, ao oferecer o referido cargo na USP, afirma (de forma equivocada): "Os arredores estão repletos de índios, a quem você dedicará os seus fins de semana[1]". Como observa Peixoto[2], o jovem professor de Filosofia, e candidato a etnólogo, não havia frequentado os cursos de Marcel Mauss na *École Pratique des Hautes Études*, e, dessa forma, a possibilidade de realizar um trabalho de campo no Brasil surgia como uma boa oportunidade para suprir essa lacuna.

4 Na década de 1930, ainda eram poucos os estudos etnológicos franceses voltados à América do Sul [3]. Segundo Viveiros de Castro, as investigações antropológicas realizadas desde o século XIX são dedicadas, principalmente, à África, Oceania, Índia e América do Norte: "A América do Sul esteve à margem deste movimento sistemático de investigação sobre as formas não-europeias de vida social, característico da modernidade tardia: o índio sul-americano foi o Selvagem da filosofia dos séculos XVI a XVIII, não Primitivo da antropologia vitoriana [4]". A publicação de Lévi-Strauss, em 1936, no *Journal de la Société des Américanistes*, sobre os índios Bororos [5], é um dos poucos artigos sobre o Brasil até então publicados.

5 Se a vinda de Lévi-Strauss para o Brasil foi impulsionada pelo interesse pessoal em conquistar seu espaço no mundo acadêmico, também não se pode negar a empatia do antropólogo pelos indígenas das Américas [6]. No *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss expõe as reflexões que o acompanharam durante a viagem de navio que o trouxe:

> (...) meu pensamento elevava-se até vós, sobreviventes de uma retaguarda que pagou tão cruelmente pela honra de manter as portas abertas: índios, cujo exemplo, por intermédio de Montaigne, Rousseau, Voltaire, Diderot, enriqueceu a substância com que a escola me nutriu, Huroniano, Iroquês, Caraíba, Tupi, eis-me aqui [7]!

6 São os índios do século XVI que povoam o pensamento do viajante. As crueldades a que tais povos foram submetidas pelos navegantes europeus, "cuja avidez já não os deixava se contentar com o seu [continente [8]]", são evocadas por Lévi-Strauss, que sublinha o fato de a população de 100 mil indígenas de Hispaniola (atualmente Haiti e República Dominicana) terem sido quase completamente dizimada durante o século XVI.

7 Outro episódio lembrado no *Tristes Trópicos* é o da Ordem de São Jerônimo que, no início do século XVI, foi enviada para Hispaniola a fim de averiguar as denúncias de atrocidades cometidas pelos os colonos espanhóis aos índios. Os monges interrogavam os colonos para saber se os índios seriam "capazes de viver por conta própria". Recebendo, por parte dos colonos, respostas negativas, a conclusão geral foi que "é melhor para os índios tornarem-se homens escravos do que se manterem como animais livres". Contrapondo a este fato, Lévi-

Strauss cita o testemunho de Gonzalo Fernández de Oviedo sobre os índios de Porto Rico que capturavam os homens brancos e os afogavam. Depois, "montavam guarda, semanas a fio, em volta dos afogados a fim de saber se eram ou não sujeitos à putrefação [9]". Comparando esses dois eventos, o antropólogo observa que a suspeita dos brancos era a de que os índios fossem animais e, por outro lado, os índios pensavam que talvez os brancos fossem deuses. Para o autor, "em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens [10]".

8 Benoît L'Estoile observa que, no *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss "se interessa menos pelo Brasil contemporâneo do que pelos traços dos mundos indígenas desaparecidos [11]". Ao aportar no Rio de Janeiro, ele pensa na ilha habitada por Villegaignon no século XVI. Passeando pela avenida Rio Branco sua imaginação se volta para as aldeias tupinambá que outrora emergiam ali. No bolso, Lévi-Strauss carregava o livro de Jean de Léry, *Viagem feita à terra do Brasil*, "obra prima da literatura etnográfica" [12]. Anos mais tarde, na aula inaugural de Lévi-Strauss no Collège de France, encontramos outra referência ao autor seiscentista. Nessa extraordinária ocasião, o agora renomado antropólogo questiona:

> Como é possível que a etnografia não tenha recebido seu lugar quando ainda era jovem, e os fatos guardavam sua riqueza e seu frescor? Pois em 1558 é que se gostaria de imaginá-la estabelecida, quando Jean de Léry, voltando do Brasil, redigia sua primeira obra, e quando apareciam *Les singularités de la France Antarctique* de André Thevet [13].

9 À esta referência a Léry, Frank Lestringant soma outra, encontrada numa entrevista de Lévi-Strauss para o prefácio da edição de 1994 de *Viagem feita à terra do Brasil*:

> A leitura de Léry me ajuda a escapar de meu século, a retomar contato com o que eu chamaria de "sobre-realidade", não aquela de que falam os surrealistas, mas uma realidade ainda mais real do que aquela que testemunhei. Léry viu coisas que não têm preço, porque era a primeira vez que eram vistas e porque foi há quatrocentos anos. [14]

10 Lestringant observa algumas semelhanças na forma como a *Viagem feita à terra do Brasil* e o *Tristes Trópicos* descrevem os costumes dos indígenas brasileiros, mas ressalta que a proximidade entre as duas obras vai além, e "estende-se ao domínio subjetivo da emoção". Nas palavras do comentador:

> Os cantos cadenciados dos índios causam, com quatro séculos de intervalo, o mesmo encanto. Para Lévi-Strauss como para Léry é pura alegria e "uma maravilha escutá-los". A admiração pelas danças é sentida com particular intensidade pelo segundo, que fala do "deslumbrante cotilhão metafísico dos Bororos". O capítulo XVII da *História de uma viagem*, que nos faz penetrar na intimidade feliz da família Tupinambá anuncia, para além do *Emílio* de Rousseau, o extraordinário idílio Nambikwara descrito no capítulo "Em família" de *Tristes trópicos* [15].

