

Falando de Antropologia

Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira

por Luís Donisete Benzi Grupioni
mestre em Antropologia Social pela USP
e pesquisador do MARI/USP

&

Maria Denise Fajardo Grupioni
doutoranda em Antropologia Social/USP e
pesquisadora do NHII/USP

(realizada em 28 de outubro de 1996)

APRESENTAÇÃO

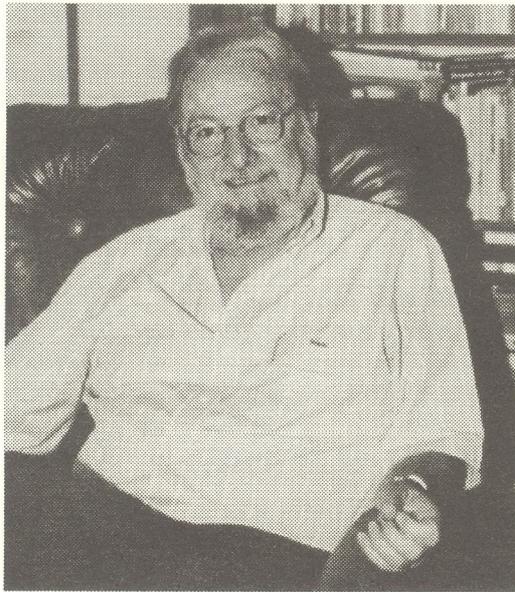
Filósofo, por formação; sociólogo, por influência de Florestan Fernandes; e antropólogo, por obra do acaso, Roberto Cardoso de Oliveira é o nosso entrevistado neste número da Revista *Cadernos de Campo*. Como veremos, sua trajetória intelectual não é unilinear, mas multi-facetada em que, constantemente, filosofia e antropologia se interpenetram, dialogam entre si e fundamentam-se uma na outra.

Membro honorário do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e Irlanda, agraciado com o prêmio internacional pela promoção do entendimento humano (1979), concedido pela International Organization for the Elimination of all forms of Racial Discrimination e Doutor Honoris Causa pela UFRJ, Roberto Cardoso de Oliveira é referência obrigatória para o tema do contato entre índios e não-índios e para o estudo da história da antropologia brasileira, tendo publicado inúmeros livros e artigos, no Brasil e no exterior. É também figura chave na institucionalização da antropologia no Brasil, tendo participado da criação do programa de pós-graduação do Museu Nacional e da Universidade de Brasília e tendo, ainda, desempenhado papel ativo na consolidação da Associação Brasileira de Antropologia, presidindo-a de 1985 à 1986.

Nessa entrevista, realizada em São Paulo, enquanto Roberto Cardoso de Oliveira ministrava um curso como professor visitante no PPGAS-USP, ele fala sobre o início de sua carreira, sobre os índios dos cronistas e viajantes de Florestan Fernandes e os de carne e osso de Darcy Ribeiro, sobre a teoria da fricção inter-étnica e dos estudos de etnicidade para

a compreensão da relação entre índios e não-índios, sobre o Projeto Harvard-Brazil Central, sobre os dilemas vividos pelos antropólogos no Brasil como cientistas e como cidadãos e sobre a importância dos jovens antropólogos em conhecer a história de sua disciplina.

Essa entrevista é, assim, um convite para conhecer alguns momentos da história da antropologia no Brasil, contada por um de seus ilustres participantes. E antes que o leitor possa sobre ela se debruçar, gostaríamos de agradecer ao Arquivo Edgard Leuenroth do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp pela cessão das fotos que a ilustram.



R.C.O. em seu gabinete, 1996

Cadernos de Campo: *O senhor começou fazendo filosofia na USP, depois se tornou etnólogo e, hoje em dia, a impressão que temos é a de que o senhor se aproxima novamente da filosofia. Como foi esse movimento na sua trajetória intelectual?*

RCO: É uma longa e remota história... Mas ocorre-me o interessante artigo de minha colega, Marisa Peirano, "Artimanhas do Acaso" (*Anuário Antropológico/89*), onde ela aborda o tema do acaso nos itinerários profissionais de vários de nós. Menciona precisamente o meu caso como sendo bastante ilustrativo. Começa dizendo que eu fui beneficiado pelo acaso através de um encontro com Darcy Ribeiro na Biblioteca Municipal de São Paulo, em 1953, quando ele procurava um assistente para um curso que realizaria no Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Nesta época eu estava concluindo o curso de filosofia na USP e estava interessado em trabalhar em Epistemologia das Ciências Sociais, bastante influenciado que estava pelos ensinamentos de Gilles Gaston Granger, meu professor na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras na sede da rua Maria Antonia. A antropologia, como uma das ciências sociais, surgiu para mim como uma boa oportunidade para dar continuidade aos meus estudos. Sobretudo quando o que me era oferecido significava mais ou menos o que hoje oferecemos como "bolsa de estudo": pouco dinheiro, porém tempo

integral para ler e pesquisar. Ademais, meu projeto de vida era continuar na filosofia, tomando esse período de aprendiz de etnólogo (pois este era o cargo para o qual eu fora convidado) como um recurso de aprender a falar de epistemologia de dentro de uma disciplina científica, aprendendo a linguagem da disciplina, enfim tornando-me um antropólogo, ao menos por um tempo. Mas o que acabou acontecendo foi eu permanecer na antropologia não dez anos (como ingenuamente o jovem recém formado pensava), mas por mais de quarenta anos! O retorno à filosofia, como vocês interpretam meus interesses atuais, não quer dizer um afastamento da antropologia. Embora não faça mais pesquisas etnológicas sobre culturas e sociedades indígenas e me detenha mais a escrever sobre a disciplina enquanto tal, quero crer que continuo antropólogo, ainda que bastante estimulado por temas epistemológicos e filosóficos, particularmente na área da moral e da ética. aliás, isso não é difícil de se notar em meus escritos destes últimos dez ou quinze anos. Mas para voltarmos à questão do acaso, devo dizer que ele teve lugar apenas como ponto de partida, engajando-me numa profissão realmente inesperada. Sobretudo porque não me sentia preparado para trabalhar em etnologia, em que pesem os cursos de Roger Bastide e, sobretudo, de Florestan Fernandes não só sobre teoria sociológica como também sobre a etnologia dos Tupinambá. Eram cursos que eu procurava fazer por opção pessoal, interessado nos ensinamentos do mestre e em explorar a fronteira entre a filosofia e as ciências sociais, pois não eram cursos regulares para estudantes de filosofia. Explorar essas fronteiras é um interesse que mantenho até hoje.

Cadernos de Campo: Como foi essa sua passagem dos índios dos cronistas e viajantes aos quais o senhor teve acesso via os trabalhos do Florestan, para os índios de carne e osso que o Darcy acabou lhe propiciando?

RCO: Quando li os trabalhos do Florestan, o fiz durante o período da graduação. Naquela época, a nossa graduação era mais pesada do que é hoje, tanto assim que, no estilo do doutorado da USP, na minha época, não havia curso de pós-graduação, nós terminávamos a graduação no quarto ano, alguns faziam mais um ano como especialização, outros não, e começávamos a trabalhar. Então o aprendizado sistemático que tínhamos era durante o período de graduação, e foi nesse período que eu pude ler não só os trabalhos teóricos do Florestan, como ainda os dois, justamente, celebrados livros sobre os Tupinambá: *A organização social dos tupinambá* e *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. Talvez tenha começado aí minha caminhada em direção à antropologia, sem imaginar que acabaria me tornando antropólogo pelas artimanhas do acaso. Pois naquela época o meu interesse não se situava na problemática etnológica, e muito menos nos Tupinambá, mas nos procedimentos metodológicos adotados pelo Florestan Fernandes em tentar organizar os dados históricos e toda historiografia contida nos cronistas quinhentistas e seiscentistas e interpretá-la através de um método: o método funcionalista que, origi-

“A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS TUPINAMBÁ E A FUNÇÃO SOCIAL DA GUERRA NA SOCIEDADE TUPINAMBÁ. TALVEZ TENHA COMEÇADO AÍ MINHA CAMINHADA EM DIREÇÃO À ANTROPOLOGIA, SEM IMAGINAR QUE ACABARIA ME TORNANDO ANTROPOLOGO PELAS ARTIMANHAS DO ACASO.”

nalmente, não se adequava a isso. Evidentemente que o método de investigação funcionalista era um procedimento indicado especificamente para a pesquisa de campo, e é notável como essa mesma metodologia acabou por tornar-se adequada ao estudo de dados obtidos em fontes históricas. E isso foi alcançado graças ao esforço do Florestan em domesticar esses dados e torná-los tangíveis a uma visão empírica natural à pesquisa de campo. Isso mereceu, que eu me recorde, um comentário muito interessante do antropólogo Robert Murphy, então na Columbia University e hoje falecido, publicado numa resenha que fez sobre *A função social da guerra na sociedade tumpinambá*. Houve um reconhecimento do sucesso dessa metodologia que deixaria, digamos, o velho Radcliffe-Brown de cabelos em pé, no túmulo, porque ele jamais imaginaria que o funcionalismo britânico, voltado exclusivamente para a coleta de dados obtidos por observação direta, portanto, resultado do famoso *fieldwork*, pudesse ser utilizado com tanta arte por um sociólogo brasileiro no tratamento de fontes bibliográficas.