11 Mesmo que Rousseau não tenha conhecido, de fato, os indígenas, diferentemente de Léry e Lévi-Strauss, os constantes elogios dirigidos àqueles que permaneceram "por mais longo tempo em seu estado original [16]", ou que deste não se afastaram, deixam evidente a admiração por tais povos que o autor do *Discurso da desigualdade* conheceu apenas pelos relatos dos viajantes, que alimentaram em sua imaginação uma opinião bastante favorável a respeito de deles.

12 Gilbert Chinard, que faz um estudo sobre a influência dos livros de viajantes que estiveram na América sobre a filosofia de Rousseau, afirma que "a teoria da bondade do homem selvagem tornou-se um lugar comum nas narrativas de viagem do século XVIII [17]". Ainda no início do século XVII, o viajante francês Lescarbot escrevia sobre os indígenas, no *Histoire de la Nouvelle France* : "No que se refere à justiça, eles não têm nenhuma lei divina ou humana, senão aquela que a natureza deles lhes ensina que não é preciso ofender o outro [18]". Na primeira metade do século XVIII, o naturalista jesuíta Joseph-François Lafitau publica o livro intitulado *Des mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des anciens temps*, no qual os indígenas norte-americanos são descritos como seres bons e afáveis, que "têm por seus iguais uma deferência surpreendente, exercem uma hospitalidade que confunde as nações da Europa e, além disso, possuem uma religião que tem grande conformidade com aquela dos primeiros tempos [19]".

13 Diante dessas, e outras, referências que demonstram as possíveis fontes das ideias rousseauistas sobre os povos nativos da América, Chinard conclui que, mesmo sendo uma ideia comum entre os relatos de viagem no século XVIII, a teoria da bondade do homem selvagem "permanece confinada nessa literatura um pouco especializada, inundada numa confusão de detalhes inúteis, até o dia em que em que Rousseau acreditará descobri-la e a apresentará simples e nua ao grande público [20]".

14 São os mesmos índios que encantam Lévi-Strauss e Rousseau, os índios tais como descritos pelos primeiros europeus que se dedicaram a essa tarefa. Certamente, a relação entre esses dois grandes pensadores, separados por dois séculos, vai além dessa convergência. Lévi-Strauss não esconde sua admiração pelo filósofo setecentista e lhe rende uma bela homenagem nas últimas páginas do *Tristes trópicos*:

> Rousseau, o mais etnógrafo dos filósofos: se nunca viajou por terras distantes, sua documentação era tão completa quanto possível para um homem de seu tempo, e ele a vivificava – à diferença de Voltaire – por meio de uma curiosidade cheia de simpatia pelos costumes camponeses e pelo pensamento popular; Rousseau, nosso mestre, Rousseau, nosso irmão, por quem demonstramos tanta ingratidão mas a quem cada página desse livro poderia ser dedicada se a homenagem não fosse indigna de sua grande memória [21].

15 Em outro momento, em 1962, quando da celebração dos 250 anos de nascimento de Jean-Jacques Rousseau, o antropólogo atribui-lhe a fundação das "ciências do homem". Segundo Lévi-Strauss, o genebrino teria inaugurado a experiência etnográfica que, ao procurar conhecer o homem, inicia-se pela recusa de si mesmo:

> O pensamento de Rousseau desabrocha (...) a partir de um duplo princípio, o da identificação com o outro, e mesmo com o mais "outro" de todos os outros, ou seja, um animal; e o da recusa da identificação consigo mesmo, isto é, a recusa de tudo o que pode tornar o eu "aceitável". Essas duas atitudes se completam, e a segunda chega mesmo a fundar a primeira: na verdade, eu não sou "eu", mas o mais fraco, o mais humilde, dos outros [22].

16 Chegamos aqui a um ponto fundamental neste trabalho: a concepção do objeto da pesquisa etnográfica como uma alteridade que nos re-

vela um verdadeiro "outro", o "exótico" (termo utilizado muitas vezes de forma pejorativa nas críticas realizadas à tais formas da abordagem etnográfica). Eduardo Viveiros de Castro classifica esse tipo de estudo como uma "antropologia da alteridade cultural radical", ou mesmo, de "exotismo estratégico [23]". O antropólogo amazonista (ou "americanista", como ele mesmo se define) Viveiros de Castro é um representante de destaque dessa modalidade de pesquisa etnográfica que privilegia o aspecto selvagem dos povos indígenas, ou seja, aquilo que diferencia radicalmente nossas culturas.

17 Eu me refiro aqui especificamente a Viveiros de Castro devido à forte influência que o pensamento de Lévi-Strauss tem sobre seus trabalhos, buscando analisar, assim, a possibilidade de um itinerário de ideias que, partindo de Rousseau, chegaria à antropologia brasileira através de Lévi-Strauss. Ao rever seu percurso acadêmico, Viveiros de Castro recorda-se dos motivos de sua sedução pelas obras do célebre antropólogo:

> a ambição universalista de seu pensamento aliada a um prodigioso sentido do detalhe concreto; sua vontade de rigor lógico associava a uma profunda paixão estética; sua capacidade de praticar a boa abstração a partir de uma matéria recôndita e exótica (...) Lévi-Strauss me conduziu à antropologia, e isto determinou minha relação com a disciplina. Além de americanista, acabei me tornando um etnólogo "estruturalista [24]".

18 Viveiros de Castro relembra ainda da sua incompatibilidade com as áreas predominantes no seu curso de graduação em sociologia, na PUC, que se voltavam para a sociologia do subdesenvolvimento. O jovem estudante não se via como um futuro pesquisador da sociologia do Brasil, "algo completamente fora das minhas ideias [25]". Ao ingressar no Museu Nacional, decide então estudar os índios, inspirado pelos cursos de Roberto da Matta sobre a teoria do parentesco que lhe permitiu reencontrar seu gosto por Lévi-Strauss. Viveiros de Castro observa também que, durante seu período de pós graduação no PPGAS, a etnologia estava em baixa [26], "o movimento predominante era o da anexação das problemáticas urbana, camponesa e nacional [27]". As pesquisas etnológicas então praticadas no Museu Nacional dividiam-se em duas linhas: uma proveniente dos estudos de Roberto Cardoso de Oliveira, que propunha realizar uma "sociologia do Brasil

indígena", e outra linha que tratava do "estudo etnográfico das sociedades Jê e Bororo do Brasil Central, que haviam sido objeto de trabalhos célebres de Nimuendaju e Lévi-Strauss, e que apresentavam enigmas consideráveis para a teoria do parentesco e para as tipologias em vigor sobre as culturas sul-americanas [28]". Outra importante observação de Viveiros de Castro, sobre sua trajetória acadêmica, diz respeito a sua escolha por estudar grupos relativamente "tradicionais" e "isolados":

> Houve nesta escolha muito romantismo e emulação, mas foi também algo consistente com meus interesses teóricos. Sempre estive consciente de que os Yawalapíti e os Araweté não representavam nenhuma situação típica, seja da condição indígena contemporânea, seja do que teria sido o mundo pré-colombiano: seu pequeno contingente demográfico, sua condição relativamente isolada e protegida é o fruto da mesma história hostil que destruiu ou subordinou centenas de outras sociedades. Mas se eu estivesse interessado em fenômenos majoritários, não teria ido estudar índios, para começar, e estes povos apresentavam uma situação mais simples, para o que me interessava: o estudo de outras para usarmos a fórmula de Wittgenstein "formas de vida [29]".

19 Interessante essa necessidade de se justificar sobre a escolha das modalidades de grupos a que se dedicou. Como veremos adiante, isso não é em vão, mas procura se defender de uma crítica bastante comum de que tais estudos privilegiavam os "exóticos" em detrimento de outros povos que já haviam sofrido maior influência dos "brancos". Lévi-Strauss, por outro lado, quando escreve o *Tristes trópicos*, na década de 50, não vê nenhum problema em afirmar que "tinha ido até o fim do mundo à procura do que Rousseau chama "os progressos quase insensíveis dos começos". (...) Eu procurava uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples [30]". Ainda no *Tristes trópicos*, podemos ler que "não há perspectiva mais exaltante para o etnógrafo que a de ser o primeiro branco a penetrar numa comunidade indígena [31]". Ao vislumbrar o encontro inédito com os Tupi-Cavaíba, Lévi-Strauss exalta-se:

> (...) eu reviveria a experiência dos antigos viajantes, e, por meio dela, o momento crucial do pensamento moderno em que, graças aos grandes descobrimentos, uma humanidade que se julgava completa e

> concluída recebeu de repente, como uma contrarrevelação, a notícia de que não estava sozinha, de que formava uma peça de um conjunto mais vasto, e de que, para se conhecer, devia primeiramente *contemplar nesse espelho sua imagem irreconhecível* da qual uma parcela esquecida pelos séculos iria lançar, só para mim, seu primeiro e último reflexo [32].

20 Diante de tamanha expectativa, o encontro com os selvagens Tupi-Cavaíba só poderia revelar uma certa decepção. Entretanto, o que nos é relevante aqui é justamente o impulso movido pela busca de "outras formas de vida", aquilo mesmo que Viveiros de Castro denomina alteridade cultural radical. Evidentemente, não se pode reduzir o pensamento de Lévi-Strauss, nem o do antropólogo brasileiro, a esse aspecto somente, ou mesmo tentar apontá-lo como um ponto central, trata-se apenas de expor esse interesse comum pelo selvagem. Em entrevista para *La Lettre du Collège de France*, por ocasião da comemoração do centésimo aniversário de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro aponta a importância do antropólogo no resgate de uma percepção favorável aos povos indígenas, afirmando que Lévi-Strauss "transformou o "primitivo" do século XIX, personagem essencialmente negativa ou privativa, na figura positiva do "selvagem", devolvendo-lhe algo do papel que ele tinha no século XVI, ao retomar inspirações presentes em Montaigne e Rousseau, duas referências fundamentais em sua obra [33]". Viveiros de Castro observa também que esta "visão ideológica de Lévi-Strauss", presente no *Tristes trópicos*, "exprime uma concepção setecentista de sociedade primitiva, onde o contraste moralizante com a modernidade ocidental" conduz ao juízo "em favor de uma cosmologia pessimista e entrópica da queda do *homo sapiens* depois desta Idade de Ouro que é a América pré-colombiana [34]". Tal imagem da sociedade primitiva está, no *Tristes trópicos*, mais associada aos Nambikwara, e seria equivalente à "mônada contratual rousseauista", enquanto que outra imagem, aquela derivada dos Bororos, ou dos Kadiwéu, "exprime uma geometria complexa e contraditória [35]". O antropólogo brasileiro ressalva ainda que "conforme o *pathos* pessimista que percorre *Tristes tropiques*, os Nambikwara são menos o tipo-ideal de sociedade primitiva que sua imagem, a miragem necessariamente ilusória deste mundo perdido [36]".