R.C.O. posto indígena Cachoerinha. Aldeia Terena, 1995

Cadernos de Campo: Qual o trabalho que o senhor foi desenvolver com o Darcy Ribeiro no Museu do Índio?

RCO: Primeiro, eu fui aprender etnologia. Eu disse a ele, quando me convidou: “*Olha, eu não sou competente para esse trabalho, não entendo nada de índios brasileiros ou quaisquer outros, a minha experiência se limita aos cursos com o Florestan, em relação aos Tupinambá, e aos cursos do Bastide*”. Também é bom lembrar que o Bastide dava um curso chamado “*La Sociologie Primitive*”, que eu cito em francês porque o curso era realmente dado em francês. E Bastide dava um curso de sociologia comparada que foi muito interessante; e eu tinha feito também um curso de história da antropologia, nem me lembro se foi como ouvinte ou não, dado pela Gioconda Mussolini, que era uma excelente professora. Mas tudo isso era consumido por mim em escala muito reduzida, aquém do que seria natural para um estudante de ciências sociais que eu poderia ter sido se, desde o início de meus estudos acadêmicos, tivesse me definido pela antropologia. Condiicionado pelo curso de filosofia, meu interesse maior se situava na esfera conceitual, voltado ao estudo da natureza das ciências sociais e, por isso, não me julgava em condições de falar em etnologia brasileira *stricto sensu*. Mas Darcy me deixou tranquilo, dizendo que eu poderia ficar estudando... Teria pelo menos um ano para ler no Museu do Índio, que ele tinha criado recentemente no âmbito da Seção de Estudos que dirigia no SPI (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais). Então eu fui para ler, e isso eu devo a ele. E ler sob sua orientação, que não era um tipo de orientação teórica como eu me habituara na USP. Darcy não tinha muito apreço pelas questões teóricas, mas, nessa época, ele já era um excelente etnólogo, pois tinha feito trabalhos da melhor qualidade sobre os Kadiwéu, como sua famosa etnografia *Religião e Mitologia Kadiwéu*, publicada em 1950; e seus artigos sobre os Urubu Kaapor, índios Tupi do Maranhão, o segundo grupo com o qual trabalhou. Tive a oportunidade de ter lido o livro, então em elaboração, e que só seria publicado em 1970, depois de seu retorno do exílio no Uruguai, intitulado *Os Índios e a Civilização*. Mas já naquela época, portanto em 1954, pude ler a parte mais substancial do manuscrito, que, sem dúvida, foi minha primeira introdução à problemática indigenista. Tratava-se de uma reflexão sobre o indigenismo no Brasil, sobre as relações entre índios e brancos, tomados de uma maneira um pouco impressionista, que na época eu critiquei, muito preocupado que estava com questões de método. Eu esperava dele uma apresentação de resultados mais consistente e não tão vazada numa retórica que me parecia excessiva. Mas era a retórica do Darcy, e quando, anos depois, seu livro foi publicado, eu já não mantinha mais a mesma atitude crítica, pois verificava que o livro cumpria o seu papel de tratar, com uma linguagem despojada de tecnicismos, o seu tema central: o difícil relacionamento entre índios e brancos no Brasil. Mesmo porque não há como ser necessariamente contra a retórica, pois entendo que, quando bem usada, é uma forma de comunicação e, sobretudo, de persuasão. Coisa, aliás, que ele sempre fez muito bem. O texto persuade a quem o lê e oferece uma perspectiva política da questão indígena. É uma boa mostra de seu talento em combinar o etnólogo que era com sua vocação de ideólogo, pois soube dar outra consistência ao indigenismo rondoniano, vigente na primeira fase do SPI e ancorado no positivismo cotiano. Com Darcy, o indigenismo

“ENTÃO, PARA ESSE APRENDIZ, NÃO APENAS DE ANTROPOLOGIA, MAS DE BRASIL, O QUE SURGE EM SUA FRENTE É ALGO COMO A FACE ESCURA DA LUA: ERA COMO VER A SOCIEDADE BRASILEIRA PELO SEU LADO MAIS OSCURO. NAQUELA ÉPOCA AINDA SE DIFUNDIA MUITO O MITO DO BRASILEIRO COMO O HOMEM CORDIAL...”

passaria a se apoiar nas teorias modernas da antropologia. Essa me parece uma contribuição que nem sempre é reconhecida pelo atual campo indigenista. Pois a tendência, hoje, é a crítica ao Estado, enquanto nos anos 50, tratava-se de fortalecer o Estado em sua luta de duas frentes: contra os latifundiários que destruíam os índios fisicamente e contra as missões religiosas que logravam praticamente o mesmo, conduzindo-os à desorganização social.

Cadernos de Campo: Em alguns momentos da história do órgão de proteção oficial aos índios, seja o SPI, seja a FUNAI, podemos ver os antropólogos se colocando como interlocutores do Estado junto aos grupos indígenas. Como por exemplo, quando da realização das pesquisas de Darcy Ribeiro e as do senhor, enquanto funcionários do SPI. Posteriormente, podemos lembrar daqueles antropólogos que, na década de 1970, foram trabalhar na FUNAI. Hoje em dia, o que vemos, é o movimento inverso, ou seja: os antropólogos atuando como interlocutores dos índios frente ao Estado. O senhor concordaria com essa afirmação?

RCO: Em termos gerais eu concordo, mas talvez se possa ver através de algumas nuances esses três momentos diferentes, sendo um deles o que vocês mencionam como o período em que eu e Darcy Ribeiro trabalhávamos no SPI, e além de nós dois ainda havia Eduardo Galvão. Éramos pouco etnólogos, somente três: Galvão e Darcy como seniors e eu, como júnior. Depois, num segundo momento, que é o da reorganização, não mais do SPI, mas da FUNAI, com a criação, ou melhor, re-criação de um setor de etnologia no órgão, já no período de Brasília, pois o primeiro período teve lugar no Rio de Janeiro. O terceiro período, seria o atual, que vocês colocam muito bem. Eu diria, então, que no primeiro período havia uma preocupação em dar consistência à luta indigenista, introduzindo no SPI uma visão das relações entre índios e brancos mais coerente com as perspectivas que a própria disciplina antropologia nos fornecia. Então, se vocês quiserem, tratava-se de introduzir um certo "cientismo" na prática indigenista, como o de proporcionar uma base científica a uma política e a uma administração. E isso nós tentávamos, não só através de pesquisas, mas sobretudo através da atividade cotidiana de dar pareceres em processos. O que para mim foi uma experiência magnífica. Imagina um jovem saindo da USP, pensando só em filosofia e com um interesse todo voltado para a Europa, sobretudo para França, sem conhecer nada de Brasil. De repente, começa a receber informações de todos os cantos do país. Era como se todos os poros do país estivessem abertos à investigação, e de uma maneira muito crítica porque tratávamos de crises entre pessoas de carne e osso, entre grupos humanos, entre índios e brancos. Então, para esse aprendiz, não apenas de antropologia, mas de Brasil, o que surge em sua frente é algo como a face escura da lua: era como ver a sociedade brasileira pelo seu lado mais obscuro. Naquela época ainda se difundia muito o mito do brasileiro como o homem cordial... Um mito que já não resistia ao confronto com a realidade urbana e que muito menos se poderia sustentar diante do quadro de exploração econômica e dominação política no interior do país. Isso tudo vinha a mim diariamente pelas informações que recebia dos Postos Indígenas e das Delegacias Regionais do SPI. Sem dúvida que isso era muito novo para mim, uma experiência de caráter ontológico, de mexer com todo o meu ser, fazendo com que um jovem, vindo de um curso de filosofia, aprendesse muito do seu país por uma via nada livresca. Por outro lado, há de se reconhecer que a experiência indigenista não era monopólio dos etnólogos do SPI. Ela era apenas parte de nosso cotidiano. É claro que os nossos mestres brasileiros,