21 Se, por um lado, a preferência pelo estudo de grupos mais isolados é claramente assumida tanto por Lévi-Strauss, quanto por Viveiros de Castro, por outro lado, o segundo procura justificar tal escolha a fim de se esquivar do estigma do "exotismo". Dentre os trabalhos etnográficos de Viveiros de Castro, o único realizado em um grupo não "tradicional" foi o dos Kulina do Purus. Sobre este fato, o etnólogo afirma que tais indígenas

> não precisavam de uma etnologia contemplativa, interessada em cosmologia, ritual e parentesco, mas de uma antropologia da ação; careciam de alguém com maior compreensão da história e da sociologia da Amazônia, e que fosse capaz de estudar algo que lhes interessasse. Este não era, infelizmente, o meu caso. Deixei de estudar os Kulina não porque eles não fossem "tradicionais" (sua cultura funcionava vigorosamente), mas sim porque eu perseguia uma situação mais simples [37].

22 O tipo de abordagem histórica e sociológica referida na citação acima é realizado por outros antropólogos, igualmente reconhecidos no meio acadêmico. Atualmente, um dos seus mais notáveis representantes é João Pacheco de Oliveira, contemporâneo de Eduardo Viveiros de Castro durante a graduação na PUC e o doutorado no PPGAS do Museu Nacional. Ambos também ingressaram no corpo docente do Museu Nacional na mesma época. Pacheco de Oliveira, seguindo a linha de pesquisa de seu orientador de mestrado, Roberto Cardoso de Oliveira, defende o estudo antropológico que considera, nas suas palavras, "o passado como um problema etnográfico ao mesmo tempo que analisa o presente como um problema histórico [38]".

23 Foge ao objetivo deste trabalho analisar essa vertente histórica e sociológica dos estudos antropológicos acerca dos indígenas brasileiros. Entretanto, nos interessa bastante compreender as críticas que Pacheco de Oliveira dirige ao tipo de antropologia praticada por Viveiros de Castro. Críticas que procuram mostrar o equívoco, segundo Pacheco, de ignorar as interações que os indígenas "mantêm com os contextos reais em que vivem – ou seja, as relações interétnicas na escala local, a inserção dentro de um Estado-Nação, bem como as redes e fluxos transnacionais [39]". O problema, para Pacheco, consiste no resultado "exotizante" e um tanto romantizado dessas abordagens.

Consequência que termina por influenciar na execução de laudos e perícias nos processos de demarcação de terras indígenas.

24 Como observa Pacheco [40], a partir do início da década de noventa, os antropólogos passaram a desempenhar um papel mais importante nas políticas públicas voltadas aos indígenas. Em 1996, é publicado um decreto que normatiza a identificação territorial das diferentes etnias, cabendo ao antropólogo executar os estudos necessários. Primeiramente, Pacheco questiona a possibilidade de o antropólogo responder ao problema sobre a etnia de determinado grupo humano, se é, ou não, indígena. Caso afirmativo, como poderia o especialista determinar o território que lhe pertence? São justamente destas questões, bastante complexas, que os juízes, procuradores e advogados aguardam respostas objetivas por parte dos antropólogos.

25 Pacheco ressalta que, em alguns casos, quando os grupos ainda mantêm o uso de sua própria língua, ou quando vivem em situação de isolamento, "o trabalho do antropólogo é relativamente mais simples [41]". Por outro lado, quando os grupos étnicos não possuem mais uma língua própria, e sua "cultura não contrasta visivelmente com a regional [42]", sua condição de indígenas torna-se questionável: "o senso comum argumenta que o elo de continuidade histórica já foi rompido e que tais grupos, com a aceleração do processo de aculturação, acabaram por tornar-se inteiramente assimilados e, portanto, indistintos do restante da população brasileira [43]". Esses grupos são, por vezes, chamados de "falsos índios", pois, na ausência de um elemento "típico ou autêntico" em suas culturas, procurariam, assim, manipular suas identidades étnicas.

26 Outra qualidade, igualmente atribuída pelo senso comum aos povos indígenas, é a da sua peculiar relação com a natureza, vendo-os como autênticos habitantes das matas que rejeitam os confortos oferecidos pela civilização. Ainda de acordo com Pacheco,

> a imagem típica expressada por pintores, ilustradores, artistas plásticos, desenhos infantis e chargistas, é sempre a de um indivíduo nu, que apenas lê o grande livro da natureza, se desloca livremente pela floresta e carrega consigo (ou exibe em seu corpo) marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade [44].

27 Nessa acepção, os indígenas seriam associados à natureza que está em vias de desaparecer, "e os próprios índios podem utilizar tais representações para deflagrar a consciência culpada dos brancos, ou incorporar ainda o salvacionismo do discurso ecológico na virada do milênio [45]". O problema dessa identificação dos índios com os "bons selvagens", para Pacheco, está na definição do "status jurídico" destes povos, quando não são encontradas características muito fortes de alteridade; e salienta que tais definições jurídicas "não devem ficar atreladas a uma incerta e disputada materialização de representações genéricas sobre 'o índio', muitas vezes verificada em situações radicalmente distintas daquelas supostas pelo mito da primitividade [46]".

28 O termo "indianismo", em referência à escola literária romântica do século XIX (que retratava os indígenas como personagens heroicos), é retomado por Pacheco para qualificar um tipo de abordagem realizada nas perícias que procuram definir o status jurídico de determinados grupos humanos. Teríamos, nesse tipo de leitura, sempre a necessidade da tutela do homem branco. Uma vez que são vistos como uma "relíquia do passado, a sobrevivência dos índios dependerá do exercício altruísta da tutela por parte de um patrono branco, que deverá de algum modo estar vinculada uma visão nativista do estado [47]". O veredito de Pacheco é um tanto severo ao afirmar que tal entendimento a respeito dos indígenas, além de não contribuir para o aumento do protagonismo indígena, também não serve mais para a pesquisa científica, e, dessa forma: "É imprescindível implodir esta narrativa, anular os seus efeitos de verdade e instituir outra chave de leitura da história do país [48]". Contra essa forma de representação dos indígenas, Pacheco propõe uma abordagem que consiga escapar das posturas "assistencialistas" e "salvacionistas", destacando que o antropólogo precisa estar atento para não assumir "a condição de porta-voz dos interesses indígenas, herança de regime tutelar [49]".

29 Eduardo Viveiros de Castro, que certamente é um dos alvos das críticas de Pacheco, procura rebatê-las sustentando que a "antropologia histórica", defendida pelo último, termina por cair no etnocentrismo do observador. Nas palavras de Viveiros de Castro:

> a pior coisa que se poderia fazer seria submeter a antropologia a uma relação servil com a economia ou a sociologia, obrigando-a a repetir, em um espírito de emulação obsequiosa, as metanarrativas da mo-

> dernidade disseminadas por essas duas ciências administrativas, esses saberes de Estado cuja função principal parece ser a recontextualização repressiva da prática existencial de todos os coletivos do planeta nos termos do "coletivo de pensamento" do analista, para empregarmos o útil conceito de Ludwig Fleck [50].

30 Tal percepção etnocêntrica da antropologia caracteriza-se pelo anseio de encontrar um reflexo de nós mesmos nas sociedades estudadas, reduzindo a alteridade dos indígenas a "ficções da imaginação ocidental". Segundo Viveiros de Castro, a antropologia que privilegia a alteridade dos povos tradicionais é tomada, por seus críticos (dentre eles, Pacheco), como um discurso fictício que inventa esse "outro" obedecendo "interesses sórdidos do ocidente". O autor de *Metafísicas canibais* vê aí a permanência do etnocentrismo no próprio pensamento pós-colonialista: "supor que todo discurso 'europeu' sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas 'representações do outro' é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do etnocentrismo [51]". Estaríamos, dessa forma, diante de "mais uma manifestação da velha taumaturgia iluminista em que o autor-crítico encarna a razão universal chegada para dispersar as trevas da superstição – não mais a superstição dos indígenas, evidentemente (caminhamos), mas aquela dos antropólogos que precederam no tempo o 'auto(r)crítico [52]'".

31 Bento Prado Jr observa uma crítica semelhante, em Rousseau e Lévi-Strauss a respeito dessa suposta "universalidade da filosofia", vista por eles como ideológica e pertencente a determinada cultura: "Quer se trate da Ilustração, quer se trate da Dialética, o que se afirma através dessa aparente vontade de universalidade é antes a particularidade de uma consciência histórica e local [53]". Contrapondo-se à essa filosofia, Rousseau e Lévi-Strauss buscam uma forma de compreensão da realidade fundada "na costura entre o sensível e o inteligível": "Nos dois casos, a visão de uma paisagem selvagem fornece o monograma dessa razão suscetível de um uso 'estético [54]'".

32 A paisagem natural que inspirava Rousseau na redação do segundo Discurso, assim como a paisagem da floresta tropical de Lévi-Strauss, parece exercer o mesmo apelo sobre Viveiros de Castro na sua busca pela "alteridade antropológica radical". Os habitantes destes espaços selvagens lhes reservam esse "outro" que, para Viveiros de Castro, só

pode ser acessado a partir de uma antropologia que descoloniza permanentemente o pensamento. De acordo com o antropólogo brasileiro,

> Se o objetivo da antropologia multiculturalista europeia é descrever a vida humana tal como ela é vivida do "ponto de vista do nativo", a antropologia multinaturalista nativa assume como condição vital de autodescrição a preensão "semiofísica" – a execução e a devoração – do "ponto de vista do inimigo". A antropofagia enquanto antropologia [55].

33 O livro A *Queda do Céu* parece seguir nessa direção. Resultado de um conjunto de entrevistas, entre o antropólogo francês Bruce Albert e o xamã yanomami Davi Kopenawa, que ocorreram entre 1989 e 2000, A *Queda do Céu* representa, para Viveiros de Castro, uma contra antropologia dos brancos "em sentido talvez análogo àquele que proponho em *Metafísicas Canibais*, quando caracterizo o perspectivismo indígena como uma 'contra-antropologia multinaturalista [56]'".

34 A descolonização do pensamento, proposta pelo perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, provém daqueles povos que, de uma forma ou de outra, conservaram seu modo de vida tradicional. Viveiros de Castro observa que o modo de pensar destes povos representa uma inversão epistemológica quanto ao pensamento moderno fundamentado na objetivação, pois, para os ameríndios, o conhecimento é obtido através da "personificação", que incorpora "o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido [57]". O que ocorre, por exemplo, nas práticas xamânicas, que são capazes de "cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades 'estrangeiras', de modo a administrar as relações entre estas e os humanos [58]". Viveiros de Castro destaca que os povos ameríndios imaginam

> um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não - humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma "alma" semelhante [59].

35 Essa alteridade exótica dos indígenas aparece, em meio aos alarmantes sinais da crise climática, como porta-voz de uma cosmopolítica que não separa radicalmente a humanidade da animalidade, separação que Lévi-Strauss comenta assim: "Rousseau foi o único a se insurgir contra esse egoísmo", ao reconhecer como semelhante "todo ser passível de sofrimento [60]".

36 Não se trata, evidentemente, de associar a teoria cosmopolítica ameríndia (tal como descrita por Viveiros de Castro) ao pensamento rousseauísta acerca da natureza humana, mas de apontar um certo itinerário das ideias (Rousseau, Lévi-Strauss, Viveiros de Castro). Mesmo que Rousseau estabeleça, metafisicamente, uma diferença entre os homens e os demais animais, através das noções de perfectibilidade e liberdade, Lévi-Strauss destaca a amplitude que a noção de humanidade alcança nas obras do genebrino, o que levaria a diminuir o fosso entre animalidade e humanidade.