desde Curt Nimuendaju, Herbert Baldus, e o próprio Schaden, eram antropólogos que sempre revelaram sensibilidade à questão indigenista, pois isso foi uma coisa que sempre marcou a antropologia brasileira, sempre houve um comprometimento do antropólogo com o destino das populações indígenas, por mais apegados que estivessem com a academia. Porém, nenhum deles foi mais longe, a não ser o Curt, porque chegou mesmo a viver intensamente a realidade indígena, como é do conhecimento de todos. Quanto ao nosso pequeno grupo, sentíamos-nos muito perto da realidade do contato interétnico, pois dentro do SPI a coisa vinha com muita força, todas as contradições que percebíamos existir na prática indigenista, todos os conflitos que observávamos na interface do mundo dos brancos com o mundo indígena, todas as ameaças aos direitos indígenas, etc, etc. Veja, então, que nesse período uma das ameaças bastante fortes era a da própria ação das missões religiosas. Esse é um dado interessante e sempre esquecido hoje em dia, pelo menos desde que o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) passou a representar uma postura bem mais moderna, contrária a catequese tradicional, certamente como resultado da influência da “ideologia da libertação”. Já, quando nós defendíamos o Estado, pensávamos que, defendendo o Estado estávamos defendendo uma posição laica da política indigenista, imune a qualquer religião, republicana em sua essência, uma posição que implicava uma crítica contundente à ação das missões religiosas, sobretudo, das salesianas, por serem as mais conservadoras na catequese e que, na época, acumulavam duas experiências danosas às populações indígenas, uma com os Bororo e outra com os índios do Rio Negro. Lembro-me que Darcy realizou um levantamento da ação missionária salesiana, e o publicou no relatório do SPI/53, demonstrando tudo isso. Procurávamos mostrar o quanto era perniciosa a ação dessas missões, ainda que elas estivessem imbuídas das melhores intenções, como a de defender a moral indígena, ameaçada – segundo o imaginário das missões – pelas relações incestuosas, que teriam lugar no interior das residências coletivas. Para evitar o pecado do incesto, induziam os Bororo, por exemplo, a mudarem suas residências coletivas, para residências separadas, formadas por famílias elementares. Isso destruía toda a organização social projetada topograficamente, uma vez que os índios perdiam todo sentido de orientação social, quando eram modificadas suas aldeias. Ora, isso comprometida seriamente a maneira de ser dos Bororo, como o próprio Lévi-Strauss em seu *Tristes trópicos* pode observar. E esse processo de desorganização dos índios Bororo de São Lourenço do Mato Grosso e de vários índios do Rio Negro, onde o regime de internato tinha também suas consequências danosas, ilustram bem o lado negativo da ação missionária. Era essa a política missionária que criticávamos. E qual era o instrumento de ação para se tentar coibir isso? Só poderia ser através do SPI, portanto, de uma política governamental. E nós acreditávamos igualmente que o Estado era o poder capaz de também impedir a ação de fazendeiros e latifundiários e todos esses agentes da sociedade nacional que atuavam como *brokers* junto às populações indígenas de todo país. Acresce, entretanto, que nesse período, os índios não estavam organizados. E só a partir

“ISSO TUDO VINHA A MIM DIARIAMENTE PELAS INFORMAÇÕES QUE RECEBIA DOS POSTOS INDÍGENAS E DAS DELEGACIAS REGIONAIS DO SPI. SEM DÚVIDA QUE ISSO ERA MUITO NOVO PARA MIM, UMA EXPERIÊNCIA DE CARÁTER ONTOLÓGICO, DE MEXER COM TODO O MEU SER, FAZENDO COM QUE UM JOVEM, VINDO DE UM CURSO DE FILOSOFIA, APRENDESSE MUITO DO SEU PAÍS POR UMA VIA NADA LIVRESCA.”

dos anos 70, graças ao movimento indígena, é que conseguiram dar início a uma articulação em escala nacional, coisa inexistente no passado. Como também inexistia a organização da sociedade civil, que surgiria no período do governo militar, graças aos movimentos sociais que surgiram em vários estados, sobretudo em São Paulo – e que geraria as ONGS e mobilizaria a opinião pública para a questão indígena. São fatos que concorreram para mudar o quadro da política indigenista nacional. E por seu lado, o movimento indígena, com seu caráter globalizador, transcendendo as políticas locais de cada comunidade, só pode ocorrer com a criação da UNI (União das Nações Indígenas), isso em meados dos anos 70, se bem me recordo. Portanto, é algo bastante recente. A partir desse momento em que já não existia o SPI, pois já era o tempo da FUNAI, é que o índio surge como um interlocutor visível, relativamente organizado e capaz de ser ouvido, desde que nós, inclusive antropólogos, passássemos a atuar no sentido de abrir espaços à fala indígena, para que afinal eles pudessem se manifestar por si mesmos. A situação era totalmente nova, se considerarmos a história das relações entre índios e brancos no Brasil. Bastante diversa da situação anterior, em que vivemos no SPI dos anos 50. Naquela época, como eu estava dizendo, sem essa organização gerada pelo movimento indígena, nós antropólogos achávamos que tínhamos que falar pelos índios e assim tentávamos... Pois bem, esse já é o segundo momento: o da FUNAI em Brasília, em cujas presidências, que se sucederam em cerca de uma dezena durante o governo

“LEMBRO-ME QUE DARCY REALIZOU UM LEVANTAMENTO DA AÇÃO MISSIONÁRIA SALESIANA, E O PUBLICOU NO RELATÓRIO DO SPI/53, DEMONSTRANDO TUDO ISSO. PROCURÁVAMOS MOSTRAR O QUANTO ERA PERNICIOSA A AÇÃO DESSAS MISSÕES, AINDA QUE ELAS ESTIVESSEM IMBUÍDAS DAS MELHORES INTENÇÕES, COMO A DE DEFENDER A MORAL INDÍGENA, AMEAÇADA – SEGUNDO O IMAGINÁRIO DAS MISSÕES – PELAS RELAÇÕES INCESTUOSAS, QUE TERIAM LUGAR NO INTERIOR DAS RESIDÊNCIAS COLETIVAS (...) ORA, ISSO COMPROMETIDA SERIAMENTE A MANEIRA DE SER DOS BORORO, COM O PRÓPRIO LÉVI-STRAUSS EM SEUS *TRISTES TRÓPICOS* PODE OBSERVAR.”

autoritário, pelo menos há de se fazer justiça a um desses presidentes, o general Isnard, que conseguiu realizar uma administração séria, preocupada em apoiar sua gestão no conhecimento especializado de antropólogos e indigenistas. Vale dizer que ele foi responsável pela formação de um bom corpo técnico para a instituição e foi ainda um presidente bastante aberto ao diálogo com a comunidade de antropólogos, chegando à participar até de reuniões da ABA. Foi um período interessante, em que, ao meu ver, parecia que teríamos condições, finalmente, de influenciar o governo, via FUNAI, para a modernização do Estado no que tange a política indigenista, tomada então como uma política pública, tendo em vista que a FUNAI se mostrava bastante aberta à mudança. Esse é um período que teria de ser mais estudado, em que pese alguns bons trabalhos escritos sobre política indigenista, inclusive boas teses acadêmicas. Eu acho que já a partir desse segundo momento, a luta tomou um

sentido, eu diria, mais interno ao Estado. Por quê? Aí é interessante falar um pouco sobre as grandes contradições do indigenismo brasileiro que começam em 1910, quando o SPI é criado e, se não me engano, dentro do Ministério da Guerra, por ser Rondon um militar. Esteve ligado, também, ao Ministério do Trabalho, valendo não esquecer que o SPI chegou a se chamar “Serviço de Proteção aos Índios e de Localização de