37 Quando Viveiros de Castro se refere à cosmopolítica dos indígenas da América, vemos, de fato, a ampliação, ao extremo, dessa noção de humanidade. Pois, de acordo com o etnólogo brasileiro, para os ameríndios

> os animais e outros não-humanos dotados de alma "se veem como" pessoas, e, portanto, em condições ou contextos determinados, "são" pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo [61].

38 Difícil não lembrar aqui da famosa declaração, no *Devaneios do caminhante solitário*, em que Rousseau narra os momentos de êxtase em que se identificava "com a natureza inteira". Não que a floresta, para os ameríndios, forme um "todo" (com o qual Rousseau se identificava nos devaneios), sem particularidades, mas que a imagem dessa relação de contiguidade entre os seres da floresta assemelha-se bastante com a imagem rousseauista de um paraíso natural que ele tanto procurava em suas caminhadas solitárias, envolvido pelo cenário natural.

39 Essa mesma cosmopolítica ameríndia é apropriada pelo discurso ecológico de diversas formas. Uma destas pode ser encontrada na fala dos próprios indígenas, tal como em Kopenawa. Comparando os

modos dos brancos de se relacionar em entre si e com a natureza, o xamã yanomami afirma:

> Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que Omama [o demiurgo yanomami] deu a nossos ancestrais. Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente [62].

40 Tais eloquentes palavras de Kopenawa podem ser vistas como ilustração da crítica realizada por Pacheco, mencionada anteriormente, acerca da exploração que certo tipo de discurso indígena faz da "consciência culpada" dos brancos. Entretanto, conforme nos distanciamos da virada do século, somam-se evidências de que a crise climática exige transformações radicais no modo de vida de grande parte da humanidade. Políticas voltadas para a preservação dos ambientes naturais deixaram de ser um problema apenas de "consciência" e tornam-se, cada vez mais, uma questão de sobrevivência. Dessa forma, a ampla divulgação do pensamento ameríndio, que expõe um cuidado inspirador com as florestas, não deveria ser visto como mera retórica. Enfim, conforme assevera Viveiros de Castro, "temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa (...). Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada [63]".

41 Da mesma forma, não seria prudente deixar o pensamento sobre a crise ecológica de fora do debate filosófico. Em um interessante comentário sobre a obre de Vittorio Hösle [64], Marcos Müller aponta justamente para a essa questão:

> Na medida em que os grandes filósofos não foram surdos às urgências do seu tempo, pode-se dizer que, também hoje, seria uma traição à causa da Filosofia, se os que ainda invocam para si esta atividade, permanecessem indiferentes àquilo que concerne e ameaça não só o destino da *polis* e do próprio povo a que pertencem, mas ao destino da humanidade e de grande parte da natureza viva que lhe serve de moradia física e espiritual [65].

42 A divulgação cada vez maior das pesquisas sobre as alterações climáticas causadas pela ação humana, assim como a percepção destas mudanças em nosso cotidiano, levaram o debate ecológico para além do universo acadêmico. De modo geral, pode-se dizer que o conhecimento sobre crise ambiental já faz parte do senso comum. É sabido que os filósofos costumam desdenhar os assuntos que, de certa forma, passaram por um processo de vulgarização. Certamente, isso não deveria ser tomado como um argumento para abandonarmos a discussão sobre a dimensão filosófica desse problema; como se a popularização da temática ambiental eximisse a filosofia de tratar as questões que lhe dizem respeito nesse debate. Sobre essa atitude, que, como dito, não é rara de encontrar entre os filósofos, Rousseau expressa o seguinte comentário: "Onde está aquele [filósofo] que, no segredo de seu coração, se proponha um outro objeto que não seja distinguir-se? Contanto que ele se eleve acima do vulgo, contanto que ele empane o brilho dos concorrentes, que mais pede ele? O essencial é pensar de modo diferente dos outros [66]".

43 Se existe algum consenso sobre a problemática que envolve a crise ambiental, isso se deve à gravidade da situação atual evidenciada pela comunidade científica. Se a imagem romantizada dos indígenas brasileiros povoa o imaginário do senso comum, isso não deveria anular o valor das práticas "ecológicas" que ainda encontramos em alguns agrupamentos mais tradicionais e isolados. Sobretudo no Brasil, onde a questão ambiental está, muitas vezes, relacionada à questão indígena.

44 Ainda mais difícil do que durante os governos anteriores, a situação dos indígenas brasileiros tornou-se dramática durante o governo Bolsonaro, que, através de vasto conjunto de medidas, veio arruinando aquilo que ainda havia sobrado da defesa de seus territórios. A cobiça do setor agropecuário, dos madeireiros e dos garimpeiros em invadir

as terras indígenas encontrou, em Bolsonaro, um poderoso cúmplice que facilitou e promoveu estes crimes.

45 No Brasil, a preservação das florestas depende, em grande parte, da proteção dos territórios indígenas. Nesse sentido, não seria equivocada a vinculação destes povos às práticas que conseguem utilizar os recursos naturais sem destruí-los, ou, como diria Rousseau, a um modo de vida menos distante da natureza, menos desnaturado.

46 Se o rousseauismo é, muitas vezes, associado ao movimento ecológico das últimas décadas, no caso da América Latina, tal associação passa, ou deveria passar, pela temática dos indígenas. Como bem observou Lévi-Strauss, no célebre texto em que atribui a Rousseau a fundação das ciências do homem, o genebrino buscou "a sociedade da natureza para aí meditar sobre a natureza da sociedade [67]". Rousseau encontrou na figura do selvagem uma forma de existência coletiva imaginada como a idade de ouro da humanidade, um ponto de equilíbrio em que:

> embora os homens se tornassem menos resistentes e a piedade natural já sofresse alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. (...) O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie [68].