Trabalhadores Nacionais”, o que mostra a visão que se tinha do índio visto como mão de obra, como objeto de integração indispensável e compulsória no papel de trabalhador rural. Veja como esse indigenismo rondoniano exprimia uma ideologia segundo a qual o índio deveria “evoluir” dentro do figurino da sociedade brasileira ou europeia, à gosto da noção de progresso herdada do positivismo do século XIX. Mas, o SPI também passou por outros ministérios como o Ministério da Agricultura e o Ministério do Interior. Quando, neste último, é que ele se transforma na FUNAI. Ora, todos os ministérios de que eu falei estavam comprometidos, enquanto ministérios, com o desenvolvimento econômico e outras coisas mais. É sempre quando se praticava a política desenvolvimentista, as populações indígenas eram diretamente afetadas. Nós sabemos que o desenvolvimento foi sempre às custas do uso das terras indígenas porque sempre as terras indígenas foram vistas como meio de produção, e não como território de um povo etnicamente autônomo. Era uma visão estrábica que o Estado sempre manifestou em relação à questão indígena, reduzindo-a a uma questão fundiária ou de oferta virtual de mão de obra ou de bens que a terra indígena poderia oferecer. Esse era o teor do comprometimento das políticas indigenistas estatais que se constituíram desde o início, tornando os órgãos protecionistas praticamente engessados frente à tarefa de defesa dos povos indígenas. Como ocorria esse engessamento? Se um determinado ministro que tem sob seu comando o braço indigenista do Estado, fosse o SPI no passado ou a FUNAI, no presente, vai amarrar este braço, sempre submetendo aos interesses de seu ministério os interesses da população indígena por ele tutelada. A verdade é que, de um modo ou de outro, nenhum dos ministérios dos quais dependeu a política indigenista teve, efetivamente, uma vocação para se contrapor às ideologias governamentais de ocasião. Mesmo agora, quando a FUNAI está no âmbito do Ministério da Justiça, que se esperava fosse o ministério ideal, o que se vê é o ministro, ao que parece, agindo como se fosse advogado de interesses que não são propriamente interesses dos grupos indígenas; veja-se o problema criado com o decreto 22 de 1991. Portanto, agora, já num terceiro momento, em que a FUNAI está submetida ao Ministério da Justiça, vemos que são outros os problemas que surgem. De certa forma, muita coisa parece depender da pessoa do próprio ministro: se ele tem sensibilidade para a questão indigenista, e atua como advogado dos índios, uma vez que é seu tutor, ou vai ficar simplesmente preso a tecnicismos jurídicos. A legalidade é importante, mas não o legalismo, sua face perversa... que bem pode ser usada contra os direitos indígenas. Eu tenho a impressão que nesse terceiro momento está surgindo a possibilidade de um indigenismo alternativo, com forte participação das ONGs, que deveriam ser aproveitadas pelo governo, por meio de estratégias mais diversas, desde que o Estado se permita usar a imaginação criativa. Nas dificuldades atuais de recursos, acho que as ONGs bem que poderiam ser mobilizadas de forma a complementar uma ação FUNAI. Ao mesmo tempo, parece-me indispensável dar acolhida ao movimento indígena, ao menos ouvindo o que ele tem a dizer. Para tanto, a própria FUNAI deveria abrir espaço para que as lideranças indígenas se manifestassem através de suas entidades e representações regionais. Seria como ajudar a organizar o campo indígena, priorizando a negociação, o diálogo, sem, naturalmente, interferências autoritárias, uma herança do governo militar, praticadas sob o signo da ideologia da segurança nacional. Então poderíamos dizer que estaríamos vivendo uma situação muito mais adequada do ponto de vista ético, posto que índio, mesmo tutelado, estaria crescendo em sua cidadania.

nia pois podendo manifestar seus interesses, seu ponto de vista. O Estado, por seu lado, poderia manter um diálogo produtivo com as populações indígenas, e elas poderiam, enfim, defender, elas mesmas, os seus direitos. Será que essa minha visão é muito utópica? Resta ver.

Cadernos de Campo: O senhor já chamou atenção para o fato de que, diferentemente dos antropólogos que estudam o outro transoceânico, os antropólogos brasileiros estudam o outro interno, o que os levou a agregar no exercício da profissão o papel de cientista, com o papel de cidadão. Na sua opinião, quais são os impasses éticos e teóricos de uma antropologia que poderia ser caracterizada como comprometida com o destino dos índios?



R.C.O. e o terena Tomaz, Aldeia Cachoeirinha, 1955

RCO: Bom, eu acho que a tradição da etnologia brasileira já aponta para esse comprometimento. Ela é, a meu ver, uma expressão do exercício da cidadania do antropólogo, ao lado das suas funções de pesquisador. É claro que esse comprometimento que nós vimos há pouco, falando sobre os três momentos, tem variado no seu teor. Num primeiro momento o Estado era todo considerado praticamente como o único ator adequado para atuar nessa situação. Depois nós já começamos a ver que a sociedade civil tem os seus próprios recursos através das suas organizações, as próprias ONGs, como é capaz também de atuar e se constituir num outro ator político na ação indigenista. E finalmente se descobriu no bojo do movimento indígena que os próprios índios não devem ser apenas um ator passivo no cenário indigenista, mas um agente privilegiado com o qual não se pode deixar de dialogar no sentido de negociar a formulação da política indigenista, enquanto política pública. Mesmo porque os próprios índios bem que poderiam formular políticas regionais ou mesmo de escala nacional, caso forem estimulados para tanto. Isso abriria caminho em direção à construção da cidadania indígena, que teria mais chance para deixar de ser de segunda classe. Teríamos aí uma política indígena dos índios, diante da política indigenista de Estado, sem falar ainda da possibilidade das ONGs de proporem práticas indigenistas que, de algum modo, serviriam para implementar políticas vigentes. Ainda fora do Estado, o próprio trabalho missionário, já agora articulado em novos termos, através do CIMI, por exemplo, encontraria espaço para essa grande negociação que se daria num cenário democrático onde todos os atores políticos, índios e brancos, haveriam de procurar se entender. Tenho a impressão que essa tensão entre a política e as políticas indigenistas, estatal e particulares, seria benéfica para o encontro de soluções voltadas à defesa dos direitos indígenas, para a qual o apoio da sociedade civil é fundamental. Portanto um estado de coisas comandado pelo diálogo entre setores da sociedade, onde incluso sobretudo os índios teria repercussão no próprio trabalho acadêmico do antropólogo, que só poderia se beneficiar com isso. Diz respeito à forma pela qual pode-se ver, hoje, o “fazer etnográfico” como algo razoavelmente diferente do que era a dez, quinze, vinte, trinta anos atrás. Eu só mencionaria um aspecto, para não me alongar muito, que é a mudança de relação no exercício da entrevista. Todos nós fazemos entrevistas de campo, uma vez que ela é um dos instrumentos fundamentais para que um antropólogo possa obter dados. Acontece, porém, que, no passado, essa entrevista tendia a tratar o índio apenas como informante, o que significa que o antropólogo fazia perguntas e esperava as respostas e sempre buscava, no jogo de perguntas e respostas, uma grande objetividade. Nós sabemos hoje que essa objetividade é ilusória, e que o pesquisador tem de assumir que ele é também parte desse sistema de perguntas e respostas, e que, no fundo, ele, tanto quanto o índio, estão inseridos numa única totalidade que é a relação sujeito-objeto. Ora, aquele clima de diálogo político, que mencionei há pouco, guarda estreita homologia com a prática da entrevista, na forma do pesquisador transformar o informante em interlocutor. Isso me parece uma mudança radical, porque não se vai mais apenas tirar do índio as informações que ele é obrigado a dar ao

“ACHO QUE ESSA TRANSFORMAÇÃO DO ‘ÍNDIO INFORMANTE’ EM ‘ÍNDIO INTERLOCUTOR’, JÁ MUDA UM POUCO O CARÁTER DA RELAÇÃO E MOSTRA CAMINHOS NOVOS À ETNOLOGIA MODERNA, QUE É EXATAMENTE, A MEU VER, A EXPRESSÃO DA DEMOCRATIZAÇÃO DO PRÓPRIO ESPAÇO ONDE SE DÁ O ENCONTRO ETNOGRÁFICO.”

responder as suas perguntas. O antropólogo vai passar também a dialogar com o índio, falando sobre si, também se expondo e fazendo com que ele se exponha ao pesquisador, buscando uma relação a mais simétrica possível. Claro que essa relação tem uma simetria apenas teórica, porque, na prática sabemos que o próprio antropólogo, quando entra em contato com o índio já tras, em si, todo peso das sociedades que, a despeito de sua própria vontade, ele representa. De tal modo que, em termos de status relativo, essa simetria nunca é total, mas isso não significa que a busca não se constitua numa idéia diretriz, ordenadora da investigação. Portanto, acho que essa transformação do “índio informante” em “índio interlocutor”, já muda um pouco o caráter da relação e mostra caminhos novos à etnologia moderna, que é exatamente, a meu ver, a expressão da democratização do próprio espaço onde se dá o encontro etnográfico.