47 Que se pese a romântica imaginação de Rousseau, mas, ao se ter em vista o abismo em que nos encontramos, tanto na questão ambiental como política, tais palavras parecem ganhar uma credibilidade cada vez maior. É sabido que as correções de rumo do "processo civilizatório" são inadiáveis, e essas correções podem ser, de certo modo, encorajadas quando olhamos para os povos ameríndios, que podem nos proporcionar certa referência quanto à direção a ser tomada. E mesmo que a vida na floresta não seja mais uma opção para a humanidade, a proteção daqueles que lá vivem nos garante, ao menos, a preservação de alguns pedaços verdes no planeta.

CHINARD, Gilbert, "Influence des récits de voyages sur la philosophie de Jean-Jacques Rousseau", *Modern Language Association* (PMLA), vol. 26, nº3, 1911 p. 476-495. Acessado pelo site: https://www.jstor.org/stable/456837?seq=1#metadata_info_tab_contents (maio de 2021).

KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce, A *Queda do Céu* (Trad. Beatriz Perrone-Moisés), São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

L'ESTOILE, Benoît, "Les voyages de Claude Lévi-Strauss: genèse d'un 'intellectuel français'", *Idées économiques et sociales*, vol. 1, nº 159, 2010, p. 70-74.

LESTRINGANT, Frank, "De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia dos Tristes Trópicos", *Revista de Antropologia*, v. 43, nº 2, São Paulo, USP, 2000, p. 81-103.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia estrutural dois* (Trad. Maria do Carmo Pandolfo), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Trópicos* (Trad. Rosa Freire d'Aguiar), São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

LOYER, Emmanuelle, *Lévi-Strauss* (Trad. André Telles), São Paulo, Edições Sesc São Paulo, 2018.

LUTZ-MÜLLER, Marcos, HÖSLE Vittorio, "Uma Filosofia da Crise Ecológica", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v.6, jul.-dez. 1996, p. 9-62.

PACHECO DE OLIVEIRA, J., "O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo", In L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. (Org.), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará: FAPERJ, 2002, p. 253-277.

PACHECO DE OLIVEIRA, J, O *nascimento do Brasil e outros ensaios*: "*pacificação*", *regime tutelar e formação de alteridades*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, J., QUINTERO, P., "Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas", *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 26, n. 58, set./dez. 2020, p. 7-31.

PEIXOTO, Fernanda, "Lévi-Strauss no Brasil: A formação do etnólogo", *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional, UFRJ, 1998. p. 79-107.

PRADO Jr, Bento, A *retórica de Rousseau e outros ensaios* (Franklin de Matos, org.). São Paulo, Editora Unesp, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, III, 1964, p.109-223.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, in *Collection complète* des *Œuvres de J.J. Rousseau*, tome cinquième, Genève, 1782.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emílio* (Trad. Roberto Leal Ferreira), São Paulo, Martins Fontes, 1999 (2ª ed.).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "O campo na selva, visto da praia", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992, p. 170-190.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro", *Estudos Avançados*, 23(67), 2009, p. 193-202.

https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10390

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Transformação" na Antropologia, Transformação da "Antropologia", *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional, UFRJ, 2012, p. 151-171.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Prefácio - O recado da mata", In KOPENAWA, D., ALBERT, B., A *Queda do Céu* (Trad. Beatriz Perrone-Moisés), São Paulo, Companhia das Letras, 2015, p. 7-42.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo, Ubu Editora, 2018.

---

1 LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 49.

2 PEIXOTO, 1998, p. 79-107.

3 Nesse período, era o africanismo que despertava maior interesse, não apenas dos etnólogos, mas igualmente dos artistas, notadamente os surrealistas (*Ibid.*).

4 VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 185.

5 O artigo "Contribuition à l'Étude de l'Organisation Sociale des Indiens Bororo" foi a primeira importante publicação de Lévi-Strauss.

6 Lévi-Strauss parece ter ficado em dúvida, durante certo período, sobre a preferência de estudar os povos andinos, e não os brasileiros. Em carta enviada a Marcel Mauss, pouco antes de partir para o Brasil, o jovem candidato a etnólogo declara: "Claro, preferiríamos infinitamente trabalhar nos planaltos andinos" (LOYER, 2018, p. 162). Mauss responde com um incentivo à pesquisa no Brasil e Lévi-Strauss não cogitará mais voltar-se para os Andes.

7 LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 82.

8 *Ibid.*, p. 79.

9 *Ibid.*, p. 80.

10 *Ibid.* Viveiros de Castro comenta essa passagem observando o etnocentrismo recíproco, mas ressalta que: "Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem

corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas e espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 25)

11 L'ETOILE, 2010, p. 71.

12 LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 89.

13 LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 38.

14 LESTRINGANT, 2000, p. 82. Entrevista entre Claude Lévi-Strauss e Dominique-Antoine Grisoni, publicada in *Jean de Léry*, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, éd. de Frank Lestringant, Paris: L.G.F. Le Livre de Poche, Bibliothèque classique, 1994, p. 13.

15 *Ibid.*, p. 85.

16 ROUSSEAU, 1964, p. 123.

17 CHINARD, 1911, p. 492.

18 *Ibid.*, p. 484.

19 *Ibid.*, p. 490.

20 *Ibid.*, p. 492.

21 LÉVI-STRAUSS, 1996 p. 417.

22 LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 47.

23 VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 155.

24 *Ibid.*, p. 172.

25 *Loc. Cit.*

26 A dissertação de mestrado de Viveiros de Castro, defendida em 1977, é apenas a terceira sobre a temática indígena, de um total de trinta e seis dissertações defendidas até então (Cf. *Ibid.*).