Cadernos de Campo: Pode-se entender, então, que existe uma certa correspondência entre a democratização do campo antropológico, através da relação dialógica do antropólogo com a democratização do campo político, em que tem lugar a relação entre o Estado e os povos indígenas? Em outras palavras, a relação índio/pesquisador não poderia ser pensada enquanto um modelo também desejável no campo político?

RCO: Em verdade, há uma certa simetria nos modelos, pois trata-se de uma simetria formal. Isso é verdade porque, na medida em que o relacionamento com o índio muda quando o antropólogo quer alcançar um conhecimento mais profundo, proporcionado pela interação entre pessoas que se tratam mutuamente como iguais, muda também o caráter na relação de entrevista. As coisas são muito mais complexas quando ampliamos o espaço social inerente às relações entre índios e brancos. Mas, mesmo se tomarmos a entrevista, como metáfora de relações em maior escala, esse contato de caráter igualitário é o mesmo que se poderia esperar de uma relação política de ação social. Num caso, trata-se de uma ação cognitiva que também é uma ação, em outro, é uma ação de interferência. A ação cognitiva, tem de ser absorvida pelo índio de uma maneira não violentadora, e que isso exprima também um grande respeito que o antropólogo deve ter em sua interação com o índio, tanto tirando do índio as suas informações mais secretas, quanto desvendando a eles os mistérios de sua própria cultura, da sociedade do próprio investigador. Essa é a relação dialógica que eu acho realmente importante. E não há de se temer que, com isso, nós estejamos mudando a informação que o índio vai dar, porque aquela informação pura que os antropólogos antigos pensavam obter, a condição de não contaminar o índio com elementos de nossa cultura, de nossa sociedade, na busca de uma objetividade quase absoluta, isso é ilusório. Isso é que se pode chamar de objetivismo, que é bom que se diga que não se confunde com uma busca razoável de objetividade, a qual, para o bem ou para o mal, continua a ser o alvo natural da investigação científica. Um ponto importante que, talvez, valha a pena ainda mencionar, é que muitas vezes, quando nós falamos em ouvir o índio no encontro etnográfico e que sua voz apareça no resultado maior desse encontro, isto é, no texto produzido, isso sempre dá margem a equívocos. O equívoco de achar que uma antropologia tem que ser exclusivamente polifônica ou plurivocal, quer dizer que a voz do índio esteja toda lá, muitas vezes, sobrepondo-se à do antropólogo, que abdicaria de sua própria voz. Ora, o trabalho etnológico jamais deve levar o antropólogo ao mutismo, abdicando de sua própria fala. Pois, ao dar guarida à fala do índio, que pode aparecer no

texto monográfico, não significa que a análise à qual o antropólogo deve submetê-la não pode deixar de estar presente. E essa mesma análise, expressa no discurso da disciplina, está, por sua vez, contaminada pela cultura ocidental, à qual o antropólogo pertence como cidadão, bem como à antropologia, enquanto sub-cultura artificial, ele pertence como pesquisador. Portanto, se ele quer produzir um conhecimento que seja inteligível por sua comunidade de pares em escala planetária – que é a escala de qualquer produção científica –, ele não pode abdicar de falar a linguagem de sua disciplina, com todos os envolvimento a que ela está sujeita. Afinal, esse é um dos grandes desafios das ciências sociais. Podemos falar que sempre se trata de um trabalho comprometido com determinada tradição da disciplina que torna tais e quais aspectos relevantes ou não relevantes, de acordo com os paradigmas teóricos que essa disciplina tem. Nem por isso se pode aceitar uma abdicação do discurso da disciplina. Às vezes se pensa, quem sabe alguns pós-modernos mais fanáticos, que o trabalho antropológico é simplesmente fazer com que o índio fale. Assim, não se estaria fazendo outra coisa senão reproduzindo o modelo nativo. O modelo nativo é, todos nós sabemos, a matéria-prima com a qual trabalhamos, mas isso não significa que devemos abrir mão da interpretação que realizamos e da qual somos os únicos responsáveis. Como se vê, junto da questão cognitiva, há também implícita uma questão ética.

Cadernos de Campo: Voltando um pouco no tempo, gostaríamos que o senhor avaliasse os alcances e os limites da noção de fricção inter-étnica, no que se refere ao estudo do contato entre índios e a sociedade nacional, na época em que a noção foi proposta?

RCO: Quando eu recorri a esse conceito de fricção inter-étnica foi exatamente para assinalar que as relações entre índios e brancos que, na época, eram costumeiramente investigadas sob o signo das teorias de aculturação, deveriam passar a ser investigadas procurando ver nelas os elementos mais determinantes na constituição dessas relações. Esses elementos, efetivamente não eram de consenso, não eram elementos que remetiam à questão do equilíbrio de sistemas, mas ao contrário, exprimiam conflito, exprimiam tudo aquilo que nós encontrávamos numa outra tradição, de raiz marxista, uma tradição que elucidava bastante bem as relações de conflito. Pude realizar uma certa transposição dessas relações de conflito estudadas no interior de uma sociedade de classes desde uma perspectiva marxista para as relações entre índios e brancos inseridos num único sistema de relações sociais, igualmente conflituoso e contraditório, que denominei sistema de fricção interétnica. Em várias publicações e em meu livro *O Índio no mundo dos brancos* – que chega agora em sua 4ª edição comemorativa de seus trinta anos – defini isso dizendo que as relações inter-étnicas exprimiam um antagonismo tal que apenas formalmente nós poderíamos considerar se-

“DE CERTO MODO, UMA ESTRATÉGIA DE INVESTIGAÇÃO DE QUE ME VALIEM MEU ESTUDO DOS TÜKÚNA. POIS BEM, FOI UMA ESTRATÉGIA QUE ABANDONEI, TÃO LOGO ME DEI CONTA DAS POSSIBILIDADES ABERTAS PELA CONSTRUÇÃO DE MODELOS QUE PERMITAM DESCREVER TANTO ESTRUTURAS DE RELAÇÕES SOCIAIS, QUANTO ESTRUTURAS DE REPRESENTAÇÕES, COMO FICAVA DEMONSTRADO NA OBRA DE LÉVI-STRAUSS.”

melhante ao antagonismo de classes, mas que havia uma especificidade própria desse antagonismo, pois em lugar da classe estava a etnia como o elemento que sobredeterminava a dinâmica do sistema interétnico globalizador. Pois bem, a fricção inter-étnica, apontava para a necessidade de uma investigação que privilegiasse as relações conflituosas, portanto, trabalhando ao nível de um sistema em plena contradição, sistema que, embora marcado pelo conflito e pela contradição estrutural entre as partes, não significava que estava em processo de dissolução. Pelo contrário, a contradição é que alimentava a dinâmica do sistema, pois índios e brancos, por necessidades contraditórias, encontravam-se num momento histórico determinado e ficavam praticamente presos uns aos outros por interesses muito evidentes, interesse na terra por parte dos brancos, interesse dos índios nos produtos que os brancos ofereciam, sem mencionar várias outras motivações, inclusive aqueles de caráter simbólico, como certas ideologias que penetravam nas sociedades indígenas, no caso de religiões que se tornavam ideologias hegemônicas em determinadas sociedades. A literatura etnológica registra copiosamente exemplos desta mútua dependência entre índios e brancos. Enfim, a fricção inter-étnica me conduziu, e a vários estudantes meus, nos anos 60, a investigar as relações inter-étnicas nos valendo desse modelo, procurando substituir a perspectiva, então vigente, construída pelos estudos de aculturação. Como eu estava dizendo, há um interesse em nos valermos da fricção inter-étnica para conduzir as pesquisas para as relações no interior de um sistema, uma vez que essas eram organizadas em termos sistemáticos e poder trabalhá-las com vistas a alcançar a estrutura dessas relações. Por isso eu estava dizendo que havia, também, ao lado de uma influência de caráter marxista, com ênfase no conflito, mas outra influência, de caráter metodológico, estruturalista, no sentido que essas estruturas, inerentes aos sistemas de fricção interétnica, poderiam ser alcançadas através da construção de modelos. Pois bem, esses modelos estavam quase que exclusivamente dotados de possibilidades para apanhar as relações sociais, mas não necessariamente, para dar conta do sistema de representações.



Tikuna, Alto-Solimões, 1959

Então, por isso é que quando eu escrevo *O Índio no mundo dos brancos*, dei mais conta das relações sociais do que de suas representações, entre elas, a própria identidade étnica, vista como uma representação. Mas, à época, em torno de 1960/62, vou me inspirar nos trabalhos de Luckács, para dar conta do que eu entendia como sendo fenômenos de consciência, o que revela o lugar importante que o marxismo ocupava em meu pensamento de então. No influente livro que foi, para minha geração, *História e consciência de classe*, Luckacs abria possibilidade de se trabalhar a questão da representação através do conceito de consciência de classe, devidamente articulado com o de situação de classe. De certo modo, uma estratégia de investigação de que me vali em meu estudo dos Tükúna. Pois bem, foi uma estratégia que abandonei, tão logo me dei conta das possibilidades abertas pela construção de modelos que permitam descrever tanto estruturas de relações sociais, quanto estruturas de representações, como ficava demonstrado na obra de Lévi-Strauss. Suas *Mitológicas* são exemplo disso. Portanto, quando elaborei o modelo do “potencial de integração”, em 1967, publicado no capítulo VII de meu livro *A Sociologia do Brasil indígena*, procurei dar um passo adiante em minha concepção do trabalho etnográfico. Mas, esse conceito de “potencial de integração”, chegou a ser mal compreendido por algumas pessoas que achavam que eu estava recomendando a integração do índio na sociedade nacional. Absolutamente, não se tratava disso, o que eu estava pretendendo era mostrar que o sistema possuiria um potencial de integração de suas partes constitutivas, isto é, dos sistemas tribais com os sistemas regionais, enquanto componentes de um sistema de fricção inter-étnica. O que se propunha era uma perspectiva simultaneamente estrutural e sistêmica por meio da implementação do modelo do potencial de integração. Tratava-se de procurar captar o processo de integração do sistema inter-étnico pela identificação e posterior descrição de suas contradições, seja ao nível das relações sociais, seja ao nível das representações. Dentro dessa perspectiva, o próprio dissenso, apesar de ser gerador de conflitos e opiniões no cenário inter-étnico, nem por isso era capaz de suplantiar o poder determinante das relações sociais constituídas no bojo de interesses recíprocos alimentados pelas etnias em confronto. Menos do que uma teoria do contato inter-étnico, o que eu tinha em vista era proporcionar uma estratégia para a análise da realidade desse contato. E por que eu tentava isso? Porque eu achava que os trabalhos etnográficos feitos no Brasil tendiam a apresentar descrições quase exclusivamente impressionistas, muito pouco analíticas, ou pelo menos, muito mais impressionistas do que se poderia admitir. Era uma tentativa de tornar os dados capazes de serem interpretados pelo antropólogo e igualmente capazes de serem interpretados pelo leitor de nossas monografias. Sonho ou realidade, a verdade é que na época eu acreditava que o modelo do potencial de integração, digamos, organizava melhor essas coisas, e poderia ser útil. Eu tinha, portanto, uma pretensão muito menos teórica do que uma pretensão didático-pedagógica, pois eu propunha muito mais um conjunto de linhas diretrizes que estimulasse a investigação do que uma teoria ou uma explicação das relações inter-étnicas no Brasil indígena. A pesquisa de campo, guiada pelo modelo do potencial de integração, e

“ESSA IDENTIDADE ÉTNICA ENTENDIDA COMO UMA REPRESENTAÇÃO E, COMO TAL, POSSUÍDORA DE UM FORTE CONTEÚDO IDEOLÓGICO, PASSOU A SE CONSTITUIR, PARA MIM, SOBRETUDO, A PARTIR DOS ANOS 70, NO FOCO DE MEUS INTERESSES DE PESQUISA.”

em cujo interior se abrigava a idéia matriz da fricção inter-étnica, é que seria responsável pela formulação de teorias sobre tal ou qual sistema de relações inter-étnicas, sobre tal ou qual área de fricção inter-étnica. A preocupação era realmente de dotar os estudantes de instrumentos mais sensíveis para a investigação empírica.

Cadernos de Campo: O senhor concorda com a afirmação de que os estudos de etnicidade, seriam, de certo modo, complementares aos de fricção inter-étnica, na medida em que esses de fricção inter-étnica estariam assentados na questão das relações sociais, e os trabalhos de etnicidade, preocupados com a questão das representações?

RCO: Nisso vocês têm toda razão. Etnicidade foi um termo que acabou surgindo mais ou menos pelos anos 60 nas chamadas antropologias centrais ou metropolitanas. *Ethnicity*, em inglês ou *ethnïcité* em francês, exprimiam realmente esse espaço onde a questão étnica aparece com muita força em sociedades que se sentem donas de um espaço e transformam índios ou nativos, naturais daquele espaço em seus hóspedes. A noção de etnicidade remete precisamente a esse tipo de contexto, onde povos vivem geralmente sob a autoridade de um Estado, em regra, como nos casos dos países da América Latina, um Estado pluri-étnico e não multi-étnico onde a ou as diferentes etnias existentes no território nacional teriam representação no Estado. Em nosso continente, os Estados-Nação não têm as etnias dos territórios nacionais neles representadas. E é isso que torna essas etnias hóspedes em suas próprias terras. É precisamente esse o espaço ocupado pela etnicidade. Já o estudo da identidade étnica é parte inerente ao campo da etnicidade e nos cabe entender como esses povos elaboram representações, como são as cosmovisões, as visões de mundo que, ao longo do processo de contato inter-étnico, transformam-se em visões contaminadas pelo mundo do outro, geralmente o mundo ocidental, ou o mundo dos brancos, gerando cosmologias absolutamente sincréticas. Essas cosmologias naturalmente constituem uma espécie de mapa que esses povos constroem para classificar e compreender a situação em que vivem nessas sociedades hospedeiras. Mas, para se orientarem nos caminhos sinalizados por esse mapa cognitivo, têm a necessidade – valha a metáfora – de uma bússola que é a identidade étnica. Então, essa identidade étnica entendida como uma representação e, como tal, possuidora de um forte conteúdo ideológico, passou a se constituir, para mim, sobretudo, a partir dos anos 70, no foco de meus interesses de pesquisa. Assim, durante os anos 70, escrevi seis ensaios, todos dedicados à questão da identidade étnica. O primeiro foi em 1971 que eu escrevi quando estava na Universidade de Harvard, usufruindo de uma bolsa pós-doutoral que me foi concedida pela Ford Foundation; enquanto os demais que se seguiram foram elaborados em diferentes lugares, sendo que no último deles, escrito em 1979, eu me encontrava no México, ensinando no, então, Centro de Investigações Superiores do Instituto Nacional de Antropologia e História (CISINAH), em seu curso de doutorado em antropologia social. Veja que os anos 70 foram dedicados a explorar o mais extensivamente possível a questão da identidade étnica.



R.C.O. e terena Tomaz, 1965

Cadernos de Campo: *No seu artigo “O movimento dos conceitos na Antropologia”, publicado pela Revista de Antropologia da USP (vol. 36, 1994), o senhor mostra como o conceito de colonialismo interno, elaborado por Balandier, passa por modificações para dar conta de certos fenômenos da América Latina, e aí os conceitos de fricção inter-étnica e etnodesenvolvimento seriam dois exemplos tributários dessa migração e dessa transformação da noção de colonialismo interno. Quais as consequências da aplicação destes dois conceitos para pensar as relações de dominação aqui existentes, tendo em vista que o primeiro, como o senhor mesmo disse, enfatiza as relações de oposição, e o segundo, vislumbra, de certo modo, a possibilidade de efetivação de relações simétricas? Quais seriam as consequências da aplicação desses dois conceitos para o entendimento das relações de dominação?*

RCO: Eu acho que no caso da noção de fricção inter-étnica, ela não contém em si nenhuma recomendação de uma prática social, ela constata uma situação de fato, apreendendo as contradições e tentando torná-las visíveis, transparentes ao pesquisador e, supostamente, ao leitor. Quanto à noção de etnodesenvolvimento, já é um instrumento de ação social. É um modelo que foi construído por vários autores, mas eu acho que o mais interessante foi o elaborado por meu amigo e colega, o mexicano Rodolfo Stavenhagen. O modelo constitui uma alternativa ao desenvolvimentismo tradicional na medida em que se torna recomendação aos governos para que nas relações entre o Estado e as sociedades subalternas, e não apenas as indígenas, mude sua forma de atuar. Sabemos e temos exemplos no Brasil de projetos de desenvolvimento de comunidades feitos em gabinetes. Tais projetos nascem nos laboratórios do poder, e visam apresentar soluções

para determinadas situações, onde a indução a mudanças, ainda que muitas vezes necessárias, excluem as populações envolvidas de qualquer possibilidade de influir nas decisões, uma vez que raramente são ouvidas. Já o etnodesenvolvimento implica na necessidade de se partir das propostas e da visão que as populações alvo do desenvolvimento têm de si mesmas, de suas situações e de suas demandas. Evidentemente que isso não se resume apenas em ouvi-las. A noção de etnodesenvolvimento supõe que as demandas sejam recebidas pelos, digamos, técnicos do governo, mas de forma a alimentar um diálogo com essas populações dentro de um espaço de entendimento, em cujo interior, propostas concretas de mudança e de ação social possam ser negociadas. Entretanto, Rodolfo Stavenhagen deixa de apontar aí um aspecto que considero fundamental e que nesse artigo que você menciona eu chamei de questão ética. Mas, quando falo em ética, estou me referindo à Ética Discursiva, proposta pela teoria habermasiana e apeliana da ética que tem como corolários importantes conceitos como os de “comunidade de comunicação” e “comunidade de argumentação”, entre outros. Isso significa que o ético estaria em que as regras não presidir qualquer tipo de diálogo, sejam elaboradas no interior de comunidades reais de comunicação e de argumentação, democraticamente construídas. Para que essas regras se sustentem moralmente, elas devem ser aceitas por um consenso produzido no interior de uma comunidade de argumentação, onde as partes que dialogam entre si guardem relações simétricas e livres de qualquer imposição, desde que o que vale mesmo é o melhor argumento. Claro que isso é uma idealização, mas mesmo sendo uma idealização, na medida em que remete para a idéia de uma comunidade ideal de comunicação, concebida teoricamente, ela serve como idéia diretriz, como um alvo a ser perseguido, talvez utópico, se quiserem. Tenho escrito alguma coisa sobre isso, nesses últimos anos. São trabalhos que estou publicando num volume, elaborado juntamente com meu filho, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, que comparece com seus próprios trabalhos e que deverá sair, ainda este ano (1996) pela editora Tempo Brasileiro, com o título *Ensaio antropológicos sobre moral e ética*.

“ENTRE 1962 E 1966, DOIS OUTROS PROJETOS ESTAVAM EM ANDAMENTO NA ANTIGA DIVISÃO DE ANTROPOLOGIA DO MUSEU NACIONAL, AMBOS COORDENADOS POR MIM. UM CHAMAVA-SE *ESTUDO COMPARATIVO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS DO BRASIL*; OUTRO, *ESTUDO DE ÁREAS DE FRICÇÃO INTERÉTNICA NO BRASIL*. ERAM PROJETOS QUE, DEVIDAMENTE ARTICULADOS ENTRE SI, VISAVAM PROPORCIONAR DUAS ORDENS DE ESTUDO.”

Cadernos de Campo: O projeto Harvard Brasil Central representou um esforço efetivo de produção de um conjunto de monografias dentro de uma certa perspectiva comparativa. De um modo geral a antropologia abandonou essa perspectiva, não houve mais nenhum grande projeto como esse, do qual o senhor participou junto com David Maybury-Lewis. Na sua opinião o que a antropologia perdeu ao abandonar essa perspectiva comparativa?

esse, do qual o senhor participou junto com David Maybury-Lewis. Na sua opinião o que a antropologia perdeu ao abandonar essa perspectiva comparativa?

RCO: Primeiro, é necessário dizer que a perspectiva comparativa é inerente à investigação antropológica. Mesmo ao escrever uma monografia sobre um único grupo social ou etnia, o antropólogo está comparando, no sentido de estar dialogando com a teoria antropológica disponível. Assim sendo, se há uma pesquisa solitária, pode-se dizer, ao mesmo

tempo, que não existe uma teorização solitária. Nunca há um monólogo absoluto, pois na construção das teorias – e uma monografia não deixa de ser uma teoria sobre objetos empíricos – o antropólogo pensa no interior de uma comunidade de comunicação e argumentação de escala planetária. Todavia, no que diz respeito a projetos integrados, com propósitos comparativos explícitos, como foi o Harvard Brazil Central Research Project, elaborado por David Maybury-Lewis, realmente ele previa um conjunto articulado de pesquisas, ou sub-projetos, voltados a dar conta dos sistemas sociais Jê, através do recurso à comparação controlada. O resultado desse conjunto de pesquisas está publicado no volume “Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil”, organizado por ele e editado pela Harvard University Press, em 1979. Além de contribuições do próprio David, sobre os Xavante, e de vários outros antropólogos norte-americanos, dois brasileiros contribuíram ao livro: Roberto da Matta, sobre os Apinayé, e Júlio César Melatti, sobre os Krahô. Ocorre, entretanto, que na mesma época, isto é, entre 1962 e 1966, dois outros projetos estavam em andamento na antiga Divisão de Antropologia do Museu Nacional, ambos coordenados por mim. Um chamava-se *Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil*; outro, *Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil*. Eram projetos que, devidamente articulados entre si, visavam proporcionar duas ordens de estudo. Um, voltado para a pesquisa monográfica sobre a organização social e o parentesco de grupos como os Tükúna, os Suruí/Assurini, os Gaviões, os Krahô e os maxakali, que seriam estudados pelos, então, alunos do Curso de Especialização em Antropologia Social, que eu havia instituído no Museu Nacional, em 1960. O outro projeto, sobre a fricção interétnica, procurava investigar as condições de contato entre índios e brancos em diferentes áreas do território nacional. Se o primeiro projeto acabou sendo parcialmente integrado no grande projeto de Harvard, o segundo teve um bom desenvolvimento, gerando vários livros: além do meu sobre os Tükúna do alto rio Solimões, no Estado do Amazonas, e que já mencionei, tivemos o volume duplo intitulado *Índios e Castanheiros: A Empresa Extrativa no Médio Tocantins*, de Roque Barros Laraia e Roberto da Matta, respectivamente, autores de excelentes estudos sobre os Suruí/Assurini e sobre os Gaviões; tivemos também o livro de Júlio César Melatti, *Índios e Criadores: A Situação dos Krahô na Área Pastoril do Tocantins*. Esses dois livros foram publicados em 1967, apenas três anos após o meu, publicado em 1964. Marcos Magalhães Rubinger e Maria Stella Amorim, publicariam os primeiros resultados da pesquisa sobre os Maxakali, de Minas Gerais, no pequeno volume *Índios Maxakali: Resistência ou Morte*, em 1980. A esses volumes se seguiram outros, todos escritos por egressos do curso de especialização que ministrávamos no Museu Nacional, como os livros de Sílvio Coelho dos Santos, sobre os Kaingang de Santa Catarina, e a tese de docência de Cecília Maria Vieira Helm, sobre os Kaingang do Paraná. Essa linha de pesquisas ainda teria continuidade não apenas no PPGAS do Museu Nacional, mas também na Universidade de Brasília, para onde me transferi em 1972, gerando muitas outras pesquisas sobre fricção interétnica, inclusive em espaços urbanos, como em Manaus, proporcionando a elaboração de três dissertações de mestrado. Se todo esse conjunto de pesquisas não obedeceu ao mesmo procedimento das investigações sobre os Jê e os Bororo, que David definia como “comparação controlada”, isso não significava que a perspectiva comparativa, enquanto algo constitutivo da própria disciplina, não estivesse sendo acionada por todos que comigo trabalharam. E acrescentaria ainda o projeto elaborado por mim e por David, quando da criação do PPGAS, em 1968, intitulado *Estudo Comparativo do Desenvolvimento Regional*. Um

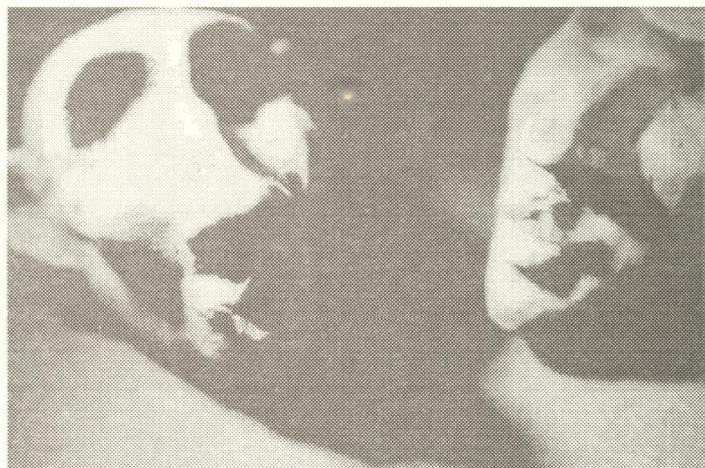
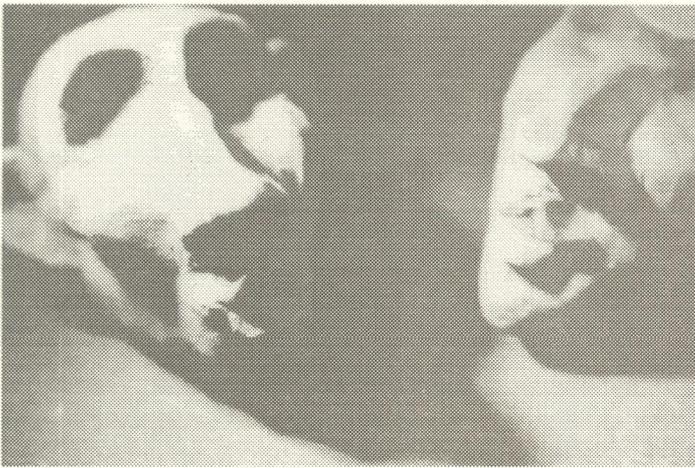
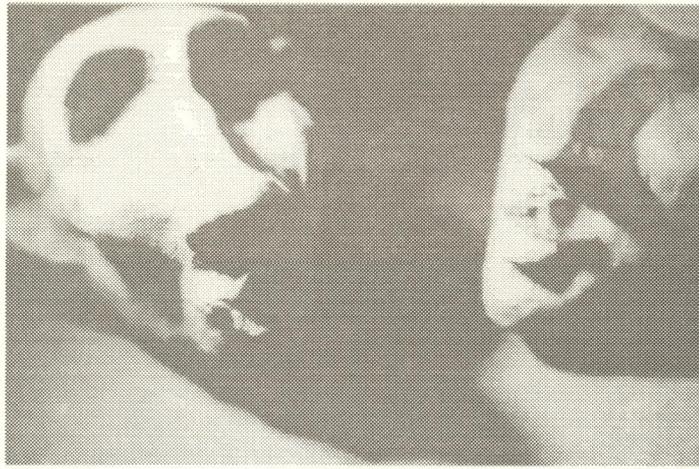
projeto que se propunha a estudar por comparação controlada a repercussão do desenvolvimento em populações subalternas do hinterland brasileiro, tomando igualmente para comparação o litoral oceânico do Nordeste, como uma região de ocupação antiga, e o “litoral fluvial”, constituído pelos rios Tocantins e Araguaia, no Cento-Oeste do Brasil, como uma região de ocupação mais recente, onde ainda se podia observar a evolução das frentes de expansão da sociedade nacional. Foi um projeto que gerou um grande número de dissertações e acabou por se constituir, sob a liderança de Moacir Palmeira, Lygia Sygaut e Otávio Velho, num excelente grupo de pesquisadores e de docentes dedicados à construção de uma antropologia do campesinato brasileiro, e que seriam responsáveis pela elaboração de outros projetos que, por sua vez, iriam gerar ainda muitas teses e dissertações. Como vocês podem verificar, a atitude comparativa foi dominante por longo tempo. E sei que ela continua, inclusive em relação a estudos sobre etnologia indígena, como o projeto coordenado por Eduardo Viveiros de Castro, ou o projeto relativo à questão fundiária e indigenista, coordenado por João Pacheco de Oliveira, para citar apenas alguns deles. Como sua pergunta menciona especificamente o Museu Nacional, deixo de enumerar projetos de outras universidades, como a Unicamp ou a Universidade de Brasília, instituições que conheço bastante bem.

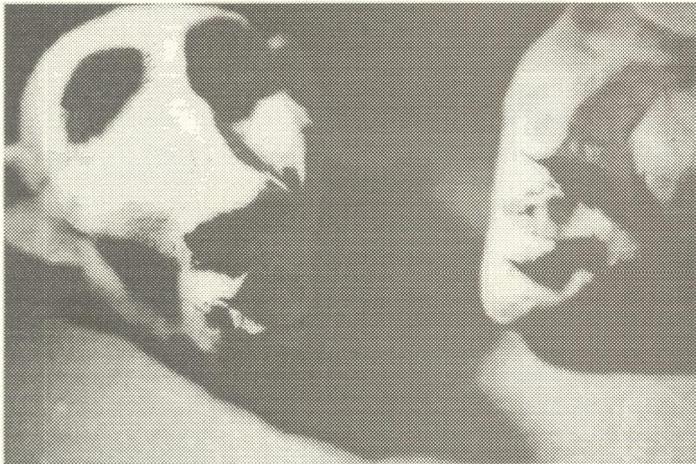
Cadernos de Campo: Que conselhos o senhor daria para os jovens etnólogos?

RCO: Acho que é importante ler bastante, não digo que isso seja um conselho, porque não gosto de dar conselhos, mas a idéia que eu faço da antropologia, hoje, sobretudo, é que ela é resultado de sua história, mas sobretudo da história da teoria. Por isso é fundamental que todo pesquisador, jovem ou velho, tenha o melhor domínio possível dessa história. E o que é a história da teoria, é um “diálogo” entre paradigmas que foram se constituindo no interior da disciplina ao longo de um século. Não procurar dar conta disso, especialmente na formação do jovem antropólogo, é abdicar de conhecer o próprio horizonte que, afinal de contas, condiciona a nossa forma de ver o mundo e de pesquisá-lo através da disciplina. Pois sabemos que a disciplina é a lente através da qual visualizamos a realidade sócio-cultural com o compromisso de explicá-la e compreendê-la por meio desse “jogo de linguagem” que é a antropologia. Nós temos que dominar esse jogo de linguagem muito bem. Entretanto, que não se pense que a familiaridade com a teoria antropológica seja suficiente para que nos tornemos antropólogos. A pesquisa empírica é fundamental, porquanto é nela, e através dela que aprendemos antropologia. Que sugestão eu poderia dar, senão a de recomendar tanto a leitura sistemática de monografias exemplares, quanto de ensaios teóricos que ajudem a desenvolver a nossa percepção crítica dos quadros conceituais no interior dos quais são produzidas as respectivas etnografias. Mas, sem nunca esquecer que o rito final de passagem do antropólogo será sempre a pesquisa.



R.C.O em seu gabinete no Museu Nacional (RJ), 1968





tradução

Meyer Fortes

por Samuel Titan Júnior