27 *Ibid.*, p. 173.

28 *Loc. Cit.*

29 *Ibid.*, p. 175.

30 LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 338.

31 *Ibid.*, p. 346.

32 *Ibid.*, p. 346 (grifo meu). Sobre esse não reconhecimento de nossa imagem no outro (no caso, o exótico), Viveiros de Castro, citando Maniglier, afirma que a verdadeira antropologia "devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 13).

33 VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 195.

34 VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 186-7.

35 *Ibid.*, p. 196.

36 *Ibid.*, p. 196.

37 *Ibid.*, p. 179.

38 PACHECO DE OLIVEIRA et QUINTERO, 2020, p. 17.

39 PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 7.

40 PACHECO DE OLIVEIRA, 2002.

41 *Ibid.*, p. 259.

42 *Ibid.*, p. 260.

43 *Loc. Cit.*

44 *Ibid.*, p. 263.

45 *Loc. Cit.*, p. 263.

46 *Ibid.*, p. 264.

47 *Ibid.*, p. 269.

48 PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 46.

49 PACHECO DE OLIVEIRA, 2002, p. 272.

50 VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 14.

51 *Ibid.*, p. 13.

52 *Ibid.*, p. 13.

53 PRADO JR., 2018, p. 303.

54 *Ibid.*, p. 304.

55 VIVEIROS DE CASTRO, 2018 p. 112. O "inimigo" mencionado por Viveiros de Castro faz referência aos rituais antropofágicos dos Araweté, que, ao devorarem seu inimigo, estariam incorporando a forma como este os vê: "o

que se comia era a relação do inimigo com seu devorador, por outras palavras, sua condição de inimigo. O que se assimilava da vítima eram os signos de sua alteridade, e o que se visava era essa alteridade como ponto de vista sobre o Eu. O canibalismo e o tipo de guerra indígena a ele associado implicavam um movimento paradoxal de autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo" (*Ibid.*, p.118).

56 VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 40.

57 VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 34.

58 *Ibid.*, p. 33.

59 *Ibid.*, p. 29.

60 LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 49. Lévi-Strauss tem em vista aqui à noção de piedade em Rousseau, mas igualmente à décima nota do *Discurso da desigualdade*, na qual o genebrino "preferia admitir que os grandes símios da África e da Ásia, canhestramente descritos por viajantes, fossem homens de alguma raça desconhecida a correr o risco de contestar a natureza humana a seres que a possuíssem" (*idem*). Importa ressaltar que me refiro, especificamente, à leitura que Lévi-Strauss faz do *Discurso da desigualdade*.

61 VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 29.

62 KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 566.

63 VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11.

64 Trata-se do livro *Philosophie der ökologischen Krise*.

65 LUTZ-MÜLLER, 1996, p. 13.

66 ROUSSEAU, 1999, p. 359.

67 LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 48.

68 ROUSSEAU, 1964, p. 171.

Português
Analisaremos, neste trabalho, a concepção dos indígenas que os aproxima da ideia de "bons selvagens", ideia já presente em Montaigne, mas que encontra enorme força em Jean-Jacques Rousseau. Tal visão, obtida pelo genebrino através da literatura dos viajantes naturalistas, permeou parte do debate antropológico brasileiro mais de dois séculos após a publicação do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, especialmente devido à influência das obras do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss na academia brasileira. Apresentaremos aqui a proximidade de antropólogos brasileiros, tais

como Eduardo Viveiro de Castro, com o pensamento de Lévi-Strauss naquilo que tange a referida perspectiva rousseauísta do "bom selvagem". Abordaremos, igualmente, a contraposição de João Pacheco de Oliveira a esta concepção "exotizante" dos indígenas brasileiros.

Français
Nous analyserons dans ce travail la conception européenne des indigènes qui les rapproche de l'idée de « bons sauvages », idée déjà présente chez Montaigne, mais qui acquiert une ampleur très importante chez Jean-Jacques Rousseau. Une telle vision, développée par le Genevois à travers la littérature des voyageurs naturalistes, a imprégné une partie du débat anthropologique brésilien plus de deux siècles après la publication du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en particulier en raison de l'influence des œuvres de l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss sur l'Académie brésilienne. Nous présenterons ici le rapprochement entre la pensée d'anthropologues brésiliens, tels que Eduardo Viveiros de Castro, et celle de Lévi-Strauss en ce qui concerne la perspective rousseauiste du « bon sauvage » mentionnée plus haut. Nous discuterons également l'opposition de João Pacheco de Oliveira à cette conception « exotisante » des indigènes brésiliens.

English
In this paper, we analyse the European conception of the indigenous people, which brings them closer to the idea of 'good savages', an idea already present in Montaigne, but which acquires a very important scope in Jean-Jacques Rousseau. Such a vision, developed by the Genevan through the literature of naturalist travellers, permeated part of the Brazilian anthropological debate more than two centuries after the publication of the *Discourse on the Origin of Inequality*, not least because of the influence of the works of the French anthropologist Claude Lévi-Strauss on the Brazilian Academy. In this section, we will present the rapprochement between the thinking of Brazilian anthropologists such as Eduardo Viveiro de Castro and that of Lévi-Strauss with regard to the Rousseauist perspective of the 'good savage' mentioned above. We will also discuss João Pacheco de Oliveira's opposition to this 'exoticising' conception of indigenous Brazilians.

Mots-clés
Rousseau, Lévi-Strauss, indigènes brésiliens

Keywords
Rousseau, Lévi-Strauss, indigenous Brazilians

Palavras chaves
Rousseau, Lévi-Strauss, indígenas brasileiros

Gustavo Cunha Bezerra
Gustavo Cunha Bezerra é Professor de Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba.