



iluminando a face escura da Lua

homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira

**Christina de Rezende Rubim
(Org.)**



**CULTURA
ACADÊMICA** 
Editora

Iluminando a face escura da lua

CHRISTINA DE REZENDE RUBIM
(ORG.)

Iluminando a face escura da lua

homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira



Marília
2012

CULTURA
ACADÊMICA 
Editora

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora:

Profa. Dra. Mariângela Spotti Lopes Fujita

Vice-Diretor:

Dr. Heraldo Lorena Guida

Copyright© 2012 Conselho Editorial

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Ana Maria Portich

Antonio Mendes da Costa Braga

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Marcelo Fernandes de Oliveira

Maria Rosângela de Oliveira

Mariângela Braga Norte

Neusa Maria Dal Ri

Rosane Michelli de Castro

Ficha catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação – Unesp - campus de Marília

I29 Iluminando a face escura da lua: homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira / Christina de Rezende Rubim (org.). – Marília : Oficina Universitária ; [São Paulo] : Cultura Acadêmica, 2011. 176p. + 1 DVD.

ISBN 978-85-7983-242-0

DOI: <https://doi.org/10.36311/2012.978-85-7983-242-0>

1. Antropologia. 2. Antropologia pré-histórica. 3. Etnologia. I. Rubim, Christina de Rezende.

CDD 301.2

Editora afiliada:



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora Unesp

*Ao nosso querido Mestre
Roberto Cardoso de Oliveira
(in memoriam)*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	
<i>Christina de Rezende Rubim</i>	9
SAUDAÇÕES AO MESTRE ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA	
<i>Christina de Rezende Rubim</i>	13
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: UM PROFESSOR EXEMPLAR	
<i>Cecília M. Vieira Helm</i>	29
ANTROPOLOGIA E CONFLITO	
<i>Paulo Santilli</i>	39
MEIO SÉCULO DE NOTAS E DIÁRIOS DE CAMPO: O OFÍCIO ETNOGRÁFICO E A ETNOLOGIA DE CARDOSO DE OLIVEIRA	
<i>Henry T. Barretto Filho</i>	51
UMA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA EM FINAIS DO SÉCULO XIX: OU UM DISCURSO SOBRE “A PRÉ-HISTÓRIA”	
<i>Lilia K. Moritz Schwarcz</i>	73
ROMANCE DE FORMAÇÃO: O CAMPO DA ANTROPOLOGIA EM SÃO PAULO, 1930-1950	
<i>Heloísa Pontes</i>	95
A FORMAÇÃO EM ANTROPOLOGIA HOJE NO BRASIL: REFLEXÕES À LUZ DOS ENSINAMENTOS DE ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA	
<i>Miriam Grossi</i>	109
REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE ÉTNICA E DIREITOS HUMANOS À LUZ DE ALGUNS TEXTOS DE ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA	
<i>Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer</i>	123
ANTROPOLOGIA VISUAL E O CAMPO DOS CONCEITOS	
<i>Cornelia Eckert</i>	137

NEM FOTÓGRAFO DE OCASIÃO, NEM FOTÓGRAFO AMADOR: INTERROGAÇÕES E COMENTÁRIOS DESDE O OLHAR FOTOGRÁFICO NA OBRA DE ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA	
<i>Ana Luiza Carvalho da Rocha</i>	147
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA E A ANTROPOLOGIA NO BRASIL	
<i>Ruben George Oliven</i>	163
SOBRE OS AUTORES	171

APRESENTAÇÃO

Christina de Rezende Rubim

A história deste livro daria outro livro com significados múltiplos, no entanto, vou me ater somente aos fatos mais importantes.

Roberto Cardoso de Oliveira, antes que um intelectual, foi o mestre de uma geração de antropólogos que com ele criaram as instituições de antropologia no Brasil e fizeram a disciplina existir no Brasil.

Suas contribuições intelectuais e pessoais são inúmeras, mas gostaríamos de ressaltar, neste primeiro momento, a escolha da problemática que o envolveu no início de sua carreira quando trabalhava com Darcy Ribeiro no Museu do Índio no Rio de Janeiro e que serviu de inspiração para intitular esta coletânea.

Recém formado em filosofia pela Universidade de São Paulo em 1955 e, como ele próprio disse em seu depoimento, com uma visão intelectualista e europeia dos índios, viu-se, no início de sua carreira quando foi convidado por Darcy Ribeiro para trabalhar com ele no então criado Museu do Índio, envolvido com as práticas indigenistas, os relatórios do Serviço de Proteção aos Índios, ao qual o museu estava ligado, e a sua pesquisa entre os Terena. Ou seja, com os índios de carne e osso.

O seu interesse começou a girar em torno da temática sobre o índio e o Brasil, da relação conflitiva entre índios e brancos no contexto do país nos anos 1950. Essa problemática, segundo o autor, que “iluminava a face escura da lua” permeou toda sua trajetória intelectual posterior e reverteu uma posição política, que considerava o índio como selvagem e, portanto, incapazes, fadado ao desaparecimento como no esquema evolucionista.

O compromisso com as políticas indigenistas e o destino das populações tribais brasileiras marcou definitivamente o que Cardoso de Oliveira¹ dizia ser a sua antropologia.

Tivemos o privilégio em Marília de permanecer juntos por uma semana. Professor e alunos se encontravam, comiam, contavam histórias e discutiam teorias pela manhã, à tarde e à noite. Foi uma experiência agradável, educativa e divertida aqueles dias de primavera de 2004.

Em julho de 2006 Roberto Cardoso de Oliveira veio a falecer em Brasília. A meu pedido ele estava preparando um prefácio para este livro que provavelmente não concluído.

Após a digitalização e transcrição dos vídeos feitos durante esse encontro de 2004, todo o material desapareceu em um acidente fatídico com uma aluna na BR-153 próximo a Marília.

Recomeçamos o trabalho de recolher novos vídeos para fazer novamente as transcrições e a digitalização dos textos aqui apresentados, o que durou mais dois anos.

Outros vários acontecimentos se passaram, inclusive o meu afastamento do Brasil em virtude do pós-doutorado que impossibilitou levar adiante esse projeto, mas que, no entanto, nunca deixou de estar incluído em meus planos.

Felizmente, podemos agora publicar este livro que contou com o esforço de antropólogos de várias instituições, colegas, ex-alunos e atuais alunos que estavam presentes naquele encontro e, inclusive com um documentário de 2007, intitulado Iluminando a face escura da lua, feito pelo Banco de

¹ Desde 1985 quando fui sua aluna, mas também durante a minha pesquisa de doutorado nos anos 1990, Roberto Cardoso de Oliveira insistiu comigo que gostaria de ser citado nas bibliografias como Cardoso de Oliveira, Roberto. Sigo sua orientação até hoje, mesmo sob os protestos das bibliotecárias, pois como antropóloga considero que são os autores que devem escolher como querem ser citados.

Imagens e Efeitos Visuais do Laboratório de Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, com direção de Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha. O referido documentário contém uma entrevista exclusiva com Roberto Cardoso de Oliveira, feita por um grupo de antropólogos, ávidos por entender um pouco como foi construída a história da antropologia no Brasil e um de seus personagens mais queridos e uma síntese do evento em sua homenagem.

Marília, fevereiro de 2012.

SAUDAÇÕES AO MESTRE ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

Christina de Rezende Rubim

Inicialmente gostaria de desejar boas vindas a todos os nossos convidados, aos alunos e demais participantes da IX Jornada de Ciências Sociais¹, que pela primeira vez está homenageando um antropólogo – Roberto Cardoso de Oliveira – e a antropologia no Brasil.

Vocês chegaram com a primavera, mas não trouxeram as chuvas que neste final de mês já deveriam ter se iniciado, abrandando um pouco o calor insuportável [...].

Apesar de seca, no entanto, a cidade de Marília² está florida e ruidosa, com os ipês roxos, amarelos e brancos colorindo a paisagem e as maritacas, que com suas algazarras, nos fazem acordar mais cedo.

Como a maioria de vocês, inclusive nossos alunos que vêm de várias outras cidades brasileiras, eu não sou de Marília, mas fui seduzida pelo seu cotidiano e me encanto em descobri-la nos textos de Lévi-Strauss (1986 [1955]) e Pierre Mombeig (1998 [1949]).

¹ Evento ocorrido em setembro de 2004 na Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp) e patrocinada pelo CNPq, CAPES, FAPESP e Fundunesp.

² Cidade do Centro-Oeste paulista, distante aproximadamente 450 km da capital do estado.

Os dois autores, franceses, estiveram no Brasil ministrando aulas na Universidade de São Paulo. Lévi-Strauss entre 1935 e 1937, Mombeig, cerca de dez anos depois. Os dois fizeram pesquisa no interior do país e se apaixonaram pelo que viram e viveram. Encontramos igualmente em seus relatos, as dificuldades em transitar pelas estradas do interior, as queixas pelo calor insuportável, pela escassez das fontes estatísticas e ao mesmo tempo pela velocidade em que os nomes dos municípios eram modificados por decretos públicos.

Pierre Mombeig se assusta ao descobrir que algumas de nossas cidades com setenta/oitenta anos são consideradas “velhas”³. Lévi-Strauss (1986, p. 91-92) reclama da “feiura” de São Paulo, “[...] que passou da barbárie à decadência sem conhecer a civilização [...], eternamente jovem, nunca todavia saudável.”. Os dois se assustam com as distâncias geográficas quando comparadas com a Europa.

Marília está presente no texto de ambos. Ao se referir a cidade, o antropólogo francês enfatiza a área “consagrada às distrações”, que de “...600 casas construídas tinha pelo menos 100 de passe, destinadas na maioria a essas francesinhas [...]” (p. 119). Como tantos outros municípios, é fruto da marcha para o oeste que seguiu a trajetória do café, cobrindo inicialmente as partes montanhosas do Rio de Janeiro no início do século XIX, avançou pelo vale do rio Paraíba do Sul, chegando a São Paulo na segunda metade do mesmo século e finalmente se embrenhando pelo interior do estado, acompanhando os rios e já no século XX, trazendo as ferrovias.

Inicialmente o município de Marília era território dos índios Kaingang, e aos poucos se transformou em fazendas de café. Foi criado em 1928 a partir de três núcleos populacionais: Alto Cafezal⁴, Marília⁵ e Vila Barbosa⁶, com uma forte presença de japoneses e italianos.

A cidade é cercada de Itambé, grotões e espigões, como nos ensina Mombeig (1998) e Lévi-Strauss (1986).

³ Como por exemplo, Ribeirão Preto que possui atualmente cerca de cento e quarenta anos e Marília que fará oitenta e cinco em 2012.

⁴ Que tinha como proprietário Bento de Abreu.

⁵ Que tinha como proprietário Antônio Pereira.

⁶ Que tinha como sede a construção que hoje abriga a cantina Mama Mía.

Aos poucos, a partir dos anos quarenta, o café vai cedendo lugar ao algodão e ao amendoim, o que favoreceu a industrialização local que a partir da década de setenta tomou impulso.

Hoje o município possui um parque industrial considerável. Denominada por seus habitantes como a capital nacional do alimento, temos aqui várias indústrias de biscoitos e confeitos, além da metalurgia. A TAM⁷ e o BRADESCO nasceram em Marília.

Como parte desse contexto sócio-econômico, em 1959 foi criada a Faculdade de Filosofia (FAFI) como instituto ligado a Universidade de São Paulo (USP) que em 1976 foi transformada em Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da recém criada Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), com vinte e três⁸ unidades acadêmicas distribuídas por todos os cantos do estado.

Atualmente, Marília pode também ser chamada de cidade universitária. Cerca de dez por cento dos duzentos mil habitantes são universitários distribuídos entre três universidades – Unesp, Unimar⁹ e Univen¹⁰ – e algumas faculdades¹¹ como, por exemplo, a Famema¹² e a Fajopa¹³.

A FFC, campus de Marília possui nove cursos de graduações¹⁴ e quatro de pós-graduação¹⁵. O curso de ciências sociais começou a funcionar em 1964, completando neste ano de 2004, seu quadragésimo aniversário. Em 1999 iniciamos o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Mestrado, sendo que está em processo o projeto de Doutorado¹⁶.

⁷ Inicialmente Transportes Aéreos de Marília e hoje Transportes Aéreos do Mercosul.

⁸ Que conta com os seguintes campi: São Paulo (capital), Araraquara, Marília, Presidente Prudente, Assis, São José do Rio Preto, Ilha Solteira, Franca, Araçatuba, Dracena, Rosana, Tupã, Jaboticabal, Bauru, Ourinhos, Botucatu, Rio Claro, Sorocaba, Itapeva, Registro, São José dos Campos, Guaratinguetá e São Vicente.

⁹ Universidade de Marília.

¹⁰ Universidade Eurípedes de Marília.

¹¹ Atualmente contamos também com a Faculdade de Agronomia e Engenharia Florestal de Garça (FAEF) e logo será implantada também a Faculdade de Tecnologia de São Paulo (FATEC).

¹² Faculdade de Medicina de Marília.

¹³ Faculdade João Paulo Segundo.

¹⁴ Ciências Sociais, Filosofia, Pedagogia, Biblioteconomia, Relações Internacionais, Arquivologia, Fonoaudiologia, Fisioterapia e Terapia Ocupacional.

¹⁵ Ciências Sociais, Filosofia, Pedagogia e Ciências da Informação.

¹⁶ O Doutorado foi aprovado pela CAPES em 2006, quando selecionamos a primeira turma.

As Jornadas, realizadas a cada dois anos pela Unesp/FFC, campus de Marília, iniciou-se em 1986, inspiradas em eventos similares, promovidos por centros de estudos e universidades européias e norte-americanas, em que a obra de um autor é analisada e serve de ponto de partida para a discussão atual dos temas por elas tratados.

As Jornadas de Estudos de Ciências Sociais têm tido como característica principal privilegiar o estudo da obra de autores brasileiros, contando muitas vezes com sua presença e contribuição ao ciclo de debates, palestras e mesas-redondas. Esses eventos possuem como mérito maior o fato de constituírem um espaço de reflexão crítica, não apenas das contribuições dos autores estudados, mas também de atualização das discussões por eles propostas no plano do debate acadêmico, cultural e político do país. Foram homenageados pelas Jornadas, os professores Florestan Fernandes (1986), Caio Prado Jr. (1988), Antônio Cândido (1990), Octávio Ianni (1992), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1994), Leandro Konder (1998), Gilberto Freyre (2000) e Nelson Werneck Sodré (2002).

Quando cheguei a Marília e na UNESP, há seis anos, fiquei um pouco preocupada com a situação adversa da antropologia na instituição. Somos muito poucos antropólogos quando comparados com outras áreas das ciências humanas, e espalhados por várias unidades. Essa situação, no entanto, está se transformando, felizmente. Nas últimas jornadas tivemos em média cento e sessenta inscrições. A IX Jornada alcançou duzentos e cinquenta inscritos.

Pela primeira vez, o evento tem como objetivo dialogar com a obra de um antropólogo. O professor Roberto Cardoso de Oliveira, autor fundamental na construção institucional da antropologia brasileira, é responsável pela formação¹⁷ de várias gerações de antropólogos atuantes hoje em todos os cantos do Brasil e exterior. Discutir a obra de Cardoso de Oliveira é também repensar criticamente a história da disciplina entre nós, abordando os aspectos fundamentais do seu pensamento, de sua trajetória acadêmica, influências e polêmicas ao qual o autor não ficou isento.

¹⁷ A obra de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a antropologia justificaria um trabalho dedicado exclusivamente a estas publicações. Durante sua vida fez pesquisas no campo antropológico. Em determinado momento, como ele próprio diz, passou a pensá-la: “[...] praticamente não faço mais pesquisa antropológica, não exercito integralmente minha disciplina, mas nem por isso deixei de refletir sobre ela, sobre sua história e sua epistemologia, seja escrevendo, seja lecionando na Unicamp e, episodicamente, falando em outras instituições de ensino e pesquisa.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1992, p. 45-46).

Roberto Cardoso de Oliveira é uma das figuras brasileiras mais significativas no período dos anos 1960 aos 1990, período que foi marcado pelos programas de pós-graduações. O professor criou dois Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), o do Museu Nacional (1960-1972) e o da UnB (1972-1984) e participou da criação do Doutorado em Ciências Sociais na Unicamp (1985-1994). Esteve também presente na vida de nossa associação profissional, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA)¹⁸ e em diferentes fóruns de discussões e avaliação da disciplina no país. É uma figura recorrente nas dissertações e teses de diferentes instituições, influenciando temáticas, escolhas de temáticas e orientações teóricas. Além disso, é um dos poucos autores brasileiros que trata da antropologia como tradição.

Cardoso de Oliveira tem se esforçado também para estabelecer maior intercâmbio entre os antropólogos latino-americanos e, nesse sentido, é um dos fundadores da Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) sendo o seu presidente na gestão 1993 a 1997.

Roberto Cardoso de Oliveira graduou-se em filosofia em fins de 1953 pela USP, foi influenciado especialmente pelos estudos de lógica e epistemologia de seus mestres Gilles-Gaston Granger, Martial Gueroult e Roger Bastide. Com este último leu os clássicos da sociologia francesa, principalmente da *École Française de Sociologie*, e com Florestan Fernandes teve os seus primeiros contatos com a antropologia e o método funcionalista aplicado nessa área de conhecimento. O autor tinha especial interesse em estudar a epistemologia das ciências sociais, sua natureza e seus limites, comparando-as entre si, no que foi também influenciado pelo trabalho de Jean Piaget na Psicologia (CORRÊA, 1991, p. 337).

[...] after all these years, in the course of which I have completed studies of two indigenous groups [...] it seems that now I am gradually returning to my original interest in epistemology, that is, the nature and limits of knowledge in at least one of the human sciences, anthropology.

A influência do racionalismo francês, através de seus mestres, acompanhou Roberto Cardoso de Oliveira em sua produção intelectual posterior. Foi com essa formação básica, que o autor começou a fazer antropologia e ler os antropólogos ingleses e norte-americanos na década de 1950.

Strictly speaking, the French writers have always attracted me because of philosophical context of their works - as though they were always

¹⁸ Foi seu presidente na gestão 1984-1986.

struggling to maintain a domain proper to anthropology in the face of the constant threat of philosophy.

Ao deixar o Museu do Índio em 1958, Roberto Cardoso de Oliveira foi convidado por Castro Faria para ingressar no Museu Nacional¹⁹. Tomou a iniciativa de dar continuidade à proposta de formação de quadros para a antropologia iniciada por Darcy Ribeiro no Museu do Índio e organizou os cursos de especialização²⁰, pós-graduação *lato sensu*, na área de antropologia social. Transformou-se no primeiro pesquisador de uma nova carreira universitária criada naquela época pelo governo federal em 1958²¹. Sentia falta no Rio de Janeiro de um sistema de trabalho de dedicação exclusiva ao ensino e pesquisa – considerado como padrão acadêmico por excelência – e que já existia em São Paulo. Graças à autonomia que lhe foi concedida na montagem desses cursos no Museu Nacional, o professor (CARDOSO DE OLIVEIRA, entrevista, 1996)²² foi bem sucedido em seus planos.

Os cursos de especialização²³ começaram a funcionar no ano de 1960 e os seus primeiros alunos foram: Alcida Rita Ramos²⁴, Roberto Da Matta²⁵, Roque de Barros Laraia²⁶, Edison Diniz²⁷, Hortência Caminha e

¹⁹ No ano seguinte, o Museu Nacional foi incorporado a Universidade Federal do Rio de Janeiro. Segundo Otávio Velho (1992) a incorporação do Museu Nacional a UFRJ não significou a sua integração à instituição, o que de certa forma, vigora até os dias atuais: “No que diz respeito à UFRJ, devo confessar certa estranheza. Que em parte deve ser reflexo da posição do próprio Museu em relação a ela: muito mais antigo, só incorporado em 1960 e nunca plenamente integrado.” (O. VELHO, 1992, p. 52). A ideia da incorporação do Museu Nacional à Universidade do Brasil – que era a instituição do ensino superior no Rio de Janeiro naquela época – como um de seus institutos faz parte do projeto de criação da universidade carioca em 1937 (SCHWARTZMAN et al., 1984, p. 229).

²⁰ Os cursos de especialização exigiam a conclusão da graduação.

²¹ Ver Schwartzman, 1979.

²² Todas as entrevistas foram feitas por mim e estão publicadas na Tese de Doutorado (RUBIM, 1996).

²³ Castro Faria (1993, p. 23) afirma que esses cursos eram de Antropologia Cultural Segundo Júlio César Melatti (1984, p. 17), o primeiro curso de 1960 foi de Teoria e Pesquisa em Antropologia Social e os dois subsequentes foram chamados Cursos de Especialização em Antropologia Cultural. Roberto Cardoso de Oliveira concorda com Melatti e explica o motivo pelo qual os dois últimos passaram a contar com o qualificativo de cultural: foi a participação de Luiz de Castro Faria, enquanto que o primeiro foi ministrado exclusivamente por Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (IFCH, Unicamp) Comunicação pessoal, 1996). Para Laraia (1992, p. 19) eram cursos de Antropologia Social.

²⁴ Que tinha se graduado em história pela UFF.

²⁵ Graduado em geografia também pela UFF.

²⁶ Que fez o seu bacharelado em história na UFMG e a licenciatura na UFF, na mesma turma de Da Matta.

²⁷ Que segundo Roberto Da Matta (depoimento ao Projeto História da Antropologia no Brasil em 06 de agosto de 1991, Unicamp) foi o primeiro colocado no exame de admissão. Cardoso de Oliveira discorda afirmando que o primeiro colocado foi Roque de Barros Laraia (LARAIA, entrevista, 1996).

Onidia Bevenuto²⁸ sendo esta última, a única a não permanecer na profissão. Os três primeiros colocados – Laraia, Da Matta e Alcida Ramos – foram contratados²⁹ como bolsistas³⁰ do Instituto de Ciências Sociais³¹ da UFRJ³² com vínculos com o Museu Nacional.

Entre esses cursos de especialização e o início do mestrado no Museu Nacional em 1968, Roberto Cardoso de Oliveira, doutorou-se na USP com a orientação de Florestam Fernandes em 1968 e coordenou dois projetos: Estudos de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil e Estudo Comparativo da Organização Social dos Índios do Brasil mantendo-se ligado ao ensino e à pesquisa ao mesmo tempo em que planejava a criação de uma futura pós-graduação *strictu sensu* em antropologia social no Museu Nacional.

[...] a partir da minha própria trajetória tal como apresentada, é possível sugerir, polemicamente, que isso efetivamente se deu às custas de um contágio, uma espécie de colonização invisível por parte da Sociologia. Até por efeito de migração. Invisível porque se processando na medida mesmo que a Sociologia se esvaziava como potência disciplinar. Quase como se diante de uma invasão (talvez mais por parte da Ciência Política que dos militares) tivesse havido uma transferência. Nós, em boa medida, passamos a ser os verdadeiros sociólogos - mais sutis, criativos, imaginativos. E apesar (ou por causa) de uma forte e diferenciadora identidade de antropólogos, disso nos orgulhámos, dividindo o campo “moderno” das ciências sociais com a Ciência Política. (O. VELHO, 1992, p. 62-63).

²⁸ Sobre esta turma, ver o texto comemorativo feito por Alcida Rita Ramos em homenagem ao prof. Roque de Barros Laraia (1994, p. 15-22) que conta, inclusive, com uma foto histórica da autora ao lado de Laraia e Da Matta no Museu Nacional.

²⁹ Alcida Rita Ramos, por ser cidadã portuguesa, teve dificuldades nesta contratação. Mais tarde a autora se beneficiou de uma bolsa de estudos em Wisconsin, EUA, conseguida por Castro Faria, que por não ter a quem indicar, pediu a Roberto Cardoso de Oliveira que o fizesse em seu lugar. A bolsa, que inicialmente era para a área de arqueologia, logo foi transferida para a antropologia social, interesse maior de Alcida Rita Ramos (CARDOSO DE OLIVEIRA, entrevista, 1996).

³⁰ Bolsistas do CNPq segundo o depoimento de Da Matta.

³¹ O recém criado Instituto de Ciências Sociais (ICS) da UFRJ congregava a Faculdade Nacional de Filosofia e a Faculdade Nacional de Direito. O ICS teve como um de seus principais objetivos naquela época, apoiar financeiramente e através da concessão de bolsas de estudo, cursos de pós-graduação nestas duas áreas. A idéia de criação de um Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Brasil foi encaminhado como anteprojeto em 1938, por Arthur Ramos ao ministério público: “Era baseado principalmente, segundo ele, no Institute of Human Relations de Yale, no Institute for Research in Social Sciences da Universidade da Carolina do Norte e na Divisão de Ciências Sociais da Universidade de Chicago...” (SCHWARTZMAN et al., 1984, p. 223).

³² Para Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (IFCH, Unicamp) Comunicação pessoal, 1996), a universidade ainda tinha a denominação de Universidade do Brasil. No entanto, preferi manter a denominação de UFRJ, pois de acordo com Schwartzman (1984) foi a partir do final da década de cinquenta que a instituição passou a denominar-se como tal.

A formação filosófica de Roberto Cardoso de Oliveira dentro da tradição francesa uspiana aliada ao seu interesse pela epistemologia das ciências sociais foi decisiva na definição da antropologia feita no Brasil enquanto ciência caracteristicamente social nessa época³³. Somado a um mercado editorial incipiente – poucas eram as traduções especializadas no campo da antropologia³⁴ – essa trajetória estimulou o caminho interdisciplinar na formação dos antropólogos, haja vista o exemplo dos primeiros grupos de professores que ministraram cursos no Museu Nacional. Eram sociólogos como Neuma Aguiar ou Jorge Graciarima, e na sua organização havia uma intenção mais ampla de se fazer uma antropologia muito próxima da sociologia, o que também mais tarde influenciou na estruturação do mestrado que, segundo Otávio Velho, tinha uma roupagem sociológica (O. VELHO, 1992, p. 43). Discorrendo sobre o modo como se integrou ao Museu Nacional após a sua graduação na PUC-RJ, o autor afirma que:

Ser parte da tribo significava nesse momento, inclusive, uma posição na divisão de trabalho, tal como RCO era mestre em idealizar. Anteriormente à minha chegada, ele desenvolvera a sua noção de ‘fricção interétnica’; o que levava necessariamente a uma atenção às ‘frentes de expansão’ da sociedade brasileira, naquele momento subordinada à noção de ‘colonialismo interno’. E eu, bacharel em Sociologia, fui escalado para pegar essa ponta do contato, em região onde o grupo já trabalhava (não só Laraia, mas também Da Matta e Melatti). E essa entrada na Antropologia por via da Sociologia, como se verá, marcaria boa parte da minha trajetória. Nesse contexto, produzido imediatamente após a volta por estímulo de RCO, o que mais me chama

³³ Claude Lévi-Strauss demonstra também que essa definição aconteceu em outras partes do mundo: “A antropologia é uma ciência demasiado jovem para que seu ensino não reflita as circunstâncias locais e históricas que estão na origem de cada desenvolvimento particular. Assim tal universidade reúne a antropologia cultural e a linguística em um mesmo departamento, porque os estudos linguísticos nela tomaram, muito cedo, um caráter antropológico, enquanto uma outra procederá a um agrupamento diferente, mas por razões da mesma ordem.” (1991 [1954], p. 387 e seguintes).

³⁴ A maioria dos textos utilizados eram em língua francesa, pois o seu conhecimento era considerado praticamente como uma obrigação dos alunos pela sua facilidade de pertencimento à cultura latina (CARDOSO DE OLIVEIRA, entrevista). Em francês tinha-se autores como M. Boule e Deniker (CASTRO FARIA, 1993, p. 15) e as traduções de Primitive Society de Robert Lowie e alguns textos de Bronislaw Malinowski. O espanhol, também muito utilizado, era a língua preferida pelos estudantes por ser mais próxima ainda ao português (CASTRO FARIA, 1993, pp. 15 e seguintes). Contava com obras como A. L. Kroeber publicada em 1945 pela Fondo de Cultura Economica, El Hombre y la Cultura de Ruth Benedict e Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural, tradução livre de The Mind of Primitive Man de Franz Boas. Em nossa própria língua dispunha-se somente de O homem: uma introdução a antropologia de Ralph Linton. Em relação às publicações de estrangeiros sobre o país, publicadas no Brasil no período de 1930 a 1988, ver Heloisa Pontes (1995) e sobre editores/editoras ver também Pontes (1989).

a atenção (afora o fato de conter um embrião da dissertação de mestrado) é como nele já está presente uma tensão que acompanharia de uma forma ou de outra a minha trajetória: entre os estudos localizados e as intenções generalizantes (O. VELHO, 1992, p. 10).

Muitos dos alunos dessa primeira turma, inclusive, foram atraídos pela pós-graduação *stricto sensu* em antropologia social por falta de alternativas no campo da sociologia na época, quando a disciplina passava por momentos de refluxos devido ao golpe militar de 1964³⁵. Afirmção reiterada por Roque de Barros Laraia em relação ao grupo de alunos que compôs a primeira turma³⁶ de mestrado do Museu Nacional:

Alguns desses eram inicialmente motivados para a Sociologia, mas buscaram a Antropologia pela então impossibilidade de cursar, no Rio de Janeiro, um programa de pós-graduação naquela disciplina. Todos eles foram, no decorrer do curso de mestrado, convertido à Antropologia, com uma única exceção.³⁷ (LARAIA, 1991, p. 22-23).

Laraia reforça ainda a ideia quando diz que a especialização no início dos anos 1960 no Museu Nacional era acusada pelos cientistas sociais de ser um curso sociologizante porque se utilizava de uma bibliografia plural como, por exemplo, *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica* de Florestan Fernandes (1959) e *The Structure of Society* de Marion Levi Jr. (1952):

A acusação mais frequente era que se tratava de um curso de Sociologia. Nada mais falso. Os temas tradicionais da Antropologia ocupavam a maior parte do tempo dos alunos. (LARAIA 1991, p. 19-20).

A impressão de uma sociologização da antropologia, isto é, da definição do campo da disciplina como antropologia social na criação do PPGAS/Museu Nacional está refletida também no Parecer credenciador do programa:

³⁵ Ver Otávio Velho (1992).

³⁶ É interessante notar que parte dos mestres formados pela primeira turma em antropologia social do Museu Nacional são professores do IFCS/UFRJ. Estamos nos referindo a Neide Esterici, Maria Rosilene Barbosa Alvin, Elizabeth Mercadante, Alice Rangel e Paulo Marcos Amorin.

³⁷ Possivelmente a exceção a que se refere Laraia é o de Lúcia Ramos Câmara que faleceu antes de completar o curso. No entanto, também Alice Rangel não concluiu o curso pois optou por fazer o mestrado em sociologia na Universidade de Londres (1970-1971). Mais tarde, Alice Rangel doutorou-se em sociologia pela USP (1974-1980) e atualmente compõe o corpo docente do IFCS/UFRJ.

Quanto à organização e regime didático-científico, entendo que as normas do curso satisfazem plenamente as exigências do artigo 13 do Parecer 77/69. A restrição da área de concentração a um único campo (Antropologia Social) e a existência de apenas dois domínios conexos (Etnologia e Sociologia) representa uma limitação ao mínimo exigido e prejudica a liberdade de escolha dos alunos mas, por outro lado, é compensada pela possibilidade de integração dos programas. Ganha-se assim em profundidade o que se perde em extensão [...]. (Parecer para o Credenciamento do PPGAS/Museu Nacional feito pela professora Eunice Ribeiro DURHAM, CEF 1968/73, p. 7).

O depoimento de Roberto Cardoso de Oliveira (entrevista, 1996) sobre esse momento de definição da disciplina – que marcou definitivamente o pensar/fazer antropológico entre nós –, foi revelador de uma tradição iniciada com a criação da USP, a vinda da Missão Francesa ao Brasil e a formação de um pensamento social brasileiro. É perceptível a iniciação de uma linhagem³⁸ nas ciências sociais onde a figura de Florestan Fernandes é fundamental e axiomática:

[...] porque em primeiro lugar, nos anos cinqüenta eu identificava mais o meu trabalho com a tradição inglesa combinada com a tradição francesa, que com exceção de grandes nomes como Marcel Mauss, Dumont e o próprio Lévi-Strauss não tinham tanta visibilidade como passaram a ter depois, sobretudo Lévi-Strauss. Mas no começo dos anos cinqüenta, inclusive, a gente entendia fazer Antropologia particularmente através da obra de Radcliffe-Brown, que você sabe que foi o grande teórico, certamente não foi o maior antropólogo, inclusive não produziu as grandes monografias, mérito que se devia muito mais a Malinowski. Mas Radcliffe-Brown foi aquele que tentou propor um esquema conceitual grandemente integrado, tributário da tradição francesa durkheimiana que Lévi-Strauss aplicava aos estudos das sociedades tribais e, portanto, definia a Antropologia como a disciplina que estudava as sociedades tribais. Interessante definir uma disciplina com um objeto concreto, o que

³⁸ Conforme Mariza Peirano (1992, p. 38): “[...] o fato talvez marcante seja que a transmissão de conhecimento e a formação de novos especialistas através dos processos pelos quais se deu o refinamento de conceitos (mas mantiveram-se os problemas) favorece uma prática na qual os autores nunca são propriamente ultrapassados: nomes conhecidos que um dia foram criticados e combatidos, frequentemente são incorporados nas gerações seguintes porque, relidos, revelam riquezas desconhecidas. Este mecanismo marca a disciplina e talvez se explique pela incorporação de autores como num culto a ancestrais: embora raramente se encontre hoje um especialista que se auto-defina como um estruturalista *stricto sensu*, também dificilmente um antropólogo deixa de incluir vários dos princípios do estruturalismo na sua prática disciplinar. O mesmo talvez possa ser dito a respeito de todos os ‘fundadores de linhagens’, num mecanismo que não respeita fronteiras: aqui no Brasil, Darcy Ribeiro incorporou Herbert Baldus, que foi incorporado, junto com Florestan Fernandes, por Roberto Cardoso de Oliveira, e assim sucessivamente. (O reconhecimento das filiações locais é, contudo, muito menos explicitado do que no caso das vinculações estrangeiras).” É também o que a antropóloga mexicana Teresa Rojas Rabiela (Comunicação a XX Reunião da ABA em Salvador, Bahia, abril de 1996) do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) denomina família.

hoje é difícil de você pensar. Mas, na época, isto era irrelevante porque mostrava que a antropologia concentrava a investigação sobretudo nas relações sociais, na sociabilidade das populações e com ênfase em algo que era muito mais, no ver da antropologia inglesa, concreto do que a cultura. Então, no fundo, toda a geração de Radcliffe-Brown era uma geração que se comportava mais como sociólogos aplicados às sociedades tribais. Em minha formação, eu tinha muito mais identidade com a sociologia porque comecei mexendo com antropologia através da experiência de Florestan Fernandes, um sociólogo que na sua formação, tanto no que diz respeito ao mestrado como ao doutorado, escreveu duas teses sobre os Tupinambá, e com influência muito grande de Radcliffe-Brown. Se não me engano, foi professor de Florestan na Escola Livre de Sociologia e Política, e tinha por isto a antropologia Social de influência britânica com uma massa de monografias incomparavelmente superior em quantidade e qualidade do que a antropologia que se fazia nos Estados Unidos. Mas, para responder a sua pergunta, naturalmente pela minha formação, privilegiava nos meus estudos as relações sociais, e na minha tese principal de doutorado escrevi sobre os Terena, sobre organização e tribalismo, *A Integração dos Terena Numa Sociedade de Classes*. Tipo de sabor ‘florestânico’ como você pode ver, pois ele estava estudando na época a integração do negro na sociedade de classe e foi o orientador da tese. Então, eu e Florestan tínhamos uma identidade muito grande de como conceber a antropologia. E eu, como seu aluno, esta coisa naturalmente se encaixou e quando passei a trabalhar com populações indígenas vivas, com as quais Florestan nunca trabalhou, restrito aos Tupinambá, naturalmente eu via a situação dos índios através das relações sociais. Quando depois escrevo *O Índio no Mundo dos Brancos*, estou privilegiando também as relações sociais, com a noção de fricção interétnica. O meu trabalho acadêmico era a base sobre a qual eu assentava o meu ensino, o ensino que eu dava a meus jovens estudantes, sobretudo o impulso como esse que era a tentativa de articular intimamente o ensino e a pesquisa, uma coisa nova na época, pelo menos nas universidades. (CARDOSO DE OLIVEIRA, entrevista, 1996).

Nos anos seguintes outras turmas se sucederam com apoio de bolsas de estudos do Instituto de Ciências Sociais da UFRJ e do Centro Latino-Americano de Pesquisa em Ciências Sociais. A turma de 1961 contava com Júlio Cesar Melatti³⁹, Marcos Magalhães Rubinger⁴⁰ e Maria Andrea Rios

³⁹ Hoje professor na UnB.

⁴⁰ Que faleceu precocemente.

Loyola⁴¹. A turma de 1962: Cecília Maria Vieira Helm⁴², Silvio Coelho dos Santos⁴³ e Maria Stella Amorim⁴⁴.

O PPGAS⁴⁵ do Museu Nacional foi criado no segundo semestre de 1968 com o mestrado⁴⁶ e financiamento da Fundação Ford.

Nesse primeiro momento, praticamente os únicos antropólogos que já trabalhavam na instituição eram os professores Cardoso de Oliveira e Castro Faria. Posteriormente, Moacir Palmeira⁴⁷, Francisca Isabel Vieira Keller⁴⁸, Neuma Aguiar e Roger Walker foram contratados por Cardoso de Oliveira com verba da Fundação Ford em 1968 e ainda David Maybury-Lewis⁴⁹ de Harvard que desde a primeira turma colaborou como professor visitante.

No início dos anos 1970, o PPGAS se ausentou do Museu Nacional e passou a ocupar parte das instalações do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais continuando como seu coordenador e chefe da Divisão de Antropologia do Museu Nacional Cardoso de Oliveira. No Centro, juntaram-se ao PPGAS os professores Jorge Graciaréma e Pierre Bombart .

⁴¹ Mais tarde participou da primeira turma de mestrado em antropologia social do Museu Nacional. Trabalha atualmente no Instituto de Medicina Social da UERJ e foi presidente da CAPES nos anos 1990. Não concluiu o PPGAS, terminando sua pós-graduação na França com Alain Tourraine (CARDOSO DE OLIVEIRA, entrevista, 1996)

⁴² Que tinha sido aluna na UFPR do Prof. José Loureiro Fernandes, um dos participantes da Primeira Reunião de Antropologia (1953) e um dos fundadores da ABA em 1953. O professor José Loureiro faleceu no final dos anos setenta. Atualmente, Helm é professora titular aposentada pela UFPR.

⁴³ Um dos responsáveis, no final dos anos setenta, pela criação do mestrado em antropologia social na UFSC, um dos nove centros de formação de antropólogos atualmente no Brasil. Presidente da ABA de 1992 a 1994, atualmente professor aposentado da UFSC.

⁴⁴ Maria Stella Farias de Amorim fez parte do grupo de dez alunos que iniciaram o mestrado em agosto de 1969 sem, no entanto, ter defendido a sua dissertação. Segundo Gilberto Velho (1980) foi a professora que o convidou a fazer parte do corpo docente do IFCS/UF RJ. Atualmente é professora titular aposentada pela UFRJ.

⁴⁵ Aprovado pelo Conselho Universitário da UFRJ em 31 de outubro de 1968. O credenciamento do mestrado foi obtido pelo CFE em janeiro de 1977 pelo Parecer Nº 3.788/76 do Processo MEC Nº 2.012/69. Este credenciamento foi renovado em 1980, 1985 e 1990, isto é, de cinco em cinco anos. A partir de 1995, existe um novo regulamento que diz que os cursos que possuem conceito “A” não precisam se recredenciar.

⁴⁶ Experiência que veio substituir o antigo sistema de estágios vigentes até então no Museu Nacional, que tinham como objetivo formar pesquisadores em antropologia. Alguns dos estagiários, como por exemplo Otávio Velho, se transformaram em alunos do mestrado.

⁴⁷ Que se doutorou na França.

⁴⁸ Mais tarde, Francisca Isabel Vieira Keller. A professora Francisca ou Chiquita, como era carinhosamente chamada, hoje já falecida, empresta o seu nome à Biblioteca do PPGAS. Obteve seu doutorado na USP com a tese A absorção do japonês em Marília (1967), orientada por Florestan Fernandes.

⁴⁹ Maybury-Lewis fez o seu mestrado na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, sendo orientado por Herbert Baldus. Seu doutorado foi obtido em Oxford, orientado por Rodney Nedham.

Faziam parte do corpo docente⁵⁰, já nessa fase, além de Cardoso de Oliveira e Castro Faria, Roque de Barros Laraia⁵¹, Júlio César Melatti⁵², Roberto Da Matta⁵³ e Yonne de Freitas Leite⁵⁴. Como professores visitantes Shelton Davis, Richard Adams, Anthony Leeds, David Maybury-Lewis e Henry Selby. Os dois últimos da área de sociologia.

Por desentendimentos com a direção do Museu Nacional, e a convite de Roque de Barros Laraia, Roberto Cardoso de Oliveira⁵⁵ (entrevista, 1996) seguiu no primeiro semestre de 1972 para Brasília após estágio de um ano nos Estados Unidos, na Universidade de Harvard.

Sabendo do descontentamento por parte de Cardoso de Oliveira em continuar no Museu nacional, Roque de Barros Laraia entrevistou junto ao então reitor da UnB, Amadeu Cury, no sentido de convidá-lo a se transferir para Brasília junto com sua equipe do Museu Nacional.

Como Roberto Cardoso de Oliveira já tinha recebido um convite anterior para o pós-doutoramento em Harvard, preferiu seguir para os Estados Unidos e pensar um pouco mais no assunto. Em Cambridge foi procurado por João Paulo Magalhães⁵⁶ que também o convidou a integrar o corpo docente de uma jovem universidade no interior paulista: a Unicamp.

O regresso de Roberto Da Matta de seu doutorado em Harvard deixou Roberto Cardoso de Oliveira mais tranquilo, segundo suas palavras, quanto ao futuro do PPGAS/Museu Nacional, podendo assim escolher entre as duas opções que se apresentavam ao seu futuro profissional.

⁵⁰ “Julgando a qualificação dos professôres pelo conhecimento de sua produção intelectual e não pela documentação, pode-se seguramente afirmar que, no campo da Antropologia Social, não há, no Brasil, nenhuma outra instituição que conte com pessoal de tão alta categoria. A presença de treze doutores num mesmo curso é algo dificilmente alcançável mesmo em Universidades estrangeiras.” (Parecer para o credenciamento do PPGAS/Museu Nacional feito pela professora Eunice Ribeiro DURHAM, CEF 1968/73, p. 4).

⁵¹ Que permaneceu como professor no Museu Nacional somente por um semestre, transferindo-se para Brasília em 1969.

⁵² Que também se transferiu para a UnB junto com Roque de Barros Laraia.

⁵³ Que se encontrava nos Estados Unidos completando o seu doutorado em Harvard.

⁵⁴ Yonne de Freitas Leite é bacharel e licenciada em Letras Neolatinas pela FNFfi (1957). No ano seguinte ingressou como auxiliar de ensino (sem remuneração) na Cadeira de Língua e Literatura Espanhola na FNFfi. Em 1959 tornou-se estagiária do Museu Nacional e em 1960 foi contratada como naturalista da instituição. Em 1969 passou a professora assistente do PPGAS/Museu Nacional. Obteve seu Ph.D. pela Universidade do Texas, Austin, com a tese *Portuguese, stress and related rules* (1974). Atualmente a professora Yonne Leite está aposentada e foi presidente da ABA na gestão 1998-2000.

⁵⁵ Coordenador do PPGAS de agosto de 1968 à dezembro de 1970.

⁵⁶ Economista do Instituto de Ciências Humanas da Unicamp que naquela época congregava também a economia e a linguística, além da filosofia, história e ciências sociais.

Em sua volta ao Brasil no início de 1972, Cardoso de Oliveira escolheu ir para Brasília onde tudo relativo à pós-graduação precisava ser feito, diz ele⁵⁷, enquanto que na Unicamp iria simplesmente somar seus esforços aos demais professores do mestrado em antropologia social criado um ano antes. Além disso, o professor sentia-se em família com a equipe de antropólogos de Brasília, seus antigos colaboradores no Museu Nacional, com a qual não tinha perdido contato em função do Convênio firmado em 1969 entre a Divisão de Antropologia do Museu Nacional⁵⁸ e o Instituto de Ciências Humanas⁵⁹ da UnB chefiado por Roque Laraia⁶⁰. Vários professores do PPGAS/Museu Nacional não quiseram acompanhá-lo, segundo Cardoso de Oliveira, em função do apego a cidade do Rio de Janeiro, mas outros aceitaram seu convite, como Alcida Rita Ramos e Ken Ian Taylor.

Foi na UnB que foi criado o Anuário Antropológico⁶¹ em 1977, tornando-se uma das publicações mais respeitadas no Brasil e no exterior e pela Série Antropologia já quase em seu número duzentos. Ambas as publicações foram iniciativa de Roberto Cardoso de Oliveira.

O nosso homenageado chegou a Unicamp em 1985 quando ajudou na implantação do Doutorado em Ciências Sociais. Foi nesse ano que encontrei pela primeira vez o professor Roberto Cardoso de Oliveira. Fui sua aluna em um curso na pós-graduação, que ministrava juntamente com Luiz Eduardo Soares e Hugo Lovisoló.

Em 1996, com Octávio Ianni, Otávio Velho, Roque de Barros Laraia e Mariza Corrêa – minha orientadora – compôs a banca de doutoramento na qual era eu candidata. Uma situação inusitada onde meus arguidores eram

⁵⁷ Entrevista de Roberto Cardoso de Oliveira ao professor Klaas Woortmann (1993).

⁵⁸ Da qual Roberto Cardoso de Oliveira era diretor.

⁵⁹ O Instituto de Ciências Humanas incluía também os Departamentos de Administração, Departamento de Economia, Departamento de Geografia, Departamento de História e Departamento de Comunicação Social. Em 1986 foi criado o Departamento de Antropologia (DAN), o Departamento de Sociologia (DS) e o Departamento de Serviço Social (DSS), extinguindo-se o antigo Departamento de Ciências Sociais (CIS). Além de Roque de Barros Laraia, que foi Diretor do Instituto por seis anos, Roberto Cardoso de Oliveira também esteve em sua direção no período de oito anos (1976-1984), transformando-se numa das figuras centrais na construção da pós-graduação em antropologia social em Brasília.

⁶⁰ Em meados de 1976, Laraia decidiu deixar a direção do Instituto de Ciências Humanas e fazer uma viagem de atualização teórica a uma universidade inglesa, onde permaneceu por todo o ano subsequente (Laraia, entrevista).

⁶¹ O Anuário Antropológico conseguiu uma dimensão tamanha ao ponto de alguns professores afirmarem que é basicamente através de seus artigos, que a antropologia de Brasília aparece no cenário antropológico nacional (Ramos, entrevista).

também meus sujeitos de pesquisa, e quase todos, segundo Cardoso de Oliveira, sexagenários e precisando de um *coffe break* nas quase oito horas de defesa.

Roberto Cardoso de Oliveira foi Professor Emérito do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Doutor *Honoris Causa* da UFRJ, Colaborador Emérito do Museu Paraense Emílio Goeldi, professor da UnB e Membro da Academia Brasileira de Ciência, além de ter recebido também vários prêmios internacionais e ter presidido a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) entre 1984-86.⁶²

REFERÊNCIAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Depoimento*: rememorando um Programa. Comunicações do PPGAS, Rio de Janeiro, nº 2, p. 45-56, nov. 1992.
- CASTRO FARIA, Luiz de. A antropologia no Brasil: depoimento sem compromisso de um militante em recesso. In: *Anuário Antropológico 82*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 228-250, 1984.
- CORRÊA, Mariza. An interview with Roberto Cardoso de Oliveira. In: *Current Anthropology*, v. 32, nº 3, p. 335-343, jun. 1991.
- FARIA, Luis de Castro. A antropologia no Brasil: depoimento sem compromisso de um militante em recesso In: _____. *Antropologia: espetáculo e excelência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Tempo Brasileiro, p. 1-25, 1993.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: EDUSP/Pioneira Editora, 1970 [1951].
- _____. *A revolução burguesa no Brasil*: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- _____. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975b.
- LARAIA, Roque de Barros. O ensino de ciências sociais hoje. In: BOMENY, Helena; BIRMAN, Patrícia (Org.). *As assim chamadas ciências sociais: formação do cientista social no Brasil*. Rio de Janeiro/Relume-Dumará, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa, Edições 70, 1986 [1955].
- MELATTI, Julio Cezar. Situação e problemática da antropologia no Brasil. *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Americano, v. 40, n. 2, p. 225-279, abr./jun. 1980.

⁶² P.S. Em 20 de julho de 2006, faleceu o professor Roberto Cardoso de Oliveira em Brasília. Lembro que na ABA em junho do mesmo ano em Goiânia, tinha conversado com Luiz Roberto Cardoso de Oliveira, então eleito presidente de nossa associação, sobre a ausência de seu pai, pois gostaria de ter me encontrado com ele que, a meu pedido, estava preparando um prefácio para este livro. Roberto não foi somente meu professor, mas tornou-se um amigo na Unicamp em 1986. Como pessoa e mestre, sempre foi uma referência, não somente pelos seus textos, mas pela sua presença como professor, ensinando e nos instigando intelectualmente. Nunca vou esquecer de sua generosidade.

- _____. A antropologia no Brasil: um roteiro. *Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 3-52, 1º sem. 1984.
- _____. A antropologia no Brasil. Apresentação. *Anuário Antropológico 82*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 227-228, 1984.
- FERNANDES, Florestan. Uma presença efetiva. *Anuário Antropológico 92*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- LARAIA, Roque de Barros. A comunidade de origem In: CORRÊA, Mariza; LARAIA, Roque de Barros. *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1992, p. 17-24.
- MELATI, Júlio César. A Antropologia no Brasil: um roteiro. *Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 3-52, 1984.
- MOMBEIG, Pierre. *Pioneiros e fazendeiros em São Paulo*. São Paulo, HUCITEC/Polis, 1998 [1949].
- PEIRANO, Mariza. Os antropólogos e suas linhagens. In: CORRÊA, Mariza; LARAIA, Roque de Barros (Org.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1992.
- PONTES, Heloisa. Retratos do Brasil: editores, editoras e “Coleções Brasileiras”. In: MICELI, Sérgio (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: IDESP/Editora Vértice/FINEP, 1989. (v. 1).
- _____. Brasil com Z. A produção estrangeira sobre o país, editada aqui sob a forma de livro entre 1930 e 1988. In: MICELI, Sérgio (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré, 1995. (v. 2).
- _____. Círculos de intelectuais e experiência social. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 34, jun. 1997.
- _____. *Destinos mistos: os críticos do grupo clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- RABIELA, Teresa Rojas. Las agrupaciones de antropólogos en México: una historia de familia. In: Comunicação apresentada à Mesa Redonda “Formas de Organização e Intervenção Social dos Antropólogos”, *Reunião da ABA*, 20ª. Salvador, 15-18 de abril de 1996.
- RUBIM, Christina de Rezende. *Antropólogos brasileiros e a antropologia no Brasil: a era da pós-graduação*. Campinas: Unicamp. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) IFCH/Unicamp, 1996.
- SCHWARTZMAN, Simon. *Formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional/FINEP, 1979.
- _____. BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/EDUSP, 1984.
- VELHO, Gilberto Alves. Sobre conhecimento e heresia. In: _____. (Org.). *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- _____. *Memorial*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1992.
- VELHO, Otávio. *Memorial*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1992.
- WOORTMANN, Klass. Crônica (informativa, levemente crítica e um tanto apologética) de um Programa de Pós-Graduação: a antropologia na UnB. *Série Antropologia*, Brasília, n. 142, 1993.

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA:
UM PROFESSOR EXEMPLAR

Cecília M. Vieira Helm

Está nesta Universidade, para participar da *Jornada de Estudos Roberto Cardoso de Oliveira*, atendendo ao convite de Christina Rubim, para dar o meu depoimento, na qualidade de ex aluna do ilustre homenageado, Roberto Cardoso de Oliveira, meu caro professor e amigo, é uma satisfação enorme. Aprendi a admirar Roberto Cardoso de Oliveira, a absorver seus ensinamentos de mestre brilhante, pensador respeitado no Brasil e no exterior, intelectual dedicado integralmente à Ciência, notadamente à Antropologia Social. Com profunda emoção irei dar este depoimento. Muitos de seus ex alunos, colegas da academia, de sociedades científicas prestaram homenagens justas a Roberto Cardoso de Oliveira. Há livros produzidos para homenagear Roberto. Minha querida colega de curso Maria Stella de Amorim escreveu: Roberto Cardoso de Oliveira: um artífice da antropologia (2001).

Em meu depoimento, evoco as boas lembranças do período em que ingressei no Museu Nacional, para fazer o Curso de Especialização em Antropologia Cultural, de março de 1962 a fevereiro de 1963. Tratava-se de Curso de Pós-Graduação lato sensu, especialização, que antecedeu ao Mestrado, Pós Graduação stricto sensu implantado por Roberto Cardoso, alguns anos mais tarde, em 1968.

Chefiava a Divisão de antropologia do Museu Nacional da então Universidade do Brasil, o Professor Luiz de Castro Faria, recentemente falecido, a quem rendo uma especial homenagem.

Eram assistentes contratados Roberto Da Matta, Roque Laraia, Alcida Ramos, e estagiários Júlio Cezar Melati, Andréa Loyola e alunos da 3ª turma do curso: Sílvio Coelho dos Santos¹, Maria Stella de Amorim e eu. Foi um período marcante, de sacrifícios pessoais e de adaptação à cidade grande. Tinha de dar conta da vasta bibliografia do Curso, das leituras dos textos recomendados por Roberto para os seminários e suprir com leituras complementares as falhas do Curso de Ciências Sociais da UFPR, em que a sociologia não era tratada com seriedade. Li Florestan Fernandes e a produção dos professores da USP, a partir do Curso de Antropologia no Museu Nacional.

O Curso de Especialização que fiz com Roberto Cardoso me colocou em contato com os conceitos e teorias da Antropologia Social Clássica e Contemporânea, com sua notável contribuição à Teoria das Relações Interétnicas, quando formulou o conceito de Fricção Interétnica, que eu e muitos de seus alunos utilizamos em nossas pesquisas sobre as relações de contato, as relações de fricção que ocorrem entre índios e *brancos* inseridos na situação de contato. Com fundamento na contribuição teórica de Roberto elaborei meu projeto de pesquisa sobre os Kaingang, produzi duas teses, laudos periciais antropológicos e diversos trabalhos sobre essa sociedade. Mantenho contato com os Kaingang até a presente data, em renovadas visitas as suas aldeias, ou recebendo a visita deles em meu apartamento, em Curitiba, e durante a realização de laudos antropológicos sobre a disputa de terras que tem ocorrido no Paraná, em que madeireiros invadiram territórios indígenas e expulsaram os Kaingang das terras que tradicionalmente ocupavam.

Tive a oportunidade única de participar de pesquisa de campo entre os Tükúna do Alto Solimões de responsabilidade de RCO e estar entre os nativos da Amazônia; lançar um olhar sobre um sistema clânico em operação, entrevistar índios em suas malocas, andar de canoa pelos igarapés, sempre acompanhada pelo capitão Ponciano, belíssimo tükúna, a quem devemos preciosas informações, porque conhecia e sabia revelar com clareza

¹ Sílvio Coelho dos Santos faleceu na Cidade de Florianópolis, em 26.10.2008. Lutou pela vida como um guerreiro valente, contra a doença que o levou.

a organização de sua sociedade. Em seu livro, *O índio e o mundo dos brancos*, Roberto agradeceu ao capitão Ponciano a sua colaboração.

Participar da pesquisa sobre *áreas de fricção interétnica no Brasil*, na companhia de seu idealizador e estar entre os tükúna, foi uma experiência emocionante. Aprendi a utilizar a caderneta de campo para fazer anotações, registrar minhas observações em diário a cada final de tarde, ao regressar das visitas às casas dos tükúna. Contribui para a elaboração do censo tükúna. Recebi orientação para olhar atentamente o interior das casas, observar objetos, as peças do elaborado artesanato tükúna; descrevi em diário o local reservado no interior da habitação, em que ficava reclusa a menina moça até ocorrer a *festa da moça nova*; ouvi atentamente os tükúna, e registrei em diário, cada nome dos clãs das metades *aves* e *plantas*, e os dados que poderiam contribuir para a elaboração do desenho gráfico da genealogia tükúna. Fazia inúmeras perguntas ao jovem Professor, sempre respondidas pacientemente. Roberto ministrava a mim e ao caríssimo colega Coelho, verdadeiras lições de como fazer antropologia.

Na escola da aldeia Mariuaçu, utilizava os móveis rústicos para registrar em diário minhas observações, inquietações, com a preocupação de bem realizar o meu papel de auxiliar de pesquisa, atenta ao desenvolvimento do trabalho.

Na cozinha da casa onde estava instalado o Posto Indígena, inspecionava o preparo dos alimentos, como a mandioca e o peixe assado, excepcionalmente um frango, preparava sopas de pacote o que era motivo de riso entre as índias, minhas colaboradoras, que não entendiam por que tomávamos todas as noites uma mistura de pó com água quente. Fazia perguntas sobre quais alimentos coletavam na mata, como eram realizadas as caçadas e as pescarias. Indagava como preparavam os alimentos, o que consumiam nas longas caminhadas que faziam pelas aldeias e em suas viagens de canoa pelos igarapés.

A experiência de campo, as leituras durante o curso, na Cidade do Rio de Janeiro, despertaram o gosto, dizendo melhor, uma paixão pela antropologia que começou na graduação, devido aos ensinamentos do Professor José Loureiro Fernandes, mas foi no Museu Nacional, com Roberto, durante nosso convívio que aprendi o ofício de antropóloga. A paixão pela Etnologia Indígena tem sido forte e persistente.

O seu exemplo, sua personalidade vigorosa e carismática, suas qualidades de professor exigente, rigoroso em sala de aula e na avaliação dos seus alunos, preocupado com a qualidade do ensino e da pesquisa, pioneiro na dedicação integral à Antropologia e à formação de antropólogos profissionais, deve ser seguido. Roberto Cardoso é o Professor que não se aposenta, a não ser formalmente, porque de fato está sempre produzindo, devido ao compromisso que tem com a produção científica de qualidade, em formular e reformular teorias, criar novos paradigmas, mantendo um inigualável padrão de produção científica.

A bibliografia recomendada no Curso de Especialização utilizei em minhas aulas, com algumas modificações ao ser contratada como auxiliar de ensino, na Universidade Federal do Paraná, em abril de 1963. Vários ex alunos optaram pela escolha do estudo das relações entre índios e não índios com inspiração no conceito de Fricção interétnica. Estou lembrada do estudo realizado por Maria Lígia Pires que escreveu uma monografia sobre *Guarani e Kaingang no Paraná : um estudo de relações intertribais*, na Terra Indígena Mangueirinha, PR.

Ao regressar para Curitiba, o Professor Loureiro Fernandes transferiu para mim todas as suas turmas de alunos da disciplina Antropologia Cultural e Etnologia Indígena. Tanto Professor Loureiro Fernandes, como Professor Brasil Pinheiro Machado, se empenharam para conseguir recursos no Conselho de Pesquisa da UFPR, para que realizasse minhas pesquisas entre os Kaingang. Devido a seriedade do curso que fiz com Roberto, no Museu Nacional, a Antropologia Social passou a ser a âncora do Curso de Ciências Sociais na UFPR.

Roberto tem mostrado que as atividades de ensino devem ser acompanhadas de pesquisa. Em nenhum momento, dispensou uma ou a outra. Sua produção é de altíssimo valor, porque está envolvido com a pesquisa, com a produção de livros. Em sala de aula ministra cursos e ainda orienta seus alunos. Se possível fosse escolher uma de suas inúmeras qualidades, diria que Roberto preenche integralmente, com muito talento, a condição de *Professor exemplar*.

Em 1965, iniciei minhas pesquisas de campo entre os Kaingang no interior do estado do Paraná. Com fundamento na contribuição de Roberto, trabalhei inspirada na noção de fricção interétnica para escrever minha monografia sobre os Kaingang. Minha tese de concurso para Livre Docente em Antropologia Social defendi em 1974, ocasião em que Roberto Cardoso foi convidado para participar da banca examinadora, junto com os saudosos

Profs. Newton Freire-Maia, Herley Mehl e Brasil Pinheiro Machado. Integrou a comissão o caríssimo colega Roque de Barros Laraia. Lembro de Roberto me haver cobrado em sua instigante arguição uma análise comparativa dos casos estudados em que a teoria elaborada por ele havia sido abordada. Uma vez que no prefácio do livro *Índios e Castanheiros* de Roque Laraia e Roberto Da Matta, o nosso homenageado havia escrito que iria realizar a difícil tarefa, respondi de forma marota que não tiraria dele, Roberto, o mérito de fazer a comparação dos casos investigados. Em 1977, com Roberto na banca examinadora, defendi tese de concurso para Professor titular na UFPR sobre *O índio camponês assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade étnica*, com fundamento no conceito de identidade étnica elaborado por ele.

Também tive a oportunidade de participar de seminários avançados sobre Identidade Étnica, na cidade do México, em CIESAS/INAH, 1979, no período em que a instituição era dirigida pelo antropólogo Guillermo Bonfil Batalla. Roberto Cardoso ministrou o curso e dirigiu seminários sobre Identidade Étnica para mexicanos, latinos de vários rincões, refugiados no México, devido ao regime autoritário e de perseguição política instalado em algumas repúblicas da América Latina. Foi muito bom estar novamente com Roberto, desfrutar da companhia agradável de sua mulher, Gilda, e sua filha Lúcia, em Tlalpan, na Cidade do México.

Considero que foi importante tomar contato com a Antropologia produzida no México, conviver com intelectuais comprometidos em fazer a crítica aos regimes autoritários e em produzir textos sobre os direitos dos povos indígenas e sobre os movimentos políticos organizados dos indígenas que ocorriam no México e por toda América Latina. Bonfil Batalla foi um antropólogo apaixonado pela Etnologia Indígena e produzia constantemente. Além de antropólogo era um artista voltado para as artes plásticas. Seus *dibujos* encantavam a todos nós.

Bonfil Batalla tinha grande admiração pelo colega e amigo. Havia outros estudiosos que eram fervorosos adeptos dos escritos de Roberto. Nina Stavenhagen, Lina Herrera, Alicia Barabas e Miguel Bartolomé. Estes saíram de seu país, devido à ditadura militar implantada na Argentina. Permanecem no México, em Oaxaca, até os dias de hoje. Integram o Instituto Nacional de Antropología e Historia. Registraram em seus trabalhos a fecundidade da

Teoria das Relações de Fricção Interétnica e o conceito de Identidade étnica formulados por Roberto.

Em seu livro, *A Crise do Indigenismo*, (1988) Roberto reúne uma série de conferências e inclui a comunicação que apresentou no Fórum sobre *Movimentos Indígenas*, durante o VIIIº Congresso Indigenista Interamericano, em Mérida Yucatan, em 1980. Faz uma análise dos movimentos indígenas e das aspirações dos diferentes povos indígenas. A exemplo de Bonfil Batalla que escreveu sobre o *Pensamento Político Indígena*, interpreta o caráter ideológico das organizações políticas indígenas. Seu precioso livro é uma contribuição importante que inspirou outros trabalhos realizados no Brasil e América Latina. Interpretou o movimento indígena considerando que “o fato mais importante que ocorreu no Brasil do ponto de vista da população indígena, foi a eclosão do movimento indígena”. Faz uma crítica ao Estado que tratava os índios como seus tutelados, refere-se “a nova realidade indígena, constituída pela presença irreversível da voz do índio em defesa de seus próprios interesses” que altera o sentido da tutela (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 58).

No seu entendimento, “o Estado não pode mais exercer a tutela, ignorando as aspirações indígenas, não mais implícitas na ideologia indigenista, mas agora explícitas no pensamento político indígena, manifestado por suas lideranças”.

Também escreveu que os índios ganharam espaço na sociedade civil, as representações sobre eles são verbalizadas com mais simpatia, o número de organizações não governamentais que interagem com os povos indígenas se tornou significativo dentro da sociedade brasileira. Chamou a atenção para o fato que “os líderes indígenas começavam a se mobilizar com o intuito de pressionarem a Funai e através dela, o Governo Federal, com o objetivo de alcançarem um conjunto de reivindicações, desde a demarcação das suas terras até a exigência de punição dos assassinos de índios” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988).

Para Roberto, o movimento político organizado dos indígenas se fortaleceu na década de 80 e se tornou irreversível. Com a Constituição de 1988, notadamente o Cap. VIII, Dos Índios ficou estabelecido que :

são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos sobre as terras que tradicionalmente

ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Devido ao reconhecimento de que o Brasil é uma sociedade plural, ocorre a pluralidade étnica e cultural, as demandas indígenas devem ser atendidas, no sentido de serem identificados e demarcados os territórios tradicionalmente ocupados pelos indígenas.

No México, durante meu período pós-doutoral escrevi um projeto, em 1980, para estudar o Movimento indígena no Paraná e publiquei mais de um trabalho sobre a organização política indígena, devido às invasões frequentes das terras tradicionais dos kaingang, guarani e xetá.

As disputas de terras que tramitam na Justiça Federal em Curitiba e envolvem índios x madeireiros, índios x fazendeiros, resultaram das iniciativas dos líderes indígenas em recuperar suas terras e expulsar os intrusos. Laudos periciais antropológicos têm sido escritos por competentes antropólogos recomendados pela ABA e vários povos indígenas recuperaram antigos territórios. Elaborei três laudos antropológicos sobre os direitos históricos dos indígenas no Paraná (HELM, 1997). Ocorreram atritos, as relações entre índios e não índios, notadamente com madeireiros na Terra Indígena Mangueirinha foram marcadas pelo confronto. Os indígenas se organizaram no final da década de setenta e expulsaram os não índios de seus territórios, em 1985.

Roberto Cardoso de Oliveira presidiu a nossa Associação Brasileira de Antropologia, ABA. Realizou importante trabalho junto com a diretoria da ABA. Solicitou que coordenasse a organização da 15 Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Curitiba, em 23 de março de 1986, com o apoio do departamento de Antropologia. Pronunciou o seu discurso “Elogio da ABA” na abertura da solenidade, sendo muito aplaudido pelo público presente no auditório da Reitoria da Universidade Federal do Paraná (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988).

Em trabalhos mais recentes, Roberto trabalhou com o conceito de ética discursiva. Quero me referir à importância que dá a Ética e a aproximação com a Antropologia. No trabalho de campo, o pesquisador e o grupo étnico que estuda se defrontam e emergem muitas vezes relações de tensão, conflitos que provém do encontro de culturas distintas. Roberto destaca esse *encontro etnográfico*, como a situação em que, por parte do pesquisador, ocorrem os

atos de olhar e de ouvir que são parte do trabalho do antropólogo. A situação de diálogo interpessoal é condição essencial de o antropólogo obter material para sua pesquisa. Nessas circunstâncias, “a ética do diálogo, na interpretação de Maria Stella de Amorim, pode desempenhar importante papel na interação observador-observado, seja quanto à autonomia do grupo estudado, seja com respeito à integridade do material colhido” (AMORIM, 2001, p. 61-62).

Para Roberto, os problemas da política indigenista podem ser tomados como situações exemplares na apreciação da relevância da Ética discursiva e para a aproximação entre a Ética e a Antropologia.

As noções de *comunidade de comunicação e de argumentação* que utiliza em suas reflexões, inspirado em Apel, são importantes para “sublinhar a existência de um espaço social marcado por relações dialógicas. São relações que tanto estão presentes no diálogo interpares de uma comunidade profissional, quanto no diálogo entre membros de uma comunidade cultural qualquer (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1990, p. 57).

Roberto Cardoso, por diversas vezes, foi convidado a participar de Congressos, Reuniões, Encontros realizados no México. Para o *Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas* realizado, na Cidade do México, enviou um texto que foi lido, uma vez que por motivo de saúde não pôde comparecer. Seu trabalho com algumas modificações foi apresentado, quatro anos depois, em Oaxaca, no Encontro sobre “Autonomías Étnicas y Estados Nacionales”, coordenado pelos antropólogos Miguel Bartolomé e Alicia Barabas e publicado no México, em 1998, pelo INAH, com o título “*Etnicidad, Eticidad y Globalización*”.

Roberto Cardoso trabalha com a ética discursiva de inspiração apeliana-habermasiana. Demonstra em seu texto, que a abordagem antropológica pode ser muito fecunda ao tratar as questões de moralidade e de eticidade.

Seu livro *O Trabalho do Antropólogo*, publicado em 1998, e editado pela Unesp e Paralelo 15 é uma contribuição da maior importância, porque reúne textos sobre o conhecimento antropológico, o pensamento antropológico, estilos de antropologia, eticidade e moralidade e ensaios sobre moral e ética. É um livro que utilizo em meus cursos na UFPR, no PPGAS. Além do conteúdo em termos de conceitos, teorias que elaborou, ensina quais

devem ser os procedimentos para ser realizado o trabalho do antropólogo. É uma coletânea entre as muitas organizadas sobre a produção de Roberto que sintetiza uma parte importante de sua obra, se é possível condensar a notável produção de nosso ilustre homenageado. *O trabalho do antropólogo* é um livro que todo estudioso de Antropologia deve ler e recomendar para seus alunos. O legado de RCO para a Antropologia brasileira é imenso. Vários de seus ex alunos já registraram este fato.

O rigor teórico e metodológico da contribuição de Roberto Cardoso de Oliveira aos estudos da Antropologia brasileira tem gerado uma produção de altíssima qualidade, seja do autor, o nosso homenageado, seja daqueles Etnólogos que inspirados na sua obra produzem livros, ministram cursos, preparam e orientam alunos, para que se tornem profissionais competentes. A Jornada de Estudos que em boa hora acontece nesta Universidade se constitui, a meu ver, em um reconhecimento da influência de Roberto Cardoso na formação e consolidação da Antropologia no Brasil. É uma justa homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira, um *Professor exemplar*, um scholar.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Maria Stella de. *Roberto Cardoso de Oliveira: um artífice da antropologia*, Paralelo 15 Editores, Brasília, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1988.
- _____. O saber e a ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social. *Ensaio antropológico sobre moral e ética*. Biblioteca Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1996.
- _____. *A crise do indigenismo*: Campinas: Ed. Unicamp, 1988.
- _____. Etnicidad y Globalización. In: BARTOLOMÉ, M., BARABAS, A. (Org.). *Autonomías Etnicas y Estados Nacionales*. Oaxaca, México: INAH, 1988.
- HELM, Cecília Maria Vieira. *Lauda antropológico sobre a Terra Indígena Mangueirinha*. Justiça Federal, Curitiba, 1996. 2 vls
- _____. Direitos territoriais indígenas: disputa judicial entre Kaingang, Guarani e madeireiros pela Terra Indígena Mangueirinha, PR. CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 49º, *Anais...* Quito, Equador, 1997.
- _____. *Movimentos indígenas: o caso paranaense*, em *Movimentos Sociais*. Curitiba: Edições Criar/UFPR, 1987.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Grandes projetos hidrelétricos e os povos indígenas, Kaingang e Guarani no Estado do Paraná. CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 48º, *Anais...* Estocolmo, Suécia, 1994.

ANTROPOLOGIA E CONFLITO

Paulo Santilli

Agradeço o gentil convite dos colegas para participar do debate sobre Antropologia e Conflito, com muito prazer em partilhar nesta universidade a Jornada de Ciências Sociais em homenagem ao Professor Roberto Cardoso de Oliveira - e de modo especial pelo privilégio de mais esta oportunidade de convívio.

Aproveito esta oportunidade ao reencontrar o Professor, depois de anos ter sido seu aluno nas disciplinas de Etnologia e Teoria Antropológica na Universidade de Brasília, para tocar em temas que ele nos introduziu e tornou clássicos na literatura antropológica em nosso país - seguindo o título de um dos seus livros, *Identidade, Etnia e Estrutura Social* -, referenciados à experiência mais recente que tenho vivenciado em pesquisa em arquivos e em campo entre os povos indígenas de filiação linguística Carib na região das Guianas.

Ao tratar o tema que me foi proposto, antropologia e conflito, procurarei apresentar para discussão um caso que, precisamente pelo teor de conflito crescente em seu transcurso durante as duas últimas décadas, transcendeu o âmbito local galvanizando contradições estruturais que o tornaram paradigmático para a política indigenista e indígena no país, e por essa mesma condição, um caso privilegiado para se refletir e questionar a atuação profissional em nossa disciplina no contexto do ordenamento constitucional vigente desde a sua instauração em 1988: o caso do reconhecimento dos direitos territoriais indígenas na área Raposa Serra do Sol.

A área Raposa Serra do Sol está situada na região de campos naturais do vale do rio Branco, no extremo nordeste do estado de Roraima, limítrofe com a Venezuela e Guiana. Nesta região de colonização tardia em relação a outras partes do país, apenas ao final do século XIX, com a decadência da exploração da borracha na Amazônia, vieram instalar-se migrantes, garimpeiros e posseiros dedicados à pecuária extensiva em meio às aldeias indígenas. Tanto a expropriação territorial imposta pela expansão da pecuária nos campos naturais, incidindo junto às fontes e cursos d'água e roçados, como também nas serras, ao norte, a arregimentação da força de trabalho para o transporte de cargas, corte de madeira, cultivo e coleta de alimentos, construção de casas, cercas e serviços domésticos, mediante a oferta de artigos manufaturados, pautaram o estabelecimento de relações entre os adventícios e os índios. Uma diversidade de procedimentos clientelistas caracterizaram as mediações entre os forasteiros e os índios. Os Macuxi moradores nesta área, com raras exceções, representam o momento inicial do contato como um momento de reciprocidade com os recém chegados que se estabeleciam em território de ocupação tradicional indígena: em troca do possível consentimento e da eventual colaboração dos índios diante da ocupação dos campos adjacentes às aldeias, pelo gado, os posseiros lhes ofereciam bens industrializados - especialmente tecidos, ferramentas, utensílios de pesca, aguardente, sal, açúcar -, além de carne e leite. O recrutamento de crianças indígenas para serem criadas junto às famílias “civilizadas”, para pretensamente “aprenderem” a lidar com o gado, também foi um expediente amplamente utilizado pelos posseiros, dando ensejo ao estabelecimento de relações de compadrio, que revestiram e reforçaram os laços clientelistas entre índios e posseiros. No entanto, a violência é sempre uma possibilidade latente nas relações clientelistas. Se, em um primeiro momento, haveria contrapartidas de reciprocidade nas relações entre índios e regionais - pelo menos é assim que os índios representam tais relações inaugurais com os brancos -, com o decorrer do tempo não tardariam a eclodir conflitos devido à interrupção ou diminuição dos préstimos inicialmente ofertados pelos pecuaristas. A tanto aliava-se, explosivamente, a crescente depredação das roças indígenas pelo gado e o cerceamento da mobilidade dos índios e de suas práticas de exploração econômica do território -, isto é, a proibição da pesca com timbó, a restrição do acesso aos lagos e outras fontes de água perenes, cercados pelos regionais, bem como progressivo escasseamento da caça -, para não dizer da

frustração com a prometida educação das crianças indígenas que, via de regra, se revelava exploração do trabalho em regime servil.

Tais relações, instauradas com o recurso à coação física e ao clientelismo, configuraram uma situação de violência endêmica que se agravou durante o regime militar com o ímpeto de grandes projetos governamentais de exploração econômica, abertura de estradas, discriminação e titulação de glebas fundiárias, acarretando o confinamento da população nativa em diminutas frações de seu território de ocupação tradicional, designadas significativamente “ilhas”.

A pulverização dos territórios indígenas em ilhas traçadas no entorno das habitações e terrenos utilizados momentaneamente com atividades produtivas dos grupos locais foi amplamente implementada durante os governos militares, como ocorreu no médio vale do rio Branco, além de seus principais tributários, entre os rios Uraricoera e Tacutu, atingindo de modo particular as aldeias Wapichana e Makuxi. O processo foi sumário – resumia-se basicamente no deslocamento de funcionários da Fundação Nacional do Índio / FUNAI, acompanhados de técnicos agrimensores do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária / INCRA às aldeias - e, em questão de poucos dias, simplesmente indagando aos índios sobre os locais momentâneos de moradia, cultivo, caça, pesca, e mesmo sem qualquer entendimento ou estudo pormenorizado sobre a mobilidade espacial da população nativa durante períodos mais dilatados, traçava-se limites arbitrários, circunscrevendo cada grupo local isoladamente, e promovia-se assim uma acomodação forçada entre posses e fazendas particulares -, o que acabou por resultar num mosaico de áreas fracionadas, transformadas em focos de conflitos crônicos, como encontramos atualmente na porção situada ao sul da região de campos. Embora perpetrado em diversas partes do país, o confinamento de grupos locais em “ilhas”, no entanto, não chegou a consumir-se por toda a extensão desta região de campos naturais e serras até as fronteiras setentrionais do país com a Guiana e a Venezuela. Já ao final da década de 1980, nos estertores do regime militar, mais precisamente no ano de 1988, quando foi promulgada a atual constituição – que, aliás, cabe ressaltar, em seu artigo nº 231 reconhecia no plano jurídico formal os direitos territoriais originários em conformidade com as condições necessárias à reprodução física e cultural dos povos indígenas -, incrementava-se também, simultânea e paradoxalmente, à toque de caixa,

o projeto Calha Norte, promovendo um último impulso no retalhamento das terras indígenas: nesta região de campos naturais ora enfocada, situada na porção a nordeste do recém-criado estado de Roraima, restaram à época duas exceções que confirmavam a regra geral de esquadramento emanada do governo federal, quais sejam, uma porção mais remota, setentrional, nos limites das fronteiras nacionais, abarcando dezenas de aldeias Makuxi e Ingaricó que obstavam a sua rápida operacionalização, e uma extensão contígua, em que, de fato, se procedeu a regularização fundiária de uma faixa contínua de terras abrangendo várias aldeias Makuxi e Taurepan, mas note-se, faixa esta correspondente a parte da Fazenda Nacional São Marcos, uma propriedade estatal instituída ainda no século XIX, quando eclodiu a disputa de fronteiras entre Brasil e Grã-Bretanha, e o governo imperial tratou de marcar presença no território então litigado.

Tais exceções, que por motivos diversos perduraram ao final do regime militar, consistem atualmente nas terras indígenas São Marcos e Raposa Serra do Sol; na primeira, por tratar-se de propriedade estatal, os conflitos endêmicos entre índios e posseiros foram dirimidos ainda nos últimos suspiros do regime discricionário com a aplicação dos procedimentos administrativos disponíveis para a regularização fundiária, e na segunda, como veremos, devido a complacência dos sucessivos governos civis com posseiros, grileiros e seus representantes instalados em diversas instâncias governamentais, os conflitos endêmicos arrastaram-se por décadas até converterem-se em conflitos agudos e extrapolarem os âmbitos local, regional e nacional.

O acirramento dos conflitos entre índios, pecuaristas e garimpeiros nos campos e serras no vale do rio Branco alcançou uma expressão política inusitada ao tencionar antagonismos estruturais na sociedade brasileira que o Professor Roberto Cardoso tem problematizado e analisado desde os anos 1960 quando coordenou dois projetos “Áreas de Fricção Interétnica no Brasil” e “Estudo Comparativo da Organização Social dos Índios do Brasil, como também em diversos trabalhos posteriores, “A Sociologia do Brasil Indígena” de 1972 e “Identidade, Etnia e Estrutura Social” de 1978, entre outros.

Seguindo as perspectivas delineadas nos trabalhos comparativos inspirados no conceito de fricção interétnica, com o questionamento metódico de especificidades das relações estabelecidas pelos povos indígenas nas sociedades de classes, pode-se entrever claramente no caso em questão

os vetores que polarizam um campo de forças, por um lado com o avanço do processo de apropriação privada da terra e a consequente constituição de um mercado de títulos fundiários, e, por outro, com a atuação das agências indigenistas mediadas através da implementação de projetos comunitários, tencionando as formas/dinâmicas próprias de disposição espacial da população indígena na constituição de grupos locais.

O processo de apropriação privada da terra consolidou-se durante as últimas décadas, como foi mencionado, circunscrevendo grupos locais, aldeias wapichana e makuxi, situadas na porção ao sul da região de campos naturais, em pequenas extensões, “ilhas” de terras isoladas por fazendas, vilas e estradas. Na porção a norte, onde a discriminação e titulação de glebas de terras não foi efetivada com a mesma rapidez durante a década de 1970 - devido a maior precariedade das ocupações particulares incidentes em áreas que ainda permaneciam formalmente de domínio estatal, como também entremeadas por agrupamentos mais densos de aldeias -, seus habitantes, precavidos durante os anos seguintes com a experiência adversa da demarcação de terras vivenciada pelos vizinhos confinados em ilhas ao sul, ao toparem com restrições crescentes à sua mobilidade, passaram a manifestar contrariedade às investidas dos funcionários governamentais incumbidos dos procedimentos de regularização fundiária, apresentado desconfiança e restrições quanto a seus possíveis / previsíveis resultados.

Nos anos 1980 os índios habitantes nas aldeias situadas nesta porção ao extremo norte da região de campos e serras articularam sua contrariedade diante do esquadrinhamento fundiário que atingia as aldeias no sul com a participação das lideranças políticas dos grupos locais na “Assembléia Geral dos Tuxauas,” evento anual promovido e organizado com o apoio da igreja católica através da Diocese de Roraima. Ao longo de sucessivas reuniões, surgiu, positivamente, o termo composto Raposa - Serra do Sol, com a junção dos nomes de duas aldeias: *Maikam Písi*, Perna da Raposa, - uma aldeia makuxi situada em meio a área de campos, ou lavrado, à margem direita do rio Tacutu, e *Wei-Tepui*, Serra do Sol – uma aldeia formada pelos Ingaricó ao norte, na região das serras, próxima ao alto curso do rio Cotingo. Esse composto foi o termo designativo makuxi e ingaricó forjado para um mesmo território de ocupação partilhado por ambos os grupos, compreendendo áreas ecologicamente distintas, os campos naturais e as serras vertentes da

Cordilheira Pacaraima ao norte, concebido em extensão contínua, e a partir de então limitada, de um a outro rio. O crescimento dessas reuniões anuais, abrangendo um número cada vez maior de lideranças indígenas locais nos anos 1980, levou ao fortalecimento de uma instância de interlocução dos índios com diversas instituições civis e oficiais, MPF, OAB, ABI, ANAÍ, CIMI, UNI, CEDI, CCPY, ABA, NDI, CPI, IWIGIA, além de representantes de comissões parlamentares e delegações indígenas, que vieram a compor um amplo arco de alianças capaz de reverter o processo de expropriação territorial em curso na região.

Para entendermos como ocorreu nessas reuniões anuais a constituição de uma instância de interlocução indígena, cabe aqui abrir um parêntese para nuançar diferenças marcadas num campo de disputas travadas por regionais e agências indigenistas pelo acesso à população indígena. Em primeiro lugar, cabe ressaltar, a estratégia utilizada pelos missionários católicos e, posteriormente seguida pela FUNAI para ampliar sua influência sobre os índios nesta área foi, basicamente, a de minar os vínculos clientelistas estabelecidos pelos regionais. Até o início dos anos 80, os artigos industrializados eventualmente fornecidos pelos regionais para os índios eram contabilizados pelos primeiros numa listagem de débitos a serem cobrados quando se fizesse necessária a força de trabalho indígena; a fim de minar o sistema, os missionários trataram de suprir, em parte, os artigos industrializados demandados pelos índios, pressionando-os para que quitassem as dívidas contraídas com os respectivos “patrões”. A maneira como tal “substituição” de dívidas foi operada deu-se através da promoção das referidas reuniões anuais com as lideranças indígenas locais patrocinadas pela Diocese, em que se discutiam as condições e os “méritos” de cada comunidade para acessar os bens disponíveis pelos missionários. O modo de distribuição e o critério de eleição das lideranças e respectivas comunidades indígenas, a serem agraciadas com as mercadorias acumuladas pela Diocese, foi simbolicamente muito relevante. Criou-se um “projeto de cantinas”, em que cada comunidade, dependendo de sua organização interna - leia-se, na visão dos missionários, aquelas que se mostrassem mais distantes ou avessas à influência dos regionais, cujo índice mais visível era o consumo de aguardente - recebia um lote de mercadorias, que ficava sob a responsabilidade de um encarregado, discípulo escolhido a dedo, incumbido de repassá-las aos demais moradores a um preço, correspondente em farinha de mandioca ou ouro,

bem mais vantajoso para os índios em relação àqueles praticados nas vendas ou fazendas; preço tornado possível pelo fato de que a missão bancava os custos de transporte e logística que agregavam a maior parte do valor de comercialização das mercadorias nas áreas mais remotas.

Em suma, tratava-se de eliminar a intermediação dos regionais no acesso a determinados gêneros industrializados; para tanto, tratava-se, ainda, de incutir nos índios a noção de que o capital inicial investido pela missão no projeto de cantinas - o capital de giro - era um bem “comunitário”, a ser restituído por cada um dos usuários ao cantineiro que, por sua vez, o destinaria à compra de novas mercadorias na cidade de Boa Vista. Assim, os índios, idealmente, não precisariam mais trabalhar para os regionais, nem barganhar a permanência destes nas suas terras, para terem acesso aos artigos industrializados, podendo adquiri-los - e essa era a ideia central do projeto - com o fruto do próprio trabalho, fosse na produção agrícola - farinha de mandioca - fosse no garimpo - ouro ou diamante, convertido em moeda na sociedade regional. A ideia foi seguida pela FUNAI nos anos subsequentes, mas por razões que veremos adiante, o capital empregado no projeto das cantinas evaporou rapidamente e os entrepostos comerciais comunitários logo deixaram de existir, devido à insolvência crônica; as tentativas dos missionários, seguidas pela FUNAI, de introduzir modalidades de trabalho comunitário - como roças comunitárias ou garimpos comunitários -, fracassaram retumbantemente. Vale ainda acrescentar, durante a década de 1980, a Diocese de Roraima veio a implementar o assim chamado “projeto do gado”, que consistiu basicamente em angariar fundos nas regiões de origem da Ordem da Consolalata, e os recursos, assim obtidos, foram, então, investidos na aquisição de rebanhos bovinos que passaram a ser cedidos, em sistema de rodízio por cinco anos, a cada uma das comunidades indígenas, prioritariamente na área das serras. Além de representar alternativa ao escasseamento da caça, o objetivo expresso do projeto foi promover a ocupação do lavrado face os fazendeiros, ou seja, com a mesma visibilidade diante dos regionais e da sociedade nacional, tornando assim os próprios índios pecuaristas.

A experiência de tais projetos, bem como a sua falência, deram ensejo ao surgimento de um novo tipo de organização indígena, concebida também em seu início pelos missionários católicos, que consistia na formação de “conselhos regionais”, isto é, instâncias supra-aldeãs, descoladas das comunidades locais,

integradas por representantes de áreas geográficas delimitadas em função da concentração de aldeias, mas sobretudo da influência dos missionários, articulados às lideranças indígenas locais. Sua incumbência era gerir as relações externas às comunidades indígenas, tanto no plano das relações com a sociedade regional, como na formulação e direcionamento dos projetos indigenistas, patrocinados por diferentes agências. Criados durante as assembleias dos tuxauas, os conselhos regionais tiveram, a princípio, uma existência meramente nominal, com exceção do conselho da região das serras, que funcionou mantendo presença junto aos locais onde ocorreram conflitos agudos com os regionais, encaminhando denúncias às autoridades governamentais; para esta região os missionários direcionaram prioritariamente sua atuação. Os outros seis conselhos regionais ganharam impulso posteriormente com o “projeto do gado”. Como resultado dos conselhos regionais, formou-se uma coordenação geral, sediada em Boa Vista, momento em que se pode precisamente falar do surgimento do Conselho Indígena de Roraima. Os membros dessa coordenação são eleitos pelo voto aberto dos conselheiros regionais, respeitando-se um esquema de rodízio de lideranças. Visando maior legitimidade na interlocução com a sociedade nacional, o Conselho foi inclusive registrado como sociedade civil. Descolando-se assim do plano aldeão, o Conselho Indígena foi erigido verticalmente, privilegiando a hierarquia e a representação política em moldes partidários.

Cabe apenas ressaltar aqui, com respeito a tais projetos econômicos, que a tentativa neles prevista de sustentar os conselhos regionais e a coordenação geral do Conselho Indígena de Roraima na cidade de Boa Vista, com recursos - produção de farinha de mandioca, basicamente - gerados como excedente de cada aldeia, ou, no jargão indigenista, “comunidade”, não surtiu efeito. Da mesma forma que os “projetos comunitários” de roças e cantinas coletivas, a tentativa de fomentar algum sobre-trabalho por parte das comunidades locais para ser apropriado por novas instâncias regionais ou mesmo estaduais, simplesmente não vingou. O suporte material para a organização do Conselho Indígena, o que foi se tornando mais patente a cada fracasso dos “projetos comunitários” concebidos pelas agências indigenistas, depende visceralmente de recursos externos, sejam eles injetados por missionários católicos, sejam provenientes de órgãos oficiais como a FUNAI, sejam mesmo de cooperação internacional. A falência das tentativas de extrair sobre-trabalho dos grupos locais, para dar sustentação às lideranças políticas aldeãs num plano de atuação

além das respectivas aldeias, não se restringe ao mero problema de sustentação econômica do Conselho Indígena de Roraima, nem tampouco dos conselhos regionais, no que, aliás, se resume a preocupação dos indigenistas. Revela, antes, de uma perspectiva etnológica mais ampla, uma questão crucial para o entendimento do sistema político operante nas sociedades indígenas: a dependência crônica de recursos externos demonstra que estes, sim, conferem legitimidade aos intermediários no plano aldeão e não ao contrário, como se pensou, enquanto um modelo de representação política que habilitasse as lideranças locais a impor um *quantum* de trabalho alienado às parentelas componentes das aldeias.

E desde esta perspectiva etnológica mais ampla, cabe aqui nos remetermos à crítica empreendida pelo Professor Roberto Cardoso, ainda no mesmo período considerado, tanto ao funcionalismo inglês quanto ao culturalismo norte-americano em sua ênfase ao equilíbrio e continuidade, para questionarmos os conflitos e contradições que se articulam dialeticamente em sistemas interétnicos.

Se, por um lado, vimos rapidamente como um processo de expropriação territorial atingiu os povos indígenas no vale do Rio Branco, e em contexto político-jurídico subsequente, foi revertido com uma crescente mobilização pelo reconhecimento oficial de direitos territoriais indígenas, gostaria de concluir, pontuando como estes vetores antagônicos - a instauração da apropriação privada da terra relegando os índios à condição de força de trabalho destituída dos meios de produção, e, em contraposição, a constituição de instâncias coletivas, ou pretensamente comunitárias, subsumindo relações, indivíduos, em sua autonomia com múltiplas possibilidades de agregação em parentelas -, por outro lado se sobrepõem às concepções próprias do espaço.

Na dobra entre o plano constitucional e a prática do Estado, os Makuxi e os Ingaricó, diante do fato da invasão, travam sua luta pelo espaço. Mas - e esta é questão, quais são os limites da terra; o que é, afinal, o território para os índios?

Ao discutir o tema específico da terra e de seus limites na aldeia Makuxi de Guariba, situada numa área de transição entre o lavrado e as serras, registrei que, diante de quaisquer perguntas sobre essa questão, os índios me devolviam: “*você que já andou por aqui é quem deve saber.*” Se bem entendi

a resposta, limites territoriais eram, afinal, a materialização arrogante de um código jurídico estranho, indiferente aos índios.

Diferença irreduzível, sua tradução pelo antropólogo, portanto, só se faz possível no quadro dos valores e sentidos que os sustentam. Assim, Joaquim e Gabriel, moradores idosos da aldeia Guariba, a quem indaguei sobre o uso que fazia a comunidade aldeã de uma serra confinante às casas da aldeia, contaram-me que não faziam uso algum daquela serra, que aquela serra era morada dos *Mauari*, seres que “*encantavam*” os homens que se aproximavam. Contaram-me ainda que tiveram a oportunidade de conhecer aquela serra quando saíram da aldeia para caçar veado na mata às margens do pequeno rio que a rodeia e Gabriel por lá adoeceu.

Aconteceu que, quando subiam o igarapé Pemongon-utê, viram um veado, que os olhava do alto da serra. Todos viram, mas foi Gabriel quem, fascinado, não pode seguir o caminho sem virar-se, por diversas vezes, para olhá-lo: notável pelo porte grande, maior do que o normal, encarava-os e não se movia. Estes constituem sinais evidentes de que não era um veado, era um *mauari*, um “bicho”, da classe de seres que, invisíveis, partilham o mundo com os humanos e que, nas raras vezes em se fazem perceber, é para levar consigo a alma - *stekaton* - dos vivos. De volta à casa, Gabriel teve febre alta, sentia dores e muito frio. Depois disso não se lembra mais, já havia sido levado para habitar entre os *mauari* na serra. Seu pai chamou Júlio, um xamá - *piatzán* -; vieram também carro e avião para levá-lo a tratamento na cidade. Nada parecia surtir efeito: seu corpo, na rede, “*parecia morto*”, porque ele já não estava mais ali. Gabriel lembra-se de que estava lá, na morada dos *mauari*, cuja entrada é uma porta que há na serra. Na porta, ficava o “*velho*”, o “*chefe*” da serra, que era “*gente como a gente*”: cria Gabriel que um dia fora índio também que, levado para dentro da serra, havia se tornado o chefe dali. Os *mauari* da serra tem seus nomes e pertences: cachorros, chiqueiros, casas. Nas serras mais baixas que se avistavam da aldeia, havia quartos de dormir.

O velho amarrou seus cachorros para que Gabriel entrasse; levou-o para dançar:

Com Mauarí, dancei; me deram roupa, chapéu, daqueles chapéu, chapéu de macho, daqueles grande, chapéu preto [...] colocaram aqui na cabeça, eles trazem perfume de todo tipo, aí, cheiroso né, passaram por aqui, eu dançando lá, não tava nem aí, e tá tranquilo [...].

Aceitou, também, comer a comida dos *mauari*, boa e abundante como a comida dos brancos:

Porque comia também lá, tem muita, lá, ali num falta banana... Tem banana, é comida assim, assim, comida da gente assim, né? Eu gostei, agora eu, eu não tinha comida bastante, agora vocês, o branco, eles tem, tem bastante, a comida do branco... Comida de branco, banana, é tudo, é sardinha, é tudo, assim mesmo.

Entre homens e mulheres bonitas, Gabriel, como se vê, dançava feliz e despreocupado, quando chegou o *piatzán* para buscá-lo. Os *mauari* o seguraram, tentaram escondê-lo em um de seus quartos na serra; o *piatzán*, porém, tinha seus auxiliares, lutou com os *mauari* e os venceu. Por isso, pode trazer Gabriel de volta.

Com efeito, bastante próximos à aldeia, distante a apenas alguns minutos a pé, a serra Pemongon-epin, assim como o pequeno rio Pemongon-utê, o igapó, a mata e o campo ao seu entorno não são considerados pelos Makuxi que vivem nas imediações como propriedade ou sequer domínio seus. Cada um destes ambientes distintos, como se pode depreender na narrativa de Gabriel, é habitado e, portanto, considerado domínio de outros entes, que mantêm com os homens uma relação de predação.

Os Makuxi, conforme se depreende por este relato, concebem como domínio próprio o espaço transformado ou utilizado pela ação humana: *pata*, o lugar, os locais de cultivo e residência; *patasek*, lugar preparado, lugar habitado, o espaço, tanto físico como social que constitui uma aldeia; ou, termo englobante, *upata*, meu lugar, minha casa, enfim, meu lar. Entre os Makuxi, as atividades individuais e sociais é que geram, de fato, pelo seu produto, as prerrogativas de domínio sobre o espaço e os seres que nele se movimentam.

A noção de ‘comunidade’ entre os Makuxi, como em outras sociedades guianenses, não se baseia no modelo radcliffe-browniano da propriedade coletiva exercida sobre um território, mas antes na construção cotidiana de relações de reciprocidade entre indivíduos, cuja cooperação resulta na apropriação comum do produto de suas atividades. Os limites da comunidade não são estabelecidos por um estatuto coletivo impessoal, mas pela associação complementar entre pessoas.

Pode-se concluir, portanto, que inexiste, entre os Makuxi e os Ingaricó, uma noção de propriedade territorial dos grupos. Isto posto, o problema fundamental que se coloca, é o de como obter ressonância deste código sobre um código jurídico que repousa sobre a ideia de propriedade. A “demarcação em ilhas”, efetuada no decorrer dos anos 1970 no entorno das aldeias Makuxi e Wapichana no médio vale do Rio Branco, representou o efeito perverso, ao nível do reconhecimento oficial da terra, desta noção própria aberta, ilimitada, do espaço. Localizando-se da perspectiva do espaço imediatamente utilizado por uma aldeia, resultou em confinamento territorial. Outro, porém, foi o aprendizado político dos índios que, no confronto com fazendeiros, garimpeiros e outros interesses, construíram a unidade da área Raposa Serra do Sol. Processo de “territorialização”, cuja contrapartida tem sido a prática da representação política. Neste caso paradigmático para a política indigenista e indígena nas últimas décadas no país, o acirramento dos conflitos localizados adquiriu uma expressão política inaudita articulando-se aos antagonismos estruturais na sociedade brasileira, antagonismos estes que analisados à luz do conceito de fricção interétnica, teriam possibilitado já prever a possível exasperação de impasses em infindáveis desdobramentos até colocar em questão os limites do atual ordenamento constitucional.

MEIO SÉCULO DE NOTAS E DIÁRIOS DE CAMPO:
O OFÍCIO ETNOGRÁFICO E A ETNOLOGIA DE CARDOSO DE OLIVEIRA¹

Henyo T. Barretto Filho

A publicação dos diários das pesquisas de campo de Roberto Cardoso de Oliveira referentes às suas primeiras viagens e estadias junto aos índios Terêna (1955) e Tükúna (1959) soma-se a um conjunto que começa a se formar em 1996 com a aparição dos diários de campo de Eduardo Galvão relativos às suas pesquisas entre os Tenetehara, Kaiowá e índios xinguanos (GONÇALVES, 1996) e de Darcy Ribeiro entre os Urubu-Kaapor (RIBEIRO, 1996). Em 2001 veio se somar a estes o esplendidamente editado diário e álbum fotográfico de Luiz de Castro Faria (CASTRO FARIA, 2001) relatando sua participação na célebre incursão de Lévi-Strauss aos Kadiweu, Bororo e Nambikwara – expedição esta que está na origem de um clássico da Antropologia e literatura do século XX vazado em forma de relato de viagem: *Tristes Trópicos* (LÉVI-STRAUSS, 1996 [1955]). Este conjunto, ampliado com *Os Diários e suas Margens* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002), recupera e torna público em distintos formatos e opções editoriais trechos dos diários

¹ Agradecemos aos editores do Anuário Antropológico, PPGAS/UnB, a autorização para publicar neste livro o trabalho BARRETTO FILHO, H. T. Meio Século de Notas e Diários de Campo: o ofício etnográfico e a etnologia de Cardoso de Oliveira. Anuário Antropológico, Brasília, DF, v. 2002-3, p. 389-410, 2004. A presente versão apresenta pequenas revisões em relação à original, tendo em vista os diferentes contextos de publicação e as atualizações que se fizeram necessárias.

de campo – quando não estes na íntegra – de deões da Antropologia brasileira, constituindo importante fonte para o conhecimento do ofício antropológico no período correspondente à sua institucionalização e profissionalização, em especial da etnologia - ou, mais modestamente, do estudo sobre povos indígenas - que então se fazia. Cotejando esse material que radica no contexto mesmo do encontro etnográfico - *em campo* - com os resultados sistematizados - *em casa* - da produção desses autores (artigos, monografias, etc.) é possível desvelar importantes aspectos tanto das condições sociais de possibilidade da pesquisa etnológica naquelas circunstâncias quanto das balizas teóricas e metodológicas de empreendimentos antropológicos pioneiros no país. Está além dos objetivos deste texto - embora quero afirmar aqui a necessidade de se - efetuar uma análise sociológica do significado da publicação dos diários de Castro Faria, Darcy, Galvão e Cardoso de Oliveira no curto espaço de menos de dez anos - se é que se pode dizer que esta onda é de agora e que se encerra por aqui². Sem dúvida, os efeitos retardados no Brasil do momento vivido pela antropologia contemporânea, com sua abertura para experimentos etnográficos textuais (CLIFFORD; MARCUS, 1986; MARCUS; FISCHER, 1986), seu acolhimento d@ antropólog@ como autor/a (GEERTZ, 1988) e sua consideração por aspectos menoscabados de nosso ofício e identidade profissional, tais como as “notas de campo” (SANJEK, 1990), colaboraram para isso. Não surpreenderia se identificássemos também aspectos ligados à economia política interna ao campo da Antropologia no Brasil – em especial o debate em torno da definição ortodoxa de etnologia indígena - entre os ensejos para a publicação dos referidos diários.

Contento-me aqui, entretanto, em tratar das características peculiares de *Os Diários e suas Margens*, beneficiando-me do horizonte

² Nunca é demais lembrar, além do já referido Tristes Trópicos de Lévi-Strauss, duas outras obras afins aos diários aqui referidos, por tratarem na primeira pessoa do singular de experiências de antropólog@s junto a povos indígenas no Brasil. Refiro-me aqui a *O Selvagem* e *o Inocente* de David Maybury-Lewis, que veio a lume antes mesmo de sua monografia clássica sobre os Xavante e mereceu, em sua edição brasileira (MAYBURY-LEWIS, 1990 [1965]), uma quarta capa escrita por Cardoso de Oliveira, na qual este destaca a combinação de gêneros – “crônica”, “literário” e “confissões” – lograda pelo autor em seu texto depoimento; e ao Diário do Xingu de Berta Ribeiro, no qual esta se propõe, a partir de suas anotações de campo, reconstituir as impressões e reflexões que se formaram no decurso de sua estadia no Parque do Xingu em agosto de 1977 – no que Laraia chama de “diário elaborado a posteriori” (LARAIA, 1997: 194), mas que seria mais apropriado chamar de “memórias”. Maybury-Lewis, embora não sendo nacional, está organicamente vinculado à moderna investigação etnológica no Brasil, sendo, nos termos de Cardoso de Oliveira, seu “contemporâneo de batismo na pesquisa de campo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 18). Berta, por sua vez, além de seu diário teve papel importante na formatação dos Diários Índios de Darcy, tanto por ter-lhe inspirado a escrevê-los na forma de uma longa carta para ela, quanto por ter colaborado na transcrição dos manuscritos para um “belo texto datilografado” (RIBEIRO, 1996, p. 9).

comparativo conformado pelo conjunto de obras suprarreferido e da pequena fortuna crítica em torno deste³. Ao destacar as facetas peculiares e diferenciais que presidem a organização dos *Diários e suas Margens*, e os dados não necessariamente inéditos que trazem à luz⁴, interessa-me iluminar aspectos que reputo importantes da etnografia e da produção monográfica de Cardoso de Oliveira sobre os Terêna e os Tükúna, e apontar como sua trajetória profissional conforma uma Antropologia e um projeto sobre o qual já muito se escreveu – correndo, assim, o risco de soar repetitivo face à extensa fortuna crítica sobre a sua obra e a sua trajetória⁵.

Tal risco é potencializado pelo fato de Cardoso de Oliveira ser um leitor crítico de si mesmo e de sua obra. Os comentários que justapõe às margens dos seus diários juntam-se às contínuas e prolíficas glosas à sua própria obra, registradas não só em seus artigos, mas nos prefácios das sucessivas reedições de duas de suas monografias, *Do Índio ao Bugre e O Índio e o Mundo dos Brancos* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960] e 1981 [1964]): a primeira sobre os Terêna, objeto de duas edições, e a segunda sobre os Tükúna, que teve quatro - fato raro em se tratando de etnologia indígena. Cardoso de Oliveira sempre se aproveitou de seus pré e posfácios para reavaliar suas contribuições teóricas, metodológicas e etnográficas à luz dos desenvolvimentos da Antropologia, do acúmulo de conhecimentos, dos trabalhos de seus orientandos e das mudanças nas *situações*⁶ etnográficas enfocadas. É assim que às margens dos diários, esta “sorte de autobiografia intelectual” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 17-20) escrita pelo autor “transfigurado em leitor de si próprio”, que faz uma “viagem em torno de [si] mesmo”, somam-se seus comentários anteriores para nos oferecer uma superinterpretação de si e de sua obra, estabelecendo os marcos em que

³ Resenhas dos diários de Galvão e Darcy foram publicadas por Laraia (1997) e Vidal e Barretto Fº (1997).

⁴ Parte do conteúdo não é inédito. Excertos do - e comentários ao - diário de campo entre os Tükúna foram apresentados em conferência em 1998 e publicados em seguida (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1999). Este material foi apropriado na dissertação de Mestrado em Múltiplos Meios de Mendonça (2000), parte da qual veio à luz na forma de artigo, em que procura avaliar a contribuição de Cardoso de Oliveira para a Antropologia Visual no Brasil, em especial o emprego da fotografia como instrumento de pesquisa, resgatando o fotógrafo aprendiz de Maurício Vinhas e recuperando a complementaridade imagem-texto olvidada na história da Antropologia brasileira.

⁵ Na qual se destacam a coletânea organizada por Correa e Laraia, 1992 e o trabalho de Amorim, 2001, aos quais dever-se-ia acrescentar uma vasta lista de resenhas e ensaios sobre a sua obra, a contribuição desta para a Antropologia e a etnologia brasileiras, sobre o papel de Cardoso de Oliveira na esfera da administração e das políticas públicas dirigidas aos povos indígenas no Brasil, e sua importância para a institucionalização da moderna pós-graduação em Antropologia no Brasil.

⁶ Noção que lhe é tão cara.

gostaria de ser compreendido, numa tentativa totalizadora de ler, ele mesmo, seus trabalhos para seus leitores – para parafrasear o comentário de Arruti (1995) sobre Darcy e que julgo pertinente aqui. O intérprete de sua obra – e especialmente da obra em tela – vê-se diante do desafio de içar esta pesada âncora interpretativa se quiser navegar por outras rotas. Acrescentar algo de novo a estes percursos interpretativos é improvável.

* * *

As motivações explícitas apresentadas por Cardoso de Oliveira para divulgar seus diários de campo – material por definição instável, provisório e analiticamente cru, que nem tod@s antropólog@s consideram passível de publicação, posto que não escrito com esta intenção – são de duas ordens. Por um lado, o valor que as informações contidas nele, na forma de um relato linear e datado, possam ter para as novas gerações dos povos estudados por ele na segunda metade dos anos 1950, no contexto contemporâneo de progressiva alfabetização dos povos indígenas e da crescente interpelação do autor pelas lideranças Terêna e Tükúna sobre os livros que escreveu sobre eles. Por outro, uma “razão de caráter mais pessoal”, vinculada à serventia que sua experiência profissional – em especial o que chama seu “período de aprendizado” (entre os 27 e 32 anos) - teria tanto aos que estão dando seus “primeiros passos no trabalho antropológico”, quanto aos interessados no estágio de desenvolvimento da Antropologia em meados do século XX – para os quais o volume valeria como um depoimento (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 13-14). Nesta resenha, por razões óbvias, focalizo mais os aspectos relativos a esta “razão de caráter mais pessoal”.

Foi para melhor servir ao público de leitor@s antropólog@s que o autor cuidou de diferenciar “o horizonte do jovem aprendiz [...] que escreveu o diário, do horizonte do velho professor, que faz seus comentários nas margens” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 14), reservando o estilo normal para o primeiro e o itálico para o segundo, caracterizando graficamente o “diálogo mudo e extemporâneo entre o jovem e o velho”, no que residiria para Cardoso de Oliveira a maior justificativa para a publicação: o estímulo suscitado pelo

“desafio de um encontro imaginário entre o jovem pesquisador e o velho professor” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 17).

Nesse sentido, o volume de Cardoso de Oliveira diferencia-se dos de Galvão, Darcy e Castro Faria por diferentes razões. Do primeiro, porque Galvão não teve oportunidade de opinar pela publicação de seus diários – fruto do compromisso assumido pelo antropólogo Marco Antonio Gonçalves com a viúva Clara Galvão - nem sobre a opção do organizador de editá-los classificando o material transcrito ao longo de vários meses de trabalho segundo temas, “de forma a constituir quase que uma monografia sobre cada um dos grupos indígenas” (GONÇALVES, 1996, p. 13). No caso de *Os Diários e suas Margens*, não se trata tanto de ofertar um complemento etnográfico menos contaminado por interpretações teóricas e pela ordenação textual posteriores, quanto de explicitar as condições sociais e históricas de conformação destas, oferecendo ao leitor a possibilidade de acessar os fundamentos epistemológicos da obra e das formulações do autor. Do segundo, porque indícios sugerem que os *Diários Índios* de Darcy, preparados para publicação ao tempo em que o autor já estava doente, seriam algo mais que o texto integral “tal como foi anotado há 46 anos atrás” (RIBEIRO, 1996, p. 12), dados o trabalho de Berta na transcrição dos manuscritos, as leituras críticas de amigos e o grande esforço de edição de Gisele Jacon. Cardoso de Oliveira, por sua vez, declara ter respeitado a substância e retrabalhado apenas a forma para poupar o leitor da leitura de páginas muitas vezes escritas nos joelhos sem qualquer esmero de construção textual (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 20-21). Para revigorar o conteúdo, optou consciente e refletidamente por redigir um segundo texto às margens do primeiro, produzindo uma tensão que espera “fécunda para a recuperação de significados escondidos sob o peso da narração etnográfica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 20). Do terceiro, porque o volume de Castro Faria alude não só aos diários, mas à documentação da expedição – formato e modalidade característicos daquele período da pesquisa antropológica junto a povos indígenas - em que participou como etnólogo representante brasileiro e foi editado com requintes de documento histórico que finalmente vem à luz, combinando texto com uma rica iconografia, uma profusão de imagens e fotografias inéditas. Não que se deva cobrar o mesmo esmero editorial dos diários de Cardoso de Oliveira, já que os fins de sua divulgação são outros, mas considerando o acúmulo já existente sobre a

relevância da sua produção fotográfica e de seu parceiro de trabalho na primeira viagem aos Tükúna, Maurício Vinhas de Queiroz (cf. nota de rodapé supra), poder-se-ia empregar de modo mais qualificado o material iconográfico em diálogo com o texto, em vez de relegá-lo a um “caderno de fotos” incrustado entre as duas partes do volume.

Desse modo, o espírito que preside a divulgação e a organização de *Os Diários e suas Margens* assemelha-se ao que levou Simon Ottenberg, atendendo ao convite para participar de um simpósio sobre o status das notas de campo na definição do ofício e da identidade de antropólogo@, a reavaliar o significado das suas próprias notas sobre os Afikpo, um subgrupo Igbo do sudeste da Nigéria, passados trinta anos de seu trabalho de campo original entre estes, em 1952-3, ao tempo em que aquela ainda não era um país independente. Orientando de Herskovits, formado na Antropologia *mainstream* norte-americana, como ele mesmo reconhece, e adotando o procedimento então corrente de datilografar as notas de campo de modo sistemático em cópia carbono para enviar ao orientador, Ottenberg revela preocupações similares às de Cardoso de Oliveira ao reler contemporaneamente suas notas de campo: o valor destas como documentos históricos para os Igbo contemporâneos, que demonstram grande interesse nas mesmas, e as mudanças que verifica na sua relação com elas ao longo do tempo. Elaboradas nos marcos de uma pesquisa de campo em uma colônia, a partir das concepções positivistas hegemônicas na Antropologia de antanho, as notas de campo de Ottenberg, expressão do suposto compromisso tácito com a etnografia colonial, são liberadas pela própria crítica pós-colonial e pós-moderna para múltiplas e variadas apropriações (OTTENBERG, 1990).

Experiência similar parece estar em jogo no empenho de Cardoso de Oliveira em trabalhar o texto em dois tempos: o pretérito, do diário, e o presente, no qual rememora os eventos então vividos. “Penso ser essa rememoração um ato cognitivo, importante nesta incursão aos diários” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 19), diz o autor, para quem a importância do diário na investigação etnológica reside no “poder de estimular a memória de um passado remoto, trazendo-o para o presente”. Diferencia, assim, a manutenção do diário e o registro sistemático nas *cadernetas de campo* dos dados “escoimados das condições de sua obtenção”, reservando ao primeiro a crônica da movimentação do etnólogo no campo da pesquisa

CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002)⁷. É assim que a estratégia de inserir glosas analíticas em meio à narrativa dos diários constitui, nos seus próprios termos, um “exercício de articulação de dois mundos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 17-20) e “de interpretação”, cuja relevância reside em extrair “novos significados” que falam não só dos “ *fatos então construídos como também das condições intelectuais, psicológicas e morais em que eles foram anotados*”; ênfase minhas). Revela-se assim o viés hermenêutico que hoje baliza a sua obra e a correspondente preocupação de situar e contextualizar historicamente os distintos sujeitos em interação: “outro tempo, outra pessoa [...] quando eu e eles – os Terêna e os Tükúna – já não somos os mesmos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 14).

* * *

O volume divide-se em duas partes de tamanhos desiguais correspondentes à sua primeira viagem aos territórios Terêna, de cerca de três meses e meio em 1955, e Tükúna, de pouco menos de um mês em 1959. A primeira feita como “etnólogo orgânico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 25; p. 317) da Sessão de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios, então sob a direção de Darcy Ribeiro, e a segunda já como antropólogo do Museu Nacional. Não obstante a primeira parte do volume ser a mais extensa, mais do que o dobro da segunda, é à medida que prosseguimos por esta que as concepções, as opções e os desígnios de Cardoso de Oliveira se esclarecem, no cotejo com a experiência de campo anterior: as diferentes condições de possibilidade e marcos institucionais de ambas, e os projetos de análise comparativa entre os Terêna e os Tükúna que aos poucos antecipa e delineia.

Importa, portanto, elucidar a partir das evidências dos diários, de suas margens e de outras fontes, os caminhos que levaram Cardoso de Oliveira ao encontro dos Terêna e, a seguir, dos Tükúna na segunda metade dos anos 1950. Foi Darcy quem o incentivou a realizar seu “primeiro ‘campo’, sugerindo até mesmo os Terêna como tema de investigação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 23). Darcy assim se referiu a estes índios no prefácio

⁷ Verificamos o mesmo procedimento, que distingue o diário da caderneta de campo como suportes para registros de tipo distintos, operando na prática de pesquisa de campo em Castro Faria, Galvão e Darcy, denotando o que já se configurava como um expediente metodológico canônico à época.

à primeira edição de *O Processo de Assimilação dos Terêna*, escrito em 1959: “índios, assim, tão pouco indígenas, fogem ao interesse do etnólogo clássico interessado nos grupos intocados que melhor conservam as singularidades da cultura tradicional, sendo muito raros os estudos que os focalizam” (*apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960], p. 13; ênfases minhas). Imagino que Darcy de bom grado estenderia esta definição aos Tükúna subordinados à empresa seringalista que Cardoso de Oliveira estudaria em seguida.

Duas observações cabem aqui. A primeira é que não deixa de soar insólito, aos olhos e ouvidos de hoje, quando não há sombra de dúvida de que Terêna e Tükúna são povos indígenas – dada, inclusive, a presença de ambos na cena política regional – ler Darcy referir-se a estes, há quase meio século atrás, como “índios tão pouco indígenas” – expressão que estaríamos tentados a reservar hoje para outros grupos e circunstâncias. A segunda, que aclara a própria glosa de Darcy, articula-se ao seu projeto de explicar as razões pelas quais, malgrado a suposta descaracterização cultural desses grupos – em termos das suas “singularidades culturais tradicionais” – e sua progressiva integração sócio-econômica, eles permanecem indígenas. Isso o levaria mais tarde a formular sua teoria da “transfiguração étnica” (RIBEIRO, 1970), correlato analítico da tese da integração (sócio-econômica e na sociedade de classes) sem assimilação (cultural) sustentada por Cardoso de Oliveira nas monografias sobre os Terêna, em especial na tese de doutorado (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968), e que o levou a modificar o título da monografia original em sua segunda edição revista: *Do Índio ao Bugre* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]); marcando assim que “o processo de assimilação [cultural] dos Terêna” não se completa por esbarrar na forte barreira do preconceito e da discriminação contra eles existente na sociedade regional, traduzida no termo “bugre” – daí porque Cardoso de Oliveira fala na “transfiguração” do Terêna em bugre. Essas antinomias e a influência dos estudos sobre o jovem Marx dirigiram seu interesse para o conflito como dimensão constitutiva das relações interétnicas, fundamento da noção de “fricção interétnica” desenvolvida na monografia sobre os Tükúna (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981 [1964]). A preocupação com a direção e o ritmo da mudança sociocultural dos povos indígenas se justificava como foco da Sessão de Estudos do SPI àquele momento específico, com Darcy à sua frente, pois se concebia que a Antropologia, como disciplina científica,

poderia plasmar uma ação estatal moderna e uma administração pública esclarecida no trato com povos indígenas - ou seja, uma política indigenista cientificamente orientada.

Tal contexto institucional, a concepção mais geral que o conformava e as condições de pesquisa propiciadas por ele deixaram marcas indeléveis não só na pesquisa e no trabalho sobre os Terêna, mas na obra de Cardoso de Oliveira como um todo, como ele mesmo reconhece nas margens dos diários. Logo ao início de sua viagem ao território Terêna, seu encontro com “um índio vivo [...] de carne e osso, sobre o qual [...] até então só havia lido e imaginado [...], com todos os problemas advindos do contato interétnico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 27), lhe revelou que “aquele modelo de etnografia que havia aprendido com os antropólogos clássicos [...] parecia totalmente insuficiente”, tão distante se encontrava de “realizá-lo criativamente” no seu segundo ano como etnólogo do SPI - conforme seu comentário contemporâneo retrospectivo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 30). Cardoso de Oliveira reconhece hoje que – além do aprendizado “por osmose” no convívio diário com Darcy na Seção de Estudos - a sua “visão da antropologia estava [então] bastante sintonizada com a perspectiva indigenista, adquirida [no] trabalho no Museu do Índio de ler e de revisar os relatórios anuais das inspetorias regionais” e que “dentro dessa perspectiva era inerente *uma postura política, como a de tornar a pesquisa útil à comunidade estudada* sem que, naturalmente, tal pragmatismo viesse a prejudicar o padrão científico da investigação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 40; ênfases minhas).

É ao dissertar sobre as circunstâncias que o levaram a optar pelos Tükúna do alto rio Solimões – quando poderia ter optado pelos Maku-Guariba do alto rio Negro – em um momento no qual nem ele nem Darcy se encontravam mais no SPI⁸, que se esclarecem algumas dimensões importantes. Já com “uma razoável bagagem de experiência”, pois voltou aos Terêna em 1957 e 1958, por dois meses em cada uma destas circunstâncias, Cardoso de Oliveira julga hoje que seu aprendizado com estes “só seria consolidado com uma segunda experiência etnográfica, junto a um segundo povo indígena, cuidadoso que estava em não [se] reduzir à singularidade de uma única vivência etnológica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 267). Tudo se

⁸ Cardoso de Oliveira já se encontrava no Museu Nacional e Darcy no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE).

passa como se para falar para além da aldeia, Cardoso de Oliveira sentisse a necessidade de falar a partir de pelo menos duas aldeias, se propondo analogias e totalizações não circunscritas a uma única experiência etnográfica, ao contrário dos que pensam poder teorizar sobre as relações entre povos indígenas e sociedades nacionais – e efetivamente o fazem - a partir de uma “única vivência etnológica”.

Dados o convite do botânico e naturalista do Museu Nacional Luiz Emigdio de Mello Filho para ajudá-lo na coleta de materiais para um estudo sobre o curare produzido por certos povos indígenas na Amazônia, e a enorme dificuldade para se conseguir financiamento para pesquisa em ciências humanas então – situação que não mudou muito de lá para cá -, Cardoso de Oliveira topou colaborar com aquele, optando por coletar o material entre os Tükúna em detrimento dos Maku-Guariba pelas seguintes razões, nas quais a comparação com os Terêna emerge como motivo central. Ambos tinham em comum um grande contingente demográfico, permanecendo até hoje como dos povos indígenas mais expressivos em termos populacionais no país, e o fato de estarem localizados em áreas de influência de países limítrofes ao Brasil, na região de fronteira – situação na qual os Terêna viveram historicamente como combatentes na Guerra do Paraguai antes de se moverem mais para leste. O que os diferenciava era “o ecossistema”, o cerrado sul matogrossense em um caso e a floresta amazônica no outro, e “um fato histórico de significado inescapável: as condições de contato interétnico e o processo de aculturação a que estiveram e estavam submetidos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 268). Se ao tempo de sua pesquisa os Terêna viviam “as condições de existência de uma população camponesa”, os Tükúna viviam “a situação de servos da gleba, submetidos ao regime do seringal” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 268; ênfases minhas).

⁹ A atenção às variáveis demográfica e ambiental, não obstante não terem desempenhado papel central na comparação etnológica empreendida por Cardoso de Oliveira entre Terêna e Tükúna, foram importantes no âmbito de cada monografia como elementos na caracterização das variações socioculturais verificadas entres as distintas comunidades Terêna e Tükúna. Já na primeira monografia sobre os Terêna, Cardoso de Oliveira (1976 [1960]) se preocupa em descrever a comunidade de Cachoeirinha em termos de seus aspectos demográficos e ecológicos, e caracteriza a interação intertribal Mbayá-Chané passada em termos de processo de competição ecológica. Isso revela a influência das leituras de Julian Steward que Darcy lhe forçou fazer na Seção de Estudos do SPI. Apesar destas terem se concentrado no primeiro e terceiro volumes do Handbook of South American Indians (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 31), Cardoso de Oliveira resenhou Theory of Culture Change três anos após a publicação deste (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1958). A presença subliminar de certa ecologia cultural ou materialismo poderia ter se constituído em caminho para as generalizações sociológicas explicativas mais abrangentes que Cardoso de Oliveira conduziu, tal como sugiro a seguir (cf. infra).

É assim que atingimos, por assim dizer, a rocha na qual se apóia o edifício analítico de Cardoso de Oliveira, traduzida de modo sintético e paradigmático no prefácio à terceira edição de *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Ao caracterizar o enfoque metodológico que presidiu a pesquisa entre os Tükúna, Cardoso de Oliveira explicita o que me parece a diretiva epistemológica que repercute sobre toda a sua etnologia e sobre o seu ofício etnográfico de diferentes modos.

dar conta do Outro sem deixar de se dar conta de si. [...] captar o mundo indígena em sua relação com o mundo dos brancos, como *condição da própria compreensão antropológica*. Em outras palavras, o reconhecimento de que, embora a relação entre os dois mundos seja um fato, *o se posicionar - como um ato de intelecção - no interior dessa relação é um comportamento metodológico*, ou melhor, uma estratégia de pesquisa. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981 [1964], p. 5; ênfases minhas).

Daí porque a “condição camponesa” dos Terêna e a “situação de servidão” dos Tükúna eram variáveis importantes na definição do escopo comparativo de Cardoso de Oliveira. Esse modo de perspectivar “os mundos indígenas” – flexiono o número por entender cabível – está estreitamente vinculado à postura crítica de Cardoso de Oliveira ao caráter monopolístico do paradigma cultural-funcionalista ao tempo da sua formação, “endêmico na antropologia brasileira da época”, em especial tal como traduzido nas obras dos então intérpretes autorizados dos Terêna, Fernando Altenfelder-Silva e Kalervo Oberg (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 27).

Nesse sentido, julgo interessante cotejar a restrição de Cardoso de Oliveira ao ambiente culturalista no qual foi formado, com a rejeição similar perpetrada por antropólogos norte-americanos de uma geração anterior. Refiro-me aqui à reação de Leslie White e Julian Steward ao que consideravam o aspecto solipsista da atmosfera historicista boasiana na qual foram formados, em virtude do entendimento hegemônico de que as culturas humanas seriam entes incomensuráveis. Tais autores caminharam em direção distinta, procurando enfocar e tratar as regularidades recorrentes e as causalidades discerníveis na configuração das culturas e nos processos de mudança sócio-cultural por meio da comparação entre culturas. Se em seu repúdio ao boasianismo hegemônico White e Steward encontraram, por meio de variantes simplificadas do marxismo e da geografia de Carl Sauer, a energia, a tecnologia e o meio ambiente como expressões do materialismo que lhes forneceria o fundamento para leis e

generalizações transculturais; Cardoso de Oliveira, em seu afastamento do culturalismo endêmico em seus “anos de aprendizado”, deparou-se, por meio da sociologia de Florestan Fernandes e Roger Bastide¹⁰, com “homens reais vivendo relações sociais igualmente reais” – a ponto de ver a cultura, na época, como “uma espécie de epifenômeno, alguma coisa que encobria, mais do que ajudava a elucidar” aquelas relações (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 28). Diz ele em momento posterior de suas margens, no qual se reconhece como “etnólogo em formação tardia”:

procurava da conta dos processos sociais envolvidos no contato interétnico, atento aos mecanismos de expropriação e de dominação inerentes ao sistema extrativista e ao regime do barracão aos quais os índios [Tükúna] estavam submetidos. [...] eu estava precisamente procurando exorcizar a noção de cultura e, com ela, o modelo da aculturação prevaletentes nas investigações sobre as relações entre índios e brancos nos estudos americanistas da época. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 277).

Tais são as origens e raízes do seu reconhecido bias sociológico, que vieram a influenciar toda uma geração de antropolog@s - orientand@s ou não – e configurar um modo de se fazer etnologia – ou ainda, de estudar povos indígenas - no Brasil. Os olhos de Cardoso de Oliveira estavam voltados igual e simultaneamente para os índios em suas aldeias e para as fazendas, as cidades e a empresa seringalista, para a sua presença e a persistência indígena nessas distintas configurações entendidas como “variações sócio-culturais” cuja compreensão se fazia necessária para explicar a situação dos “modernos” Terêna e Tükúna – ecoando, assim, a direção original sugerida por Malinowski (1968 [1945] na África dos anos 1930 de que estudar o nativo real era estudar o nativo em mudança). A multiplicidade de situações vividas por Terêna e Tükúna não lhe permitia investigá-los como “seres culturais” autônomos, “sem inseri-los no sistema de relações interétnicas”, tomando as “aldeias tradicionais” selecionadas “para investigação intensiva como representante[s] de uma das singularidades daquele universo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 34).

Os diários e suas margens, ademais, mostram como a pesquisa etnográfica na maioria das vezes constitui o berço por excelência de projetos analíticos, permitindo-nos acessar “os temas relevantes, passíveis de problematização teórica”, que surgiram “no exercício da pesquisa empírica” de

¹⁰ “Devo a ambos as bases sociológicas para que minha posterior guinada para a antropologia social não se constituísse de todo numa aventura [...]”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 24).

Cardoso de Oliveira e ficaram “muitas vezes germinando décadas na cabeça do pesquisador” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 298). Isso se deve ao fato dele valer-se do “diário para nele já realizar sintéticas antecipações de resultados da pesquisa de campo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 309). Considerando o que já expus, me parece sintomático que, não obstante as “antecipações” que focalizavam dimensões específicas das sociedades indígenas estudadas, os esboços de comparação Terêna/Tükúna traçados por Cardoso de Oliveira em seus diários dirigiam-se às dimensões da vida social dos “modernos” índios situadas na interface com a sociedade regional: alfabetização, participação política indígena na cena regional e o papel dos postos e/ou reservas indígenas no processo de assimilação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 307-308). Mais do que isso “o estudo da reserva indígena enquanto categoria sociológica influenciando na assimilação dos grupos ‘integrados’, como os Terêna e os Tükúna, porém pertencentes a áreas ecológicas distintas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 308) – conforme trecho do próprio diário – foi, dos projetos analíticos comparativos delineados nos diários, o que efetivamente se concretizou, resultando, a partir do início dos anos 1960, em toda uma produção voltada para a análise do indigenismo e da administração pública de terras e povos indígenas - reunida mais tarde na coletânea *Sociologia do Brasil Indígena*, depois revista e ampliada (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978 [1972]).

Ao final da obra aqui em apreço, na derradeira margem ao diário Tükúna, refletindo sobre seu último dia da primeira viagem ao território destes e sobre como ele teria sido “sintomático de [seu] envolvimento quase compulsório com a questão indígena” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 337), Cardoso de Oliveira dá-nos uma declaração que vale a pena transcrever integralmente aqui, dada a sua importância para compreender como ele constrói, retrospectivamente, o significado da sua vinculação ao SPI em seus anos de aprendizado como experiência totalizante e formativa, constitutiva do “viés indigenista [do seu] modo de olhar a realidade desses povos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 338). O jovem estudante de filosofia da USP que passou pela experiência absorvente da administração pública - não de qualquer uma, mas sim daquela que se configurou na segunda metade dos anos 1950 na Seção de Estudos do SPI, que procurava formar pessoas para atuar de modo antropológicamente sensível em relação aos povos indígenas - deixa-nos o seguinte testamento.

verifico como *a prática indigenista moldava o meu horizonte de pesquisa*, ainda que os temas mais clássicos da antropologia dele não desaparecessem. Por vezes estiveram submersos na prática da pesquisa, sempre limitada pelo pouco tempo disponível de permanência no campo. Nessas circunstâncias, o contato do “índio com o mundo dos brancos” sempre se impôs ao meu imaginário. Por isso, mesmo tendo saído do SPI em princípio de 1958, a questão das relações interétnicas e a minha preocupação com o papel exercido pelo Estado-nação na interface do contato permaneceram sempre como um dos focos privilegiados de minhas investigações etnológicas. Mesmo quando o teor de minha pesquisa tivesse um sentido mais acadêmico, isso não punha de lado *tudo aquilo que, mais do que simples interesse intelectual, era um compromisso político que integrei em meu modo de ser por força de minha ressocialização no Serviço de Proteção aos Índios*. De certo modo, *o SPI foi uma espécie de escola que complementou a minha formação universitária, na medida em que me expôs uma dimensão da realidade brasileira até então sequer imaginada por mim, jovem estudante de filosofia*. [...] o Brasil indígena constituía para mim (e certamente para muitos outros) o lado escuro da lua. O lado desconhecido da própria sociedade nacional em seu impacto com os povos indígenas. E minha experiência indigenista [...] dera-me o tema principal sobre o qual faria a minha formação profissional na antropologia, realizada nessas pesquisas que fiz na década de 1950. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 337-338).

* * *

A pretexto da observação de Cardoso de Oliveira sobre os limites financeiros e de tempo que constriam a sua prática de pesquisa e, por vezes, submergiam os interesses clássicos da antropologia, permito-me aqui uma digressão final sobre as suas condições de pesquisa em ambas as incursões e as repercussões destas em sua etnologia e no estilo etnográfico de suas monografias.

Os diários e suas margens nos deixam ver, de um lado e em dado momento, o “etnólogo-funcionário” do SPI, servidor público federal, beneficiando-se dos parcos favores, benesses e vantagens oferecidos pela Inspeção Regional (IR) 5 do SPI, mas também preocupado em como reportar nos relatórios as posturas etnocêntricas e as pequenas irregularidades dos funcionários de base do SPI de que era testemunha ocular, tarefa a que estava obrigado por sua situação funcional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 35 e segs.); e de outro, em momento distinto, o antropólogo do Museu Nacional, já liberado dessas obrigações, despreocupado em intervir nas

situações em que se manifestavam os preconceitos dos servidores locais, mas atormentado com o fato de ser “[...] alguém que apenas ‘passava’ pela região, sem a rica experiência de um longo trabalho etnográfico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 313), dadas as condições financeiras e de tempo para realizar a pesquisa junto aos Tükúna. Tais eram as condições, que Cardoso de Oliveira se viu obrigado a rever seu projeto original de doutorado sobre o parentesco e a organização clânica dos Tükúna, substituindo-o pelo estudo da urbanização e do tribalismo Terêna, mudança de projeto que o dispensaria “de permanecer um período necessariamente longo no alto Solimões, fundamental para conseguir dominar esse difícil idioma tonal” (idem).

A experiência etnográfica de campo de Cardoso de Oliveira junto aos Terêna e Tükúna caracteriza-se, assim, pela sucessão de breves viagens aos territórios indígenas, quase nunca superior a três meses, nas quais jamais se limitava a permanecer em uma única “comunidade”, procurando sempre uma perspectiva abrangente das variações sócio-culturais que marcavam a situação desses índios modernos. Junto aos Terêna, a maior viagem é a descrita no diário agora publicado, em sua primeira parte, de final de julho ao início de novembro de 1955, a que se seguiram mais três: em 1957 (outubro e novembro), 1958 (julho e agosto) e 1960 (junho a agosto). Referindo-se às três primeiras, Cardoso de Oliveira observa que totalizaram “nove meses de observações diretas e sistemáticas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 9). Já na última, à guisa de treinamento em pesquisa, foi acompanhado por um grupo de estagiários da Divisão de Antropologia do Museu Nacional, alunos do “Curso de Teoria e Pesquisa em Antropologia Social”, alguns dos quais se tornariam, no futuro, expoentes da etnologia no Brasil: Alcida Rita Ramos, Roberto DaMatta e Roque Laraia. Aos Tükúna, depois da viagem de um mês em 1959, descrita no diário publicado na segunda parte do volume, seguiram-se mais duas: em 1962 e uma rápida incursão como consultor em 1975. Na de 1962, também se fez acompanhar de estagiários, alunos do “Curso de Especialização em Antropologia Social” ministrado no Museu Nacional, que se destacariam mais tarde em suas carreiras profissionais como antropólogos: Cecília Helm e Silvio Coelho dos Santos. As formas que tomaram suas experiências de campo, portanto, tiveram repercussões variadas: de um lado, contribuíram para formar uma geração de antropólogos vinculados à moderna pesquisa etnológica no Brasil; de outro, dada a sua intermitência e o ponto de vista abrangente que intencionalmente

perseguia, possibilitaram a Cardoso de Oliveira uma perspectiva compreensiva e histórica sobre os dois grupos analisados¹¹.

Uma nota importante sobre a primeira viagem aos Tükúna. Esta tinha o formato de uma “expedição”, característico de certa modalidade de estudo sobre os povos indígenas que se fazia então, em especial as patrocinadas pela Seção de Estudos do SPI – embora Cardoso de Oliveira já fosse antropólogo do Museu Nacional à época. Ele coordena um grupo composto por mais dois pesquisadores “companheiros de viagem”: o lingüista Ivan Lowie, do Summer Institute of Lingüistics (SIL), interessado em estudar o idioma tonal Tükúna, e Maurício Vinhas de Queiroz, então jornalista, fotógrafo profissional e intelectual autodidata, que acabou se interessando pelo messianismo característico do movimento da Santa Cruz; aos quais se juntaram o “língua” (intérprete) Tükúna Manuel e a tripulação do barco Caldeirão, de propriedade de um seringalista local, comandado pelo filho deste. Esta composição é motivo de dupla preocupação para Cardoso de Oliveira: por um lado, com o cronograma e o roteiro da viagem, e com a manutenção da infraestrutura e da *entourage* de apoio; e por outro, com as antinomias éticas em aceitar o apoio e “a hospitalidade fidalga [do seringalista] e a sua imagem de ‘dono’ de uma gente que sabia explorada e dominada” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 279).

Tais circunstâncias respondem, em parte, pela forma como em suas monografias Cardoso de Oliveira conscientemente combina diferentes modalidades de explicação e interpretação¹², de um lado, e emprega múltiplas técnicas de pesquisa e distintos recursos metodológicos, de outro, numa postura caracteristicamente eclética. É assim que nas monografias sobre os Terêna, o estudo dos processos históricos e ecológicos da migração e suas consequências significativas, combina-se com a teoria de Thurnwald sobre a conjugação das formas de estratificação étnica e social, os perfis demográficos empregados na caracterização das distintas situações em que os Terêna se encontram, as categorias sociológicas de “segregado”, “marginal”, “dessegregado” e

¹¹ Perspectiva esta que poderia ter sido ampliada, no que concerne aos Terêna, em virtude de convite feito pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) - organização não governamental que desenvolve hoje uma série de atividades junto àquele povo - para Cardoso de Oliveira retornar à área e refletir sobre as mudanças ocorridas nesses mais de 40 anos (comunicações pessoais de Gilberto Azanha e do próprio Roberto Cardoso de Oliveira). Em virtude de seu falecimento, o convite não pôde se concretizar.

¹² Ao que Cardoso de Oliveira gostava de se referir como “criticismo teórico”, dado que interpretava a Antropologia como uma disciplina composta por paradigmas em tensão, sendo esta constitutiva da dinâmica disciplinar (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998).

“assimilado” dispostas em *continuum* por Daniel Glasser e por meio das quais se poderia apreender a dinâmica da identificação étnica, e a ideia de *continuum folk*-urbano de Redfield - esta empregada na segunda monografia. Quanto os Tükúna, para vencer as limitações do horizonte do pesquisador - “alguém [...] que apenas ‘passava’ pela região” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 313), sem um conhecimento do idioma nativo que possibilitasse uma observação densa e uma comunicação intensiva, penetrando nos meandros da consciência Tükúna (termos da monografia sobre estes) -, Cardoso de Oliveira empregou, das “pedras que a Antropologia encontrava em seu caminho em meados do século passado” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 309), não só o método genealógico de Rivers, mas também os “os recursos da ‘ethnoscience’, à época uma teoria bastante promissora para uma etnografia analítica de sistemas de classificação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 332). Na monografia sobre os Tükúna, ele reconhece que a análise componencial das categorias do entendimento social mais importantes na orientação da conduta do grupo poderia “substituir de maneira mais econômica a ausência de comunicação intensiva” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981 [1964], p. 6).

Tal combinação e articulação de métodos de pesquisa e modelos interpretativos, parcialmente ditada pelas condições da sua pesquisa de campo, mas também por sua referida diretiva epistemológica fundamental, vincula-se a duas outras dimensões da sua etnologia e de seu ofício etnográfico com as quais gostaria de concluir esta resenha.

Em primeiro lugar, importa notar que as monografias de Cardoso de Oliveira - os resultados finais sistemáticos mais ambiciosos das pesquisas que os diários permitem vislumbrar - afastam-se daquele “modelo de etnografia que havia aprendido com os antropólogos clássicos” e que ele próprio parecia distante de “realizar criativamente” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 30). Suas etnografias – para parafrasear os termos da monografia sobre os Tükúna – não oferecem uma visão total da cultura, mas apenas os fenômenos e dados empíricos construídos pela pesquisa que se impuseram por sua alta significação para o entendimento dos mecanismos psicossociais inerentes à situação de contato. É assim que no Capítulo 3 da primeira monografia sobre os Terêna, sintomaticamente intitulado “*Perfil da Cultura Tradicional*”¹³, admite

¹³ Todas as ênfases neste parágrafo são minhas e referem-se a termos usados por Cardoso de Oliveira em suas monografias.

ser impossível oferecer uma visão da cultura total, selecionando aspectos da cultura tradicional que *maior relevância interpretativa* apresentariam, concentrando-se assim na organização social e no processo de estratificação – aspectos da infra-estrutura tribal – e na vida cerimonial – fenômeno de super-estrutura (cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]). O mesmo se verifica na segunda monografia sobre os Terêna, a tese de doutorado, quando no Capítulo 7 da segunda parte analisa as conseqüências do processo de mobilidade aldeia-cidade nos grupos sociais – família e grupo doméstico – e nas instituições – matrimônio e parentesco – *mais estratégicos da estrutura social*; e no Capítulo 8 focaliza apenas os *fenômenos mais afetados pelo processo de urbanização*: a organização do trabalho num sistema de ocupações novo, o problema habitacional surgido com a instalação nas cidades e o sistema de estratificação associado, e o sistema de valores resultante dessas novas experiências (cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968). Por fim, no Capítulo 4 da monografia sobre os Tükúna, Cardoso de Oliveira se propõe a caracterizar a sociedade indígena selecionando os seus *aspectos mais significativos* peculiares à ordem tribal, perguntando-se pela *dimensão chave* do sistema social Tükúna, o *núcleo* de sua ordem tribal. Aqui Cardoso de Oliveira focaliza a “cultura tribal” naquilo que ela representa como instrumento de sobrevivência na floresta amazônica e no que a caracteriza como técnica de convívio social no meio aborígine, formulando a noção de “cálculo social Tükúna”, referido aos pilares de sua organização social e por meio do qual eles se orientam na vida tribal (cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981 [1964]).

Poder-se-ia dizer, assim, que a influência de Julian Steward se faz sentir de modo subliminar e subreptício nas seleções operadas por Cardoso de Oliveira, em especial a concepção multicomponencial de cultura daquele – que se faz acompanhar de uma visão correspondente de meio ambiente. Assim como para Steward, no estudo da adaptação de uma dada cultura a um ambiente local, não é a cultura como um todo e nem o ambiente como a teia da vida total que entram em interação, mas sim apenas aqueles aspectos que a análise empírica revela estarem envolvidos mais imediatamente na apropriação culturalmente ordenada de componentes do meio ambiente – o que ele define como constituindo o *cultural core*, “núcleo cultural” (cf. STEWARD, 1972 [1955]); Cardoso de Oliveira considera também apenas aquelas dimensões da vida social nativa de maior relevância heurística para a

explicação da situação de contato, nem sempre as mesmas - ora a organização social, ora a vida cerimonial, ora a produção econômica e o comércio, ora os aspectos demográficos e ecológicos, ora uma combinação qualquer destas e/ou outras dimensões - considerando o povo indígena específico enfocado e a condição - no caso em tela, de camponeses e/ou servos expropriados - em que se encontram em dado contexto histórico de dominação.

Peixoto e Simões (2003) observam, ademais, que em sua resenha da obra magna de Steward, Cardoso de Oliveira “saúda a proposta de um novo método de análise que possibilita combinar o foco em regularidades sincrônicas, como padrões e relações causais que se repetem em diferentes culturas, e o interesse por dinâmica e mudança cultural”; e que ele ressalta “a concepção de ‘níveis de integração sociocultural’, proposta por Steward [...] como uma contribuição importante para tratar de aspectos de mudança cultural que se passam junto a ‘subgrupos’ ou ‘subculturas’ diferencialmente atingidos pelas causas da mudança” – vendo na proposta de Steward “uma alternativa à visão clássica da cultura como configuração total, especialmente proveitosa para estudos antropológicos em ‘sociedades contemporâneas complexas’, que exigiriam ‘novos instrumentos de trabalhos, capazes de apreender esta nova realidade, que já não apresenta mais a homogeneidade das culturas tribais’” (PEIXOTO; SIMÕES 2003, p. 397).

O que me traz, enfim, à segunda dimensão da sua etnologia e de seu ofício etnográfico que gostaria de realçar: o caráter ensaístico e o estilo impressionista - termos do próprio Cardoso de Oliveira - de suas monografias sobre esses dois povos indígenas. Exceção feita ao formato escolástico de *Urbanização e Tribalismo*, qua tese de doutorado, a disposição de seu “material etno-sociológico” obedece antes aos desígnios de uma persuasão analítica e argumentativa geral, do que à armadura etnográfica estrutural-funcionalista pretensamente totalizante, abrangente e detalhada, das múltiplas dimensões de dada cultura. Não seria outro o motivo pelo qual Cardoso de Oliveira define sua monografia sobre os Tükúna como “um *Ensaio* de ‘etnologia fenomenológica’, amparado numa sociologia estrutural e dinâmica”¹⁴ (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981 [1964], p. 30; ênfase no original) - expressando assim, também, a *mélange* peculiar de esquemas

¹⁴ Expressão esta – “sociologia estrutural e dinâmica” – que o próprio Cardoso de Oliveira reconheceria mais tarde, em 1981, no Prefácio à 3ª Edição de *O Índio e o Mundo dos Brancos*, como “vaga e sujeita a interpretações várias” e que ele qualificaria pela referência ao enfoque desenvolvido por Georges Balandier (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981 [1964], p. 7)

interpretativos e métodos de pesquisa que emprega. No limite lógico, não temos monografias e/ou etnografias sobre povos específicos, mas sobre situações sócio-históricas determinadas de dominação colonial interna. Isso porque, como vimos antes, para Cardoso de Oliveira a totalização de dá pela via das relações interétnicas, em particular das entretecidas com o Estado-nação na interface do contato.

* * *

Há quem interprete parte do conjunto de características aqui delineadas no cotejo dos diários de Cardoso de Oliveira com suas monografias como constitutiva de um estilo peculiar de fazer Etnologia e Ciências Sociais no Brasil, vinculado, entre outras coisas, à preocupação com o *nation building* típica de certa geração de intelectuais e da sua produção intelectual (RAMOS, 1990; PEIRANO, 1999). Esta formulação é importante se quisermos compreender de forma mais abrangente e em contexto a contribuição de Cardoso de Oliveira, considerando que o próprio enveredou na discussão sobre estilos de antropologia característicos de dado país ou região e em que medida estes refletem e/ou são influenciados por fatores como nação e etnia (CARDOSO DE OLIVEIRA; GUILHERMO, 1995). Meu objetivo aqui, contudo, foi mais circunscrito e centrado naquilo em que uma apreciação preliminar das características peculiares de *Os Diários e suas Margens* - comparadas às de outros diários de antropólogos brasileiros publicados nas últimas décadas - poderia iluminar aspectos da etnologia e do fazer etnográfico de Cardoso de Oliveira sobre os Terêna e Tükúna. Limitei-me aqui a explorar apenas uma das múltiplas dimensões dessa obra com tantas interfaces: aquela que releva do período de aprendizado do autor e de elaboração dos seus trabalhos monográficos, e o que ela pode revelar para os interessados na Antropologia que se fazia em meados do século XX, para quem os diários, ou melhor, suas margens valem como um depoimento. Mais do que reiterar a interpretação consolidada dos classificadores e comentadores da produção intelectual, me deixei levar aqui pelo convite do autor para testemunhar o diálogo do cômico e jovem aprendiz com o ponderado e velho professor, na expectativa de – neófito que sou nesta lide - sempre poder aprender algo de novo e surpreendente.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Maria Stella. *Roberto Cardoso de Oliveira: um artífice da antropologia*. Brasília: Paralelo 15, 2001.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A narrativa do fazimento, ou, por uma antropologia brasileira. *Novos estudos CEBRAP*, n. 43, p. 235-243, 1995.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Resenha de Theory of Culture Change. *Revista de Antropologia*, v. 6, n. 2. 1958.
- _____. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar. 1968.
- _____. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976 [1960].
- _____. *A Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978 [1972].
- _____. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: EDUnB, 1981 [1964].
- _____. Tempo e tradição: interpretando a antropologia”. In: _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998. p 13-25.
- _____. Tükúna: excertos de um diário de campo. *Amazônia em Cadernos*, n. 5: p. 1-12. Manaus: EdUA. 1999 [1959].
- _____. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: EdUnB, 2002. 346p.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; GUILHERMO, Ruben. *Estilos de antropologia*. Campinas: EdUnicamp, 1995.
- CASTRO FARIA, Luiz de. *Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2001.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (Ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CORREA, Mariza; LARAIA, Roque (Org.). *Roberto Cardoso de Oliveira: Homenagem*. Campinas: Unicamp/IFCH, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *Works and lives: the anthropologist as author*. California: Stanford University Press, 1988.
- GONÇALVES, Marco Antônio Teixeira (Org.). *Diários de campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioa e índios do Xingu*. Rio de Janeiro: UFRJ. 1996.
- LARAIA, Roque de Barros. Eduardo Galvão, vinte anos depois. *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 189-196, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996 [1955].
- MALINOWSKI, Bronislaw. *The dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa*. New Haven, CT: Yale University Press, 1968 [1945].
- MARCUS, George; FISCHER, Michael (Ed.). 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- MAYBURY-LEWIS, David. *O Selvagem e o inocente*. São Paulo: EdUnicamp, 1990 [1965].

- MENDONÇA, João Martinho. *Os movimentos da imagem, da etnografia à reflexão antropológica*: experimentos a partir do acervo fotográfico do professor Roberto Cardoso de Oliveira. Campinas: Unicamp. Dissertação de Mestrado (Multimeios). 2000
- _____. Fragmentos dos diários escrito e fotográfico de Cardoso de Oliveira na região dos Ticuna do Rio Alto Solimões. *Revista Studium*, n. 6. Disponível em: <http://www.studium.iar.unicamp.br/seis/diario/index.html>. Acesso em <jan. 2001>.
- OTTENBERG, Simon. Thirty years of fieldnotes: changing relationships to the text”. In: SANJEK, Roger (Org.). *Fieldnotes: the makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 139-160.
- PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada). In: MICELI, S. (Org.). *O que ler nas Ciências Sociais brasileiras (1970-1995)*. Antropologia, v.1. São Paulo: Sumaré; Anpocs, . 1999. p. 225-266.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas; SIMÕES, Júlio Assis. A Revista de Antropologia e as Ciências Sociais em São Paulo: notas sobre uma cena e alguns debates. *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 2, p. 383-409. 2003
- RAMOS, Alcida Rita. Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, v. 5, n. 4, p. 452-457. 1990.
- RIBEIRO, Berta G. *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1979.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- SANJEK, Roger (Org.). *Fieldnotes: the makings of anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- STEWART, Julian H. *Theory of culture change: the methodology of multilinear evolution*. urbana, Illinois: University Of Illinois Press. 1972 [1955].
- VIDAL, Lux Boelitz; BARRETTO FILHO, Henyo T. O elo perdido. *Anuário Antropológico/96*: p. 233-249. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

UMA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA EM FINAIS DO SÉCULO XIX: OU UM DISCURSO SOBRE "A PRÉ-HISTÓRIA"

Lilia K. Moritz Schwarcz

INTRODUÇÃO

Segundo o escritor Argentino, Jorge Luis Borges, “nomear é uma forma de existir”. Se tal dito contém qualquer laivo de verdade, pode-se dizer que o objetivo desse texto é, de certa maneira, nomear e reconhecer uma certa antropologia brasileira de finais do século XIX, que, em seu sentido estrito, jamais existiu.

Chamado por muitos como uma “pré-história” da antropologia brasileira, esse período que vai dos anos 1870 a 1930 -- esse contexto anterior à institucionalização da universidade -- é marcado por uma série de antropólogos *avant la lettre*, ou mesmo por alguns antropólogos que o eram sem ser. São professores, literatos, médicos, juristas [...] que não se auto-definiam ou designavam como antropólogos. Com efeito, o recorte disciplinar não existia e não parecia fazer parte do léxico profissional desses sujeitos. O que existia, sim, pelo menos por aqui, era a busca de uma identidade nacional, ou então

a procura incessante por uma questão que angustiava as elites pensantes nacionais: “afinal, o que faz do Brazil, Brasil”?¹

Em torno desse tema e dessa pergunta, muitas instituições se organizaram, e mais especialmente os Institutos Históricos e Geográficos, os Museus de Etnografia, as Escolas de Medicina e os Museus de Etnografia. Tratava-se, cada uma à sua maneira, de entender que país era esse, o que implicava, nesse contexto, em perguntar, afinal, que raça era essa. Como veremos, os modelos eram muitos, assim como as escolas. No entanto, em comum havia a preocupação de chegar à uma concepção sobre essa nação, que levava, no limite, a buscar singularidades e particularidades.

Se como bem mostrou Norbert Elias, a pergunta pela identidade não é comum a todos os povos, no nosso caso, e nesse contexto, ela unificou perspectivas díspares. Por sinal, Elias, em seu texto *O processo civilizador*, procurar perscrutar os sentidos dos conceitos de “Civilização” e “Kultur” sobretudo para franceses e alemães. Nesse exercício interpretativo, Elias aponta as dificuldades de se trabalhar com conceitos tão intimamente conectados às experiências que os produziram.

Conceitos como esses dois têm algo do caráter de palavras que ocasionalmente surgem em algum grupo mais estreito, tais como família, seita, classe escolar ou associação, e que dizem muito para o iniciado e pouquíssimo para o estranho. Assumem forma na base de experiências comuns. Crescem e mudam com o grupo do qual são expressão. Situação e história do grupo refletem-se nelas. E permanecem incolores, nunca se tornam plenamente vivos para aqueles que não compartilham tais experiências, que não falam a partir da mesma tradição e da mesma situação. (ELIAS, 1996, p. 26).

O autor demonstra como o conceito de “civilização” foi forjado na França, na passagem do século XVIII para o XIX, sobretudo por conta do impasses gestados entre uma aristocracia de corte civilizada e a alta burguesia reformista – que jamais rompe com o código de civilidade da corte, mas o altera de dentro, propondo reformas administrativas, políticas e sociais que ritmassem o país rumo ao progresso. Advém daí o suposto da “civilização” ser compreendida enquanto um processo e não como um ganho absoluto dado pelas regras de etiqueta surgidas na corte.

¹ Roberto Da Matta foi quem utilizou tal expressão em vários artigos de sua autoria.

Já o conceito de “Kultur” teria sido originado nesse mesmo período na Alemanha, conjuntamente com a difusão das idéias de Herder e do romantismo, e se alastrado principalmente dentre a *intelligentsia*: uma classe média vinculada à universidade. Esse grupo, diferente do que aconteceu na França, não foi integrado à aristocracia de corte; grupo que, por excelência, valia-se do conceito de “Civilização”. Desse modo, “Kultur” surge como uma espécie de contra-conceito, quando contrastado à este de “Civilização”; entendido por essa pela *intelligentsia* de extração média, apenas a partir de sua face artificial e superficial: não passaria de mera aparência. De modo diametralmente oposto, a *kultur* representava a essência profunda de um povo;² lhe era natural e se manifestava nas personalidades dos indivíduos, nos fatos artísticos, religiosos e intelectuais (semelhante aos “feitos do espírito” de Herder). Assim sendo, a *kultur*, diferentemente da “civilização”, implicaria prever um progressivo processo de expansão, detendo-se nos produtos humanos (na arte, nos livros e na religião) que expressam a individualidade e a particularidade de um povo.

É nesse sentido que Norbert Elias revela como sociedades que procuram obsessivamente se definir pelo peculiar -- pela sua suprema individualidade -- tiveram problemas para definir fronteiras, limites e identidades ao longo do processo histórico: “o conceito de *kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: ‘Qual é, realmente, nossa identidade?’ A orientação do conceito alemão de cultura, com sua tendência à demarcação e ênfase em diferenças, e no seu detalhamento, entre grupos, corresponde a esse processo histórico. As perguntas ‘O que é realmente francês? O que é realmente inglês?’ há muito deixaram de ser assunto de discussão para franceses e ingleses. Durante séculos, porém a questão ‘O que é realmente alemão?’ reclamou sempre resposta. Uma resposta a essa pergunta – uma entre várias outras – reside em um aspecto peculiar do conceito de *Kultur*.”³

Vale a pena arriscar um paralelo e substituir a referência ao “alemão” por “brasileiro”, e ficar com a ideia expressa no parágrafo acima. Também entre nós o tema e o debate em torno da identidade nacional tomou

² Nesse sentido existem similaridades com o conceito de *volksgeist*.

³ Idem. p.25.

contornos e desenhos bem definidos e passou obrigatoriamente pela discussão da cultura, que, no nosso caso, implicava pensar, acima de tudo, na raça. Com efeito, e como veremos, os questionamentos sobre nossa identidade, apesar de igualmente frequentes, não nos levaram diretamente ao conceito de cultura e sim, ao chamado “mito das três raças formadoras”. Além disso, é possível arriscar dizer que a fundação de uma vida intelectual moldada por estabelecimentos de ensino e de pesquisa e por uma rede de colaboradores mais orgânica teve, nesses primeiros momentos dos anos 1870, o tema da raça e da identidade como definidores da agenda local.

É, nesse sentido, que essa que é conhecida como uma “geração realista” pode ser entendida como precursora de um pensamento antropológico, no Brasil. Tratava-se de entender, com os instrumentos da época, o que havia de “nativamente” significativo em nossa realidade. Ou então, que elementos carregavam a nossa singularidade e permitiam estabelecer fronteiras identitárias. Nesse movimento, raça e sobretudo mestiçagem, se constituem em argumentos certos para pensar a nação. Se não a cultura [...] ao menos a raça.

O SÉCULO XIX E A “NATURALIZAÇÃO DAS DIFERENÇAS”

Em meados do século XIX, como uma espécie de reação ao igualitarismo dos ideais da Revolução Francesa, toma força na Europa e nos Estados Unidos uma nova versão da corrente poligenista, que acreditava na existência de uma humanidade profundamente cindida desde seus primórdios. Partindo do pressuposto do caráter essencial das raças -- que as fariam diferir assim como eram variadas as espécies animais e vegetais --, uma série de teóricos, mais conhecidos como “darwinistas sociais”, passam a qualificar a diferença e a transformá-la em objeto de estudo; em objeto de ciência.

Também conhecidos como “deterministas sociais”, esses autores poderiam ser divididos em dois tipos: deterministas geográficos e raciais. Os primeiros, pautavam suas análises em fatores de ordem geográfica -- como o clima, o solo, a vegetação, o vento --, supondo que o futuro de uma civilização estaria diretamente ligado a esses elementos físicos. O segundo grupo, o mais influente em nosso país, abandonava a análise do indivíduo para insistir no grupo, na medida em que o sujeito era entendido, apenas, como uma somatória dos elementos físicos e morais da raça a que pertencia. O fato é

que, com o fortalecimento desses teóricos das raças, percebe-se uma espécie de perversão no próprio seio do discurso liberal, que naturalizara a idéia da igualdade em meio a um contexto marcado pela afirmação de hierarquias e diferenças sociais (DUMONT, 1966).

Pensadores como Arthur Gobineau (1853), Gustave Le Bon (1894) entre outros acreditavam que as raças constituiriam fenômenos finais -- resultados imutáveis --, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como um erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de “tipos puros” e compreender a miscigenação como sinônimo de degeneração, não só racial como social.

Opondo-se, portanto, à visão humanista, os teóricos das raças partiam de três proposições básicas. A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre esses agrupamentos humanos a mesma distância encontrada, por exemplo, entre o asno e o cavalo. A segunda, instituía uma continuidade entre aspectos físicos e morais, determinando que à divisão do mundo entre raças corresponderia uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto apontava para a predominância do grupo “racio-cultural” ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se uma doutrina da psicologia coletiva, hostil à idéia do arbítrio do indivíduo.

Esse saber sobre as raças implicou, por sua vez, um “ideal político”, um diagnóstico sobre a submissão ou possível eliminação das “raças inferiores”, que se converteu em uma espécie de prática avançada do darwinismo social: a eugenia, cuja meta era intervir na reprodução das populações. O termo eugenia -- *eu*: boa; *genus*: geração --, criado em 1883 pelo cientista britânico Francis Galton, lidava com a idéia de que a capacidade humana estava exclusivamente ligada à hereditariedade e pouco devia à educação.

Dessa maneira, tomava força, nesse contexto, um determinado modelo que, abrindo mão do indivíduo, centrava-se no grupo -- no grupo racial -- e em suas potencialidades ou defeitos biológicos. É essa, por exemplo, a base da antropologia criminal de Cesare Lombroso, que afirmava em *L'uomo delinquente* (1876) ser a criminalidade um fenômeno físico e hereditário. Partindo da teoria dos estigmas, a antropologia criminal acreditava poder capturar o criminosos antes que ele pensasse em cometer o delito; detectar o desviante antes que praticasse o ato.

Por outro lado, adeptos da frenologia e da craniometria – ciências que partiam da mensuração de crânios, narizes, orelhas, bocas --, como Paul Broca (1864) e Samuel G. Morton (1844), estabeleciam correlações entre as potencialidades físicas e morais dos homens, dos povos e das civilizações

Enfim, em finais do século XIX, se à primeira vista a noção de evolução surgia como um conceito que parecia apagar diferenças, na prática o tema deu força a perspectivas em tudo opostas: de um lado estavam os evolucionistas sociais, que reafirmavam a existência de hierarquias entre os homens, porém acreditavam numa humanidade una; de outro os darwinistas sociais, que entendiam a diferença entre as raças como uma questão fundante. Resta saber porque no Brasil fizeram sucesso, sobretudo, as idéias dos teóricos das raças, que, como vimos, não apenas reforçavam as variações ontológicas entre os grupos, como condenavam sumariamente a miscigenação, com efeito, uma realidade entre nós. Resta saber, ainda, como se construíram as bases de um pensamento antropológico no Brasil, que nasce umbilicalmente vinculado à biologia e a um pensamento darwinista social.

UM EXEMPLO DE PAÍS MISCIGENADO

Vivia-se um ambiente conturbado, no Brasil de finais do século XIX. A escravidão acabara em 1888 e já em 1889 caía o Império, um regime bastante arraigado na lógica e nas instituições do país. Com essas mudanças iniciava-se, também, o debate sobre os critérios de cidadania e acerca da introdução dessa imensa mão de obra, agora oficialmente livre, no mercado de trabalho.

No entanto, entre nós, a discussão racial pareceu abortar o debate sobre a cidadania. Quem pensa raça, pensa em grupo (e não em indivíduo) e o tema parecia propício para encobrir, e mesmo anular, o debate que recém iniciava-se no campo jurídico, sobre o livre-arbítrio e os critérios de cidadania. Com efeito, as teorias deterministas raciais acomodavam-se à realidade da exclusão social de uma parte ampla da população e permitiam prever e explicar a diferença e a desigualdade. Na verdade, “naturalizavam-se” diferenças sociais e passava-se para a égide da ciência o que pertencia à política exclusiva dos homens. As diferenças verificadas entre brancos e negros não eram uma decorrência da escravidão e da apartação mas seriam um “desígnio da natureza”, diagnosticado por esses “homens de ciência”.

Desde os anos 1870, portanto, teorias raciais passam a ser largamente adotadas no país, em uma clara demonstração de que os critérios políticos não encontravam-se distantes dos parâmetros científicos adotados; ao contrário, coadunavam-se de maneira precisa. O que se percebe-se, então, é uma seleção de modelos, e uma evidente insistência na introdução e tradução de autores darwinistas sociais, os quais destacavam o caráter essencial das raças e, sobretudo, o lado “nefasto da miscigenação”.

A seleção não era aleatória, na medida em que o tema racial já fora explorado durante o Império, sobretudo por meio do projeto romântico nativista, que selecionara o indígena como símbolo de identidade. É diferente, no entanto, a interpretação realista dos anos 1870. Surgindo na oposição ao projeto romântico, os autores de final do século mudarão os termos da equação e ao invés de destacar o lado positivo da miscigenação cultural e biológica (como faziam autores como Karl Von Martius ou José de Alencar), passarão a destacar os “perigos da cruzamento” e a impossibilidade da cidadania em um país de raças mistas.

Já em maio de 1888, saía em jornais brasileiros um artigo polêmico, assinado por Nina Rodrigues, médico da escola bahiana, que afirmava: “os homens não nascem iguais. Supõe-se uma igualdade jurídica entre as raças, sem a qual não existiria o Direito.” Dessa maneira, logo após a abolição formal da escravidão, Rodrigues passava a desconhecer a igualdade e o próprio livre arbítrio, em nome de um determinismo científico e racial. E a posição não era expressa apenas nos jornais; em 1894, Nina Rodrigues publicava *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, e defendia não só a proeminência do médico na atuação penal, como a existência de dois códigos -- um para negros, outro para brancos --, correspondentes aos diferentes graus de evolução dos dois grupos.

Esses intelectuais entendiam, assim, a questão nacional a partir do tema da raça, descaracterizando uma incipiente discussão sobre a cidadania, que recém se iniciava. Como veremos, dois pólos opostos se definiam: de um lado os juristas defendiam para si a condução do debate nacional (e dos destinos do país), enquanto os médicos, como Nina Rodrigues, preconizavam sua preponderância e capacidade em gerenciar temas como esses. Se a população estava “doente”, cabia aos médicos- cientistas e não aos juristas a melhor intervenção.

No entanto, a adoção desses modelos não era tão imediata: implicava em um verdadeiro “ajuste cultural”, na medida em que levava a concluir que uma nação de raças mistas, como a nossa, era inviável e estava fadada ao fracasso. Por sinal, na interpretação dos viajantes estrangeiros o Brasil, há muito tempo, era visto com uma espécie de laboratório racial. Agassiz, por exemplo, que esteve no Brasil em 1865, assim concluía seu relato: “que qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que a separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia e mental” (1868, p. 71). Gobineau, que permaneceu no Brasil durante quinze meses, como enviado francês, queixava-se: “Trata-se de uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia” (RAEDERS, 1988, p. 96).

Não se trata aqui de acumular exemplos, mas apenas de convencer como, nesse período, a mestiçagem existente no Brasil não era só descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso, ou uma possível inviabilidade da nação. Dessa forma, ao lado de um discurso de cunho liberal, tomava força, em finais do século passado, um modelo racial de análise, respaldado por uma percepção bastante consensual de que esse era, de fato, um país miscigenado.⁴

Analisada com ceticismo pelos viajantes, temida pelas elites, a questão racial parecia se converter, ao poucos, em tema central para a compreensão dos destinos dessa nação. Mas, se a introdução do debate racial, bem como suas decorrências, era interessante, pois permitia naturalizar diferenças sociais, ele gerava, também, problemas: qual seria o futuro de um país evidentemente mestiço?

A saída foi imaginar uma redescoberta da mesma nação, digerir certas partes da teoria, com a evidente obliteração de outras; enfim prever um modelo racial particular. É nesse sentido, que vale a pena entender a singularidade da leitura e a relevância desse debate. Na verdade, a questão racial é ressuscitada no Brasil, já que na Europa vitoriosa da *belle époque*, desse momento, pouco sucesso fazia. Estamos no contexto da afirmação do

⁴ Os censos revelavam que enquanto a população escrava se reduzia rapidamente, a população negra e mestiça tendia progressivamente a aumentar: 55% em 1872.

liberalismo e em um período anterior à guerra, quando o continente europeu vivia a ilusão de uma época “sem mazelas”.

O fato é que os modelos raciais entram no país de forma bastante hegemônica, revelando uma seleção e não a mera cópia. Por outro lado, “raça” surge, no Brasil, desse momento, como um conceito em contínua construção: diante da realidade de um país há muito miscigenado e basicamente negro não havia como evitar a questão. Mas raça era mais: permitia prever a diferença e uma certa singularidade (mesmo que negativa). Como dizia Nina Rodrigues: “se um país não é forte economicamente para ser reconhecido como tal, se não é antigo para ser reconhecido por sua tradição, ele precisa ser, mesmo, diferente”. Era, assim, por meio da idéia da diferença e da alteridade que o debate antropológico entrava no Brasil.

“RAÇA” E ANTROPOLOGIA NAS INSTITUIÇÕES DE ENSINO: UM CONCEITO NEGOCIADO.

A história dos estabelecimentos científicos brasileiros data, de certa maneira, da vinda da Família Real, quando revelou-se urgente a instalação de centros de saber. No entanto, enquanto o momento de fundação é mais remoto, já o aparelhamento institucional e a maturidade vieram a partir dos anos 1870, quando se pode notar o novo papel desempenhado por diferentes instituições, como as faculdades de medicina e de direito, os institutos históricos e geográficos e os museus de etnografia. Nesses locais, se os interesses não eram coincidentes, a questão racial esteve presente ora como tema de análise, ora como objeto de preocupação. A uni-los havia a certeza de que os destinos da nação passavam por suas mãos e a confiança de que era necessário transformar conceitos em instrumentos de ação e de alteração da própria realidade. “Um bando de idéias novas”, era assim que Silvio Romero definia o panorama intelectual em que vivia e a cisão que procurava marcar, diante da geração romântica que lhe antecederia.⁵

Diferente do otimismo dos tempos imediatamente posteriores à independência, que, como mostra, por exemplo, a iconografia oficial de Debret, selecionava uma nação “romanticamente mestiçada”, o momento

⁵ É preciso esclarecer que para efeito desse artigo faremos uma caracterização breve de cada um dos estabelecimentos analisados. Para uma visão mais ampla vide Schartzman (1979) e Schwarcz (1993).

era agora diferente. De um lado, uma série de modelos científicos – um “cinematógrafo em ismos”, diria Silvio Romero --, chegava ao Brasil:

O decênio que vai de 1868 a 78 é o mais notável de quantos no século XIX constituíram nossa vida espiritual ... De repente a imutabilidade das coisas se mostrou [...] *Um bando de ideias novas* esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte [...] Positivismo, evolucionismo, darwinismo, crítica religiosa, naturalismo, cientificismo na poesia e no romance, novos processos de crítica e história literária, transformação da instrução do Direito e da política, tudo então se agitou e o brado de alarma partiu da Escola de Recife. (ROMERO, 1926, p. 23-24).

É claro que não havia nem essa centralidade da Escola de Recife, conforme prevista por Romero, nem muito menos um movimento coeso de aceitação de novas teorias. O importante é que a ciência se convertia mesmo no grande mito de época e essas teorias entravam no país, quase que como modelos mágicos de explicação. Passar para a modernidade implicava em adotar esses novos parâmetros científicos, em boa parte marcados por teorias deterministas sociais.

De outro lado, porém, a simples “adoção”, a mera importação de ideias, não era assim tão simples e mecânica. Afinal, esses modelos entendiam a mestiçagem como uma forma de degeneração e era em torno dela que nossos cientistas “antropólogos” se debatiam. No entanto, a “crença” nas teorias era tal que, como dizia Romero (1926), “se a realidade não combina com o modelo é ela que precisa se alterar” [...].

Comecemos, assim, nossa análise pelas faculdades de direito, cujo lógica está atrelada à emancipação política de 1822. Criadas em 1827, as duas escolas de Direito -- Recife e São Paulo -- visavam atender as diferentes regiões do país, e criar uma *intelligentsia* nacional, apta a responder às demandas de autonomia da nova nação. Tendo vivido momentos diferentes de formação é a partir dos anos setenta que essas escolas encontram-se aptas a interferir no contexto local. Porém, nesse caso, a fachada institucional encobria diferenças profundas, que diziam respeito à orientação teórica, assim como ao perfil profissional característico de cada uma dessas instituições. Enquanto São Paulo foi mais influenciada por um modelo político liberal, já a faculdade de Recife, mais atenta ao problema racial, teve nas escolas darwinista social e evolucionista seus grandes modelos. Tudo isso sem falar do caráter mais

doutrinário dos intelectuais de Recife, traço que se destaca, sobretudo, quando contrastado ao grande número de políticos que partiam de São Paulo.

Na verdade, se vieram de Pernambuco as grandes teorias sobre a mestiçagem, foi São Paulo quem se preocupou em implementá-las, a partir dos projetos de importação de mão de obra europeia. Afinal, e como veremos, eram distintas as formações sociais e políticas de cada uma dessas províncias: Pernambuco, que contara com larga escravaria, convivia com a miscigenação há longa data; já São Paulo, sofria com a falta de mão de obra, em um momento em que, com o café, necessitava de braços para a produção. E não há como entender a relevância de Recife, no cenário intelectual nacional, sem lembrar de Silvio Romero, autor de frases polêmicas do tipo: “somos mestiços se não no sangue ao menos na alma” (1888, p.18). Para esse intelectual, a novidade estava no “critério etnográfico”, que surgia como uma chave para desvendar problemas nacionais: a partir dele, o princípio biológico da raça aparecia como denominador comum e o caldeamento das três raças formadoras transformava-se em “um arianismo de conveniência” (RABELLO, 1964). Afinal, as teorias raciais serviam para justificar a eleição de uma raça mais forte, sem que no entanto se incorresse nos desdobramentos negativos desses modelos que denunciavam o caráter letal do cruzamento. Romero acreditava ver em um branqueamento externamente motivado -- via a imigração européia branca --, nosso futuro e solução e defendia a ideia darwinista social, de que os homens são de fato diferentes: “À uma desigualdade original, brotada do laboratório da natureza, aonde a distinção e a diferença entre as raças aparecem como fatos primordiais, frente ao apelo da avançada etnografia não há como deixar de concluir que os homens nascem e são diferentes” (1895, p. XXXVII). Antropologia era, assim, um modelo biológico e o critério etnográfico referendava a mestiçagem existente entre nós.

Complementar é a posição da escola paulista. Supostamente distantes, os intelectuais da faculdade de direito de São Paulo pouco se preocuparam em lidar com a questão racial. No entanto, paradoxalmente, São Paulo foi a província que adotou a política de imigração mais restritiva, no que se refere à entrada de orientais e africanos. Ou seja, a bancada paulista limitou a admissão de trabalhadores a apenas alguns países da Europa, -- italianos, suecos, alemães, holandeses, noruegueses, dinamarqueses, ingleses, austríacos e espanhóis --, em uma clara indicação da coloração que se pretendia para a

população local. O fato é que as escolas de Recife e São Paulo mostraram na teoria e na prática como se lidava com as teorias europeias, assimilando-as quando possível, obliterando-as quando necessário. Em ambas, a mestiçagem surgia como critério de diferença, ora transformada em teoria, ora introduzida na prática e na política imigratória.

Bastante diverso era o horizonte das escolas médicas nacionais. Vinculadas à lógica e contradições que enredaram a vinda da Família Real, as primeiras escolas de medicina foram criadas logo em 1808, já que a chegada súbita da corte portuguesa e de sua imensa comitiva implicaram um enorme problema sanitário. Além do mais, não se pode esquecer a proibição que existia até então à existência de escolas de ensino superior no Brasil. Portanto, a colônia andava carente de médicos. Assim, se os primeiros anos dessas faculdades foram caracterizados por um esforço de institucionalização, os cronistas são unânimes em datar a década de 1870 como um momento de guinada no perfil e na produção científica dessas instituições.

O contexto era também significativo. As recentes epidemias de cólera, febre amarela e varíola, entre tantas outras, chamavam atenção para a “missão higiênica” que se reservava aos médicos. Por outro lado, com a Guerra do Paraguai afluíam em massa doentes e aleijados que exigiam a atuação dos novos cirurgiões. E assim toma força a figura do “médico missionário”, cujo desempenho será distinto nas duas faculdades: enquanto o Rio de Janeiro atentar para a *doença*, já na Bahia olhará para o *doente*. Com efeito, a relação entre as duas escolas, foi quase complementar. Se a escola do Rio de Janeiro lidou com as epidemias que grassavam no país; já na Bahia, a atenção centrou-se nos casos de criminologia e, a partir dos anos 1890, nos estudos de alienação.

Tratemos, então, da escola bahiana lugar onde, em finais do século, as teses sobre medicina legal predominam. Nelas, o objeto não era mais a doença ou o crime, mas o criminoso. Sob a liderança de Rodrigues, a faculdade baiana passou a seguir de perto os ensinamentos da escola de criminologia italiana e a antropologia criminal, que destacava os estigmas próprios dos criminosos. Para esses cientistas, foi fácil vincular os traços lombrosianos aos mestiços e aí encontrar um modelo para explicar a “degeneração racial”. Eram os exemplos de embriaguez, alienação, epilepsia, violência ou amoralidade que passavam a comprovar os dados dos darwinistas sociais, em sua condenação à “imperfeição da hereditariedade mista”. Sinistra originalidade encontrada

pelos peritos baianos: o “enfraquecimento da raça” permitia não só a exaltação de uma especificidade da pesquisa nacional, como uma identidade do grupo profissional. Com efeito, constituía-se uma marca identitária para a investigação brasileira (que lidaria com os efeitos da miscigenação e da criminalidade), assim como para esse grupo de cientistas, que identificavam-se a partir de um novo recorte científico e seleção de casos e de amostragens.

Esses médicos passarão, inclusive, a criticar o Código Penal, desconfiando do jus-naturalismo, e da igualdade entre as raças, apregoada pela letra da lei.

O código penal está errado, vê crime e não criminoso [...]. Não pode ser admissível em absoluto a igualdade de direitos, sem que haja ao mesmo tempo igualdade na evolução [...] Fazer-se do indivíduo o princípio e o fim da sociedade, conferir-lhe uma liberdade sem limitações, como sendo o verdadeiro espírito da democracia, é um exagero da demagogia [...]. (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1906, p. 256-257).

O livre-arbítrio transformava-se, assim, em um pressuposto espiritualista, como se a igualdade fosse apenas uma criação ilusória dos “homens de lei”. Dessa maneira, e nesse contexto, a descoberta da diferença servia para deslegitimar a noção de igualdade e não o contrário.

A partir de inícios do século, são os estudos de alienação e a defesa dos “manicômios judiciários” que passam a fazer parte da agenda local, aliando a certeza do caráter negativo da miscigenação, à incidência de casos de loucura nessas populações. Em “Mestiçagem, crime e degenerescência” (1899), Nina Rodrigues analisava casos de alienação, estabelecendo uma correlação direta entre cruzamento racial e loucura. Era a face pessimista do racismo brasileiro, que diagnosticava no cruzamento a falência nacional.

No Rio de Janeiro, por sua vez, as pesquisas insistiam na questão da higiene pública e, sobretudo, no combate às grandes epidemias. Nessa época, o Brasil surgia representado como “o campeão da tuberculose”, o paraíso das doenças contagiosas⁶. É nesse ambiente de temor, que os médicos cariocas irão entender as “doenças tropicais” não só como seu maior desafio,

⁶ Em primeiro lugar nos índices de mortalidade encontrava-se a tuberculose -- responsável por 15% das mortes no Rio de Janeiro. A ela seguiam-se, em ordem de grandeza, os casos de febre amarela, varíola, malária, cólera, beribéri, febre tifóide, sarampo, coqueluche, peste, lepra, escarlatina, os quais, todos juntos, representavam 42% do total de mortes registradas nessa cidade.

mas como sua grande originalidade. Nesse sentido, o combate vitorioso à febre amarela -- responsável por boa parte dos óbitos no ano de 1903 e já em 1906 praticamente debelada -- vai dar nova força a esses cientistas que passam a defender um projeto cada vez mais agressivo de atuação. Chamada popularmente de “ditadura sanitária”, essa nova política levava os médicos a sair dos espaços públicos e ganhar os locais privados, impondo hábitos e atitudes. Não se trata aqui de negar a realidade das epidemias e a oportunidade das medidas, mas de destacar uma nova forma de intervenção⁷.

O passo para a eugenia e para a crítica à miscigenação racial foi quase que imediato. Afinal, as doenças teriam vindo da África, assim como o “enfraquecimento biológico” seria resultado da mistura racial. Nesse sentido, a partir de inícios do século, uma série de artigos especializados passa a defender métodos eugênicos de contenção e separação da população: “Nesses termos a eugenia não é outra coisa senão o esforço para obter uma raça pura e forte ... Os nossos males provieram do povoamento, para tanto basta sanear o que não nos pertence” (BRAZIL MÉDICO, 1918, p. 118-119)⁸. Vários textos estabeleciam, inclusive, correlações entre a imigração e a entrada de moléstias estranhas a nosso *habitat*. Isso tudo em meio a um contexto em que os negros, agora ex-escravos, transformavam-se em estrangeiros: nos africanos residentes no Brasil.

É nesse ambiente que os médicos cariocas passam a tecer elogios à política de imigração empregada na África do Sul -- “que só aceita indivíduos física e moralmente sãos [...] para que se forme uma raça sadia e vigorosa [...] e se feche as portas às escórias, aos medíocres de corpo e de inteligência” (BRAZIL MÉDICO, 1912, p. 24-25) --; fazem projetos de controle eugênico; ou dão apoio à leis de esterilização aplicadas em Nova Jersey: “Os médicos e eugenistas convencidos dessa triste realidade procuram a solução para esse problema e de como evitar esse processo de degeneração [...] Só a esterilização fará desaparecer os elementos cacoplotos da espécie humana [...]” (BRAZIL MÉDICO, 1921, p. 155-156).

⁷ Data dessa época a insurreição conhecida como Revolta da Vacina. O estopim que deflagrou o movimento, foi a publicação do decreto de 1904, que declarava obrigatória a vacinação. Sobre o tema vide Chalhoub, 1993 e Sevcenko, 1984.

⁸ O periódico *Brazil-Medico* surgiu em 15 de janeiro de 1887. Era uma revista publicada semanalmente e tinha um vínculo com a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

Para esses cientistas, familiarizados com os projetos eugenistas alemães e em especial com a política restritiva adotada nos EUA, que culminou com a aprovação da lei de imigração de 1924, não existiria outra saída para o país senão aquela que previsse medidas radicais de controle da população. Vemos assim, como o “país da democracia racial” estava, nos anos 1920, a um passo do *apartheid* social e racial.

Por sinal, apesar do predomínio dessas duas instituições, a discussão racial, e essa busca de uma especificidade nacional, não se restringiu a elas. Seria possível adentrar os recintos dos Institutos Históricos e Geográficos, onde um saber evolucionista, positivo e católico se afirmou, como se fosse possível adotar os modelos raciais de análise, mas prever um futuro branco e sem conflitos.

Resta ainda mencionar os museus etnográficos, os quais, à primeira vista, pouco dialogaram – ou dialogaram diretamente -- com essas questões. Na verdade, os três museus brasileiros -- Nacional (R.J, criado em 1808), Ypiranga (S. P., criado em 1895) e Goeldi (PA, criado em 1866 mas reinaugurado em 1891) --, detiveram-se mais sobre os enigmas do pensamento evolucionista do que se imiscuíram no debate local. Não se pode esquecer, no entanto, da participação de João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional, que quando convidado a participar do I Congresso Internacional das Raças, realizado em julho de 1911, defendeu uma tese polêmica com relação ao futuro do país. Em “*Sur les mérités au Brésil*” Lacerda afirmava que “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução”, em uma evidente afirmação de que o presente negro seria “redimido” por um futuro cada vez mais branco. Por outro lado, foi também Lacerda quem ministrou o primeiro curso de antropologia, no Brasil, que era, a bem da verdade, um curso de anatomia comparada.

Nesse como em outros casos vemos como a questão racial fazia parte da agenda desses cientistas, que utilizavam-na como argumento nos mais diversos contextos e situações. Raça era, sobretudo, sinônimo de singularidade e levava à definição desse país a partir da noção de miscigenação.

ESSA FRÁGIL CIDADANIA: SOBRE ANTROPOLOGIA E DIFERENÇA

O que e pretendeu mostrar, até aqui, é como teorias raciais percorreram um trajeto específico no caso brasileiro e de que maneira, estacam

e vincam os primórdios de uma discussão antropológica no Brasil. Antes da entrada dos modelos culturalistas norte-americanos, eram as teorias raciais que permitiam definir uma certa identidade nacional.

Interessante é notar, ainda, como esses modelos tomaram força e forma conjuntamente com o debate sobre a abolição da escravidão, transformando-se em “teorias das diferenças”, na medida em que definiram como estrangeiros e inferiores àqueles que há muito habitavam o país. Diferença aqui, não é critério positivo de análise, mas negativo; no sentido de que se tratava de lidar com uma população “degenerada e doente”. Nesse sentido, a entrada maciça desse tipo de teoria acabou por abortar a frágil discussão da cidadania que, com a proclamação da República, recém se iniciava entre nós. Se alguns setores abolicionistas, e mesmo juristas da Faculdade de Direito de São Paulo, tomavam para si o tema da igualdade e do livre-arbítrio, foram facilmente eclipsados por esse discurso racial determinista, que com sua legitimação cientificista, camuflava um debate que era, de fato, ideológico e político. Quem pensa raça esquece o indivíduo, sendo esse um discurso “amadurecido” nesse país que, desde a colonização, primou por desconhecer o Estado e anular suas instituições. Nesse caso, o que estava em questão era o “grupo racial”, que parecia funcionar como um guarda-chuva por sobre os indivíduos. Por isso o liberalismo era entendido como uma falsa questão, entre nós, e era também nesse sentido que se explica a crítica à noção de livre-arbítrio.⁹

Mas esse já é um outro tema. O que nos interessa aqui é pensar um pouco nos primórdios de um discurso antropológico no Brasil. É possível dizer, em primeiro lugar, que esses cientistas, a despeito de seu extremo pessimismo, eram sobretudo intérpretes desse país. Usando os conceitos e modelos de época trataram de pensar nessa nação e procuraram nela sinais de diferença e identidade. A miscigenação era, assim, a um só tempo nossa mácula e nossa solução. Mácula, porque sinalizava para a falência da nação; solução, porque a mestiçagem é transformada em “produto nacional”, nos anos 1930, quando surge uma antropologia culturalista, identificada sobretudo com a obra de Gilberto Freyre.

Esse não é, porém, o nosso contexto. Nesse, que vamos deixando, encontramos uma intelectualidade dividida entre constatar o atraso, tematizá-lo até, ou então fazer dele um tema de reflexão (e de preocupação).

⁹ Vide nesse sentido Corrêa, Mariza. *As ilusões da liberdade*. Bragança Paulista, BP: EDUSE, 1998.

O importante é, assim, encontrar “originalidade na cópia” e escapar ao falacioso debate das “ideias fora do lugar”. É justamente opondo-se à uma concepção meramente ideológica e política a respeito da importância do favor em nossa sociedade que Roberto Schwarz vai desenvolver uma contra-argumentação, mostrando como as ideias liberais de igualdade e cidadania jurídica foram traduzidas para o Brasil como “favor”. Tal “tradução” não viria para encobrir a cidadania, uma vez que o próprio conceito de cidadania seria diferente daquele conformado pelas revoluções burguesas europeias do século XVIII.

Assim, a ideia de favor e de privilégio se sobreporia, por aqui, ao conceito de cidadania e seria, mais propriamente, sua versão local. Por isso “as ideias estariam fora do lugar” uma vez que transportadas de outro contexto teriam sido resignificadas, e adquirido, em um momento diferente, sentidos distintos. O favor não diluiria a hierarquia – ao contrário a reporia – mesmo porque todos parecem saber e reconhecer a hierarquia, que passa a ser peça internalizada nesse jogo.¹⁰

Não se trata, dessa maneira, de apenas desconstruir discursos na chave política e ideológica mas, antes entender porque esses “textos”, e não outros, continuavam a fazer tanto sentido no debate intelectual local. A ideia é apreender dissonâncias e ambiguidades existentes entre um certa cultura do tipo “moderno” (de fora) e o contexto (de dentro). No limite, é fácil rir do passado, mais difícil é compreendê-lo. Ao lado da tensão entre liberalismo e favor, teríamos uma tensão entre as teorias racialistas, de um lado, e a realidade mestiçada de outro. Entre o modelo e a realidade eram necessários ajustes e daí advém uma certa particularidade da leitura brasileira sobre as teorias raciais

Raça, ao contrário do que se pode à primeira vista imaginar, era um argumento em construção e servia bem aos desígnios dessas instituições. Era, com efeito, um conceito adaptado à realidade local uma vez que permitia justificar cientificamente (e naturalmente) a desigualdade mas, também prever uma certa incorporação populacional futura. Longe da cultura, raça era sobretudo um problema biológico a ser reconhecido e, inclusive, controlado via a imigração.

¹⁰ Não temos tempo aqui de retomar o debate entre Maria Sylvania de Carvalho Franco e Roberto Schwarz, trava do nos anos 1960. Basta lembrar, a partir das ideias de Roberto Schwarz para a importância de analisar a dissonância entre modelo de fora e a realidade e as necessárias adaptações. Vide nesse sentido, Maria Sylvania de Carvalho Franco “Dominação pessoal” in *Homens Livres na Ordem escravocrata*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 1975. Roberto Schwarz, “As ideias fora do lugar” in *Ao vencedor as batatas*. São Paulo, Duas Cidades, 1977.

Mas que tipo de antropologia faziam esses cientistas? Estamos, de certa maneira, longe da definição de Lévi-Strauss, que caracterizou a Antropologia como

[...] uma ciência social do observado: seja por que ela vise atingir em sua descrição das sociedades estranhas e longínquas, o ponto de vista do próprio indígena, seja por que ela amplie seu objeto até incluir nele a sociedade do observador, mas tentando então extrair um sistema de referência fundado na experiência etnográfica, e que seja independente ao mesmo tempo do observador e de seu objeto. (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Não havia, salvo raras exceções preocupação em “trazer o discurso nativo”. Na verdade, o ‘mestiço’, ‘o africano’[...] eram apenas exemplos de seu grupo, e, nesse sentido, nada tinham a dizer ou explicar. Esse era o modelo do determinismo racial, o qual justamente, fazia do indivíduo apenas um exemplo de seu grupo de origem.

Estamos distantes, também, da saída oferecida por Eduardo Viveiros de Castro para quem a especificidade da Antropologia seria a compreensão que “o objeto do discurso antropológico tende a estar no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso” (VIVEIROS DE CASTRO, s.d.). A Antropologia, nessa perspectiva, não seria uma disciplina que falaria “sobre”, mas “com”. Já essa nova antropologia era sobretudo um discurso “sobre” mas “sob” o outro.

Também não haveria lugar, para essa antropologia, dentro da matriz disciplinar elaborada por Roberto Cardoso de Oliveira (1985) que em seu texto, “Tempo e tradição”, cautelosamente, não contemplou o evolucionismo dentre as escolas propriamente antropológicas. Não há aqui transformação do sujeito de análise que se coloca onisciente, para além da sua interpretação. Não há também identidade ou “identificação”, como quer Rousseau, nas palavras de Lévi-Strauss, “inventor das ciências do homem”.

Estamos diante, assim, de uma pré-história, ou de uma “quase antropologia”. No entanto, é nas questões que se reconhece um projeto futuro. Tratava-se de pensar, nativamente, nas singularidades locais e nas definições dessa nação. Claro está que trata-se de uma seleção e que, como quer Walter Benjamin, a memória é mesmo uma função épica.

Mas retomemos, por uma vez mais, a definição de Lévi-Strauss. Pensemos nessa ideia de como a antropologia visa “atingir em sua descrição

das sociedades estranhas e longínquas, o ponto de vista do próprio indígena”. Mais vale retomar esses cientistas como nossos nativos, nossos antropólogos até, e como, nos termos de Antonio Candido (1978), foram atualizadores de um “uso local”, de uma maneira própria de pensar essa nação.

Identidade nunca foi sinônimo de antropologia mas a busca da diferença quem sabe. Mais ainda, a recuperação de uma interpretação nativa e local faz parte da disciplina que, por meio da alteridade, ajuda a refletir sobre nosso próprio contexto. Em pauta estará, portanto, a possibilidade da etnografia levar a outras sociedades afastadas – ou não tanto -- da nossa própria experiência. Afinal, a Antropologia é, também, a disciplina da alteridade e da diferença, ou como quer Merleau Ponty – “a maneira de pensar quando o objeto é outro e que exige a nossa própria transformação”¹¹.

Se tomarmos esses cientistas como nossos observados, quem sabe possamos concluir como quer Geertz (1998), que somos mesmo uma aldeia. Ou ainda mais, talvez o caso nos permita pensar nas perversões do uso da noção de “diferença”. Se nossos primeiros antropólogos não foram evolucionistas, a despeito dos modelos de uma antropologia norte-americana e mesmo inglesa, foram no limite darwinistas sociais. Mais do que isso; fiquemos com as decorrências: as invés de lidarem com a noção de igualdade (ou desigualdade) optaram pelo conceito de “diferença”. E ainda, aqui a diferença condenava e não era sinônimo de relatividade, mas antes de determinismo e argumento para a crítica à igualdade jurídica. Aí está um lado complicado da defesa absoluta da diferença.

No entanto, para tudo há um, ou muitos outros lados. Foi o reconhecimento da diferença que permitiu anunciar uma antropologia das populações nativas e o estudo, nesse contexto, do folclore nacional. No livro *Contos populares do Brasil, Cantos populares do Brasil, folclore brasileiro*, Silvio Romero usa a precedência racial como crivo para separar as histórias que vai apresentando. O folclore brasileiro seria, por sua vez, a mistura das contribuições das três raças, que se revelaria principalmente a partir dos elementos novos produzidos pelo mestiço, sendo essa literatura mestiça um reflexo da originalidade da criação popular brasileira. Contudo, o crítico revela, ainda, a dificuldade da adaptação para o português dos contos de origem

¹¹ Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” In: *Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural. 1984, p. 199-200.

indígena ou africana, havendo uma precedência significativa dos de origem portuguesa. Em Romero, temos, assim, uma concepção de folclore, próxima da europeia, que se atém, em especial, à literatura oral, e que a vê como uma via privilegiada de acesso ao nacional. No entanto, existem novidades, uma vez que Romero busca contos que já foram “mestiçados”, e que revelam, no limite, uma originalidade local.¹²

Por outro lado, *Africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues (1933), foi indiscutivelmente nosso primeiro trabalho antropológico, o primeiro levantamento sobre costumes africanos diferenciados.

Como podemos ver, portanto, esses cientistas/ antropólogos transformaram diferença num conceito ambíguo. De um lado, o conceito permitiu condenar e justificar a desigualdade. De outro, porém, deu espaço para o reconhecimento da especificidade e para as fronteiras de uma nação chamada Brasil. Se nos pautarmos nos escritos de Roberto Cardoso de Oliveira, em sua proposta de uma “matriz disciplinar” para a antropologia, vale a pena destacar a posição difícil que essa “pré-história” teria na história que se convencionou reconhecer. De um lado, ela de maneira um pouco (hoje) comprometedora, apostou em critérios essenciais e ontológicos para definir grupos, raças e identidades. De outro, a partir das teorias de Oliveira sabemos que diferentes escolas e modelos convivem sempre, e, em tensão. Nesse caso, eles foram os primeiros a destacar a relevância de anotar “a diferença” entre povos. O problema foi menos o diagnóstico e mais a receita, o remédio. Não se tratava de lidar, compreender e verificar a diferença, mas antes de acabar com ela.

Mas, quem sabe, essa “tensão”, continue a alimentar debates. Por certo não se pretende mais anular as diferenças, mas ainda hoje padecemos da contradição agora oposta: o mero elogio da diferença é também um pouco constrangedor.

Importante é notar, porém, como esses etnólogos *avant la lettre* já introduziam de maneira desviante o tema da diversidade. No caso deles, pretendiam apenas eliminá-la; já nós objetivamos salvá-la, anotá-la, dar lugar a ela e assim nos alterarmos. Sabemos que termos só se estabelecem em relação. Por isso, em finais do XIX ou mesmo hoje em dia, não há como

¹² Vide nesse sentido, DELAB, Rafaela de Andrade. “Dos produtos do espírito: do Flok-lore ao folclore”. São Paulo, Universidade de São Paulo, mimeo, 2004.

definir desigualdade sem igualdade; diferença sem semelhança, ou, nos termos de Vieira: um pássaro sem sua sombra.

REFERÊNCIAS

- AGASSIZ, Louis (1807-1903). *A journey in Brazil*. Boston: S.E., 1868.
- BROCA, Paul. *Some papers on the cerebral cortex*. Illinois, Charles Tomas Publisher, 1960. (1ª edição 1864)
- BUCKLE, Henry Thomas (1821-62). *History of the english civilization*. London: S.E. 1845.
- CANDIDO, Antonio. *O método crítico de Silvio Romero*. São Paulo: Edusp, 1978
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados – O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- CHALHOUB, Sidney. *The politics of disease control: yellow fever and race in nineteenth-century*, Rio de Janeiro, 1993.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. São Paulo, Tese (Doutorado), São Paulo, Universidade de São Paulo.
- _____. *As ilusões da liberdade*. Bragança Paulista: BP: EDUSF, 1998
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- DEIAB, Rafaela de Andrade. *Dos produtos do espírito: do Flok-lore ao folclore?*. São Paulo: USP, 2004. (mimeo).
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: essai sur les système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. v.1.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Dominação pessoal*. In: *Homens Livres na Ordem escravocrata*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1975.
- GALTON, Francis (1822-1911). *Herencia y eugenia*. Madrid: Alianza editorial, 1869.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GOBINEAU, Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Gallimard- Pleiade, 1853.
- HAECKEL, Ernest. *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*. Paris, C. Reiwald editeur.
- HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979)
- LACERDA, João Batista. *Sur les metis au Brésil*. Paris: Imprimerie Devougue, 1911.
- LE BON, Gustave. *Psychologie des foules*. Paris: PUF, 1981. (1ª edição 1895).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Lugar da Antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino" (1954) In: *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975.
- LOMBROSO, Cesare. *Luomo delinquente*. Roma: s.e., 1876.
- MERLEAU-PONTY. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. 1984, p. 199-200
- MORTON, Samuel G. *Cranea americana*. Filadélfia: s.e., 1844

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Tempo e tradição*. In *Anuário antropológico 84*. Rio de Janeiro, 1985.
- RAEDERS, Georges. *O conde Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988
- RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Bahia: Progresso, 1894.
- _____. Métissage, dégénérescence et crime. In: *Archives d'anthropologie criminelle*, Lyon, 1899.
- RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. 7ª ed., São Paulo: Nacional. (1ª edição, 1933).
- ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1888.
- _____. Explicações indispensáveis. Prefácio a Vários escritos, Tobias Barreto, Sergipe: Editora do Estado de Sergipe, 1996.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade brasileira” In: *História da vida privada no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 4.
- SCHWARTZMAN, Simon. *Formação da comunidade científica no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Finep. 1979.
- SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- SEVCENKO, Nicolau. *A revolta da Vacina*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- STEPAN, Nancy. *The hour of eugenics. Race, gender and nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- STOCKING Jr., George W. *Race, culture and evolution: essays in the history of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro, Funarte/FGV, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista para a revista *Sexta-feira Antropologia artes humanidades número 4 [corpo]*. São Paulo: Hedra s.d., 124p.
- VON MARTIUS, Karl F. P. *O estado do direito entre os autóctones do Brasil e como se deve escrever a história do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1982. (1ª edição, 1845).

ROMANCE DE FORMAÇÃO: O CAMPO DA ANTROPOLOGIA
EM SÃO PAULO, 1930-1950

Heloísa Pontes

Ciente de que panoramas amplos são bons para pensar, mas insuficientes para dar a complexidade necessária aos objetos que se tem em mira, o artigo delinea os contornos do campo da antropologia universitária em São Paulo entre as décadas de 1930 a 1950, seguindo as trilhas abertas pelos estudos pioneiros de Mariza Corrêa. Em seu fascinante livro, *Antropólogas e antropologia* (2003), e no artigo “Traficantes do excêntrico” (1998), Mariza Corrêa mostra, entre muitas outras coisas, que no período que nos interessa discutir aqui, dois eram os lugares centrais onde se exercia institucionalmente a antropologia: os museus e as Faculdades de Filosofia que se espalharam pelo Brasil, tendo como modelo ou contraponto, a Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Se esses eram os sítios institucionais da disciplina, é preciso não perder de vista que “a centralização do sistema educacional, iniciada pela reforma Francisco Campos, em 1931, a extinção da carreira de professor nos museus [...] e o papel central atribuído às Faculdades de Filosofia como núcleo de irradiação do saber, desde 1934 em São Paulo e de

1939 no Rio de Janeiro, começavam a deslocar os museus de ciências naturais da posição central que até então ocupavam no campo da ciência”¹.

Além desse deslocamento institucional que correspondeu, por sua vez, a um novo sistema de produção intelectual, de tipo acadêmico e universitário, é preciso destacar três pontos importantes para dimensionarmos o tipo de antropologia praticada no primeiro. Em primeiro lugar, a intensa circulação de antropólogos estrangeiros no Brasil, nesse período, propiciada pelos acordos informais que o Museu Nacional, por intermédio da sua diretora, Heloisa Alberto Torres², estabeleceu com Universidade de Colúmbia. Acordos esses que garantiram a presença, entre nós, por exemplo, de Charles Wagley, Ruth Landes, Bell Quain³. Baldus, Pierson e Willems, por sua vez, encontraram guarida na Escola Livre de Sociologia e Política. Bastide e Lévi-Strauss inseriram-se na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Vários estrangeiros transitaram pela Bahia, palco de inúmeras pesquisas, algumas estritamente individuais, outras viabilizadas por meio de projetos institucionais. No conjunto e nesse período, era “bem maior o número de estrangeiros que chegavam (ao Brasil) do que de brasileiros que saíam do país enquanto antropólogos” (CORRÊA, 1998, p. 87).

O segundo ponto importante desse panorama refere-se aos estudos dominantes na antropologia da época. Quais sejam: os estudos sobre as sociedades indígenas, área simbólica e politicamente mais importante da disciplina, e os estudos das relações raciais. Como mostra Mariza Corrêa (1998, p. 87), “os termos mais frequentes, a denotar os temas e/ou a orientação da Antropologia em geral, na época, eram *aculturação* e *comunidade*, mas havia lugar também para *contato inter-racial*, *possessão*, *messianismo* e *imigração*, indicativos, todos, do que foi publicado pelos antropólogos” no período.

Por fim, o terceiro aspecto que deve ser sublinhado nesse panorama é o intenso cruzamento das fronteiras institucionais praticado na época. Antropólogos e sociólogos circulavam muitas vezes pelos mesmos espaços e envolviam-se com as mesmas discussões candentes da época. Isto porque também eram tênues as fronteiras entre essas duas disciplinas, especialmente no caso paulista, como

¹ Cf. Corrêa (2003, p.150). Sobre a produção da antropologia nos museus, ver Schwarcz (2003).

² Heloisa Alberto Torres foi vice-diretora do Museu Nacional de 1935 a 1937 e diretora de 1938 a 1955. Para uma análise detalhada da sua atuação nessa instituição, ver Corrêa (2003, capítulo IV).

³ Tendo se suicidado durante a pesquisa de campo entre os índios Karajá, Bell Quain virou personagem principal do romance de Bernardo de Carvalho, *Nove Noites*, 2003.

tentarei mostrar a seguir, não mais com a utilização dos grandes panoramas propiciados pela fotografia em grande angular, e sim com o recurso do *blow-up*, no sentido fotográfico de ampliação. Isto é, como “projeção em câmara escura, de um negativo pequeno sobre uma folha de papel sensibilizado de dimensões maiores, com o fim de aumentar a imagem e, até, modificar-lhe a composição, alternando-lhe o enquadramento”.⁴

Para promover essa alteração de enquadramento do objeto em tela - o campo da antropologia no Brasil - vou retomar o argumento sustentado por Mariza Corrêa relativo à perda da importância dos museus e à crescente centralidade das Faculdades de Filosofias, enquanto centros irradiadores do saber e da prática antropológica de feição mais acadêmica e universitária. O foco em “blow-up” recairá sobre o impacto da criação da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo no sistema intelectual e cultural da época, do qual ela foi a um só tempo produto e produtora. Produto, porque criada num caldo de cultura em que se misturavam o movimento modernista e sua rotinização, as realizações da arquitetura e da pintura brasileiras, as coleções ‘brasileiras’ que promoveram a publicação de uma verdadeira leva de retratos do Brasil, os projetos de intervenção e de política cultural, como o Departamento de Cultura e o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. De produto desse contexto mais amplo, no qual o “Brasil começou a se apalpar” - para usar uma expressão sintética de Antonio Candido⁵ - a Faculdade de Filosofia se tornou, em pouco tempo, o centro e o eixo em torno do qual girou a formação de um novo sistema acadêmico de produção intelectual. Vejamos então como isso foi vivido na época, pela ótica dos que implantaram esse sistema, os professores estrangeiros, pelos alunos que o experimentaram e pelos que nutriram por ele sentimentos ambivalentes, de fascínio e repúdio, como os enunciados na escrita desempenhada do modernista Oswald de Andrade.

Em 1943, nove anos após a criação da Faculdade de Filosofia, Oswald de Andrade foi assistir a primeira peça encenada pelo Grupo Universitário de Teatro, integrado por dois dos ex-alunos mais brilhantes da Faculdade: Décio de Almeida Prado e Lourival Gomes Machado. A peça em questão era *Auto da Barca do Inferno*, de Gil Vicente. Entusiasmado com o primeiro resultado desse empreendimento de atores amadores dirigidos por Décio, Oswald

⁴ Definição arrolada por Ferreira (1975).

⁵ Cf. Pontes, (2001, p. 6).

manifestou a sua aprovação incondicional com o que vira, no artigo “Diante de Gil Vicente”, publicado em 1944 no *Estado de S. Paulo*.

Ao contrário do que dissera no ano anterior quando lançou a sua artilharia verbal contra Antonio Candido, nesse artigo Oswald afirma de saída que

[...] os CHATO-BOYS estão de parabéns. Eles acharam o seu refúgio brilhante, a sua paixão vocacional talvez. É o teatro. Funcionários tristes da sociologia, quem havia de esperar desses parceiros [...] aquela justeza grandiosa que souberam imprimir ao AUTO DA BARCA de Gil Vicente, levado à cena em nosso teatro principal? Honra aos que tiveram a audaciosa invenção de restaurar no palco um trecho do Shakespeare lusitano, com os elementos nativos que possuíam. Os Srs. Décio de Almeida Prado, Lourival Gomes Machado [...] secundados pela pequena TROUPE universitária, ficam credores de nossa admiração por terem realizado diante do público um dos melhores espetáculos que São Paulo já viu. (ANDRADE, 1972, p. 65-66, grifos meus).⁶

Com esses elogios rasgados o escritor modernista expressou o seu reconhecimento pela “glória da estréia do grupo universitário que montou Gil Vicente à altura das intenções quinhentistas” (ANDRADE, 1972, p. 66). Coroamento à parte, ele não perdeu, contudo, a oportunidade para explicitar mais uma vez a sua ironia em relação à formação universitária dos dirigentes do grupo, os “chato-boys” e “funcionários tristes da sociologia”. O incômodo sentido por Oswald, para além das idiosincrasias de sua personalidade avassaladora, sinaliza um aspecto mais geral das transformações em curso no campo intelectual do período, desencadeadas pela fundação da Universidade de São Paulo.

A introdução de novas maneiras de conceber e praticar o trabalho intelectual, promovida por essa instituição e atualizada por seus integrantes, chocava-se com o padrão dominante das carreiras intelectuais da época, construídas na intersecção do jornalismo, da política, da literatura e da vida mundana. Oswald não foi o único, portanto, a manifestar sentimentos ambivalentes - de recusa, desconfiança, ressentimento, surpresa e admiração - frente à mentalidade universitária, especializada e profissional que estava sendo

⁶ Reprodução do artigo publicado, em 1944, no jornal *O Estado de S. Paulo*). Para a análise das relações entre o teatro, a universidade e a cidade de São Paulo nesse período, ver Heloisa Pontes, *Intérpretes da metrópole*, 2010.

construída no período, por meio da presença dos professores estrangeiros, franceses em particular.

A contribuição dos professores franceses foi decisiva para a implantação e consolidação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras⁷. E também para impulsionar a ruptura com a mentalidade jurídica vigente nos centros tradicionais de ensino superior do país, de onde até então saía “boa safra de figuras de destaque nas carreiras intelectuais não científicas, em especial literárias” (MICELI, 2001, p. 135-221). Por serem “treinados nas regras e costumes da competição acadêmica européia”, empenharam-se em instituir aqui “um elenco de procedimentos, exigências e critérios acadêmicos de avaliação, titulação e promoção” (MICELI, 2001, p. 135-221).

Não devemos minimizar, porém, o fato de que os franceses que vieram para a Universidade de São Paulo eram, como mostra Fernanda Peixoto,

[...] jovens em início de carreira, principalmente aqueles que chegaram antes da guerra - como Jean Mangué, Claude Lévi-Strauss, Pierre Monbeig e Roger Bastide. Ainda que entre eles se encontrassem doutores, com livros publicados e carreiras em faculdades, não possuíam maior projeção no meio intelectual francês: davam aulas em liceus ou em faculdades fora de Paris, publicavam nas regiões em que lecionavam. (PEIXOTO, 2001, p. 485).

O Brasil representava para eles a possibilidade de deslanchar a carreira acadêmica, além de oferecer ao grupo de cientistas sociais uma especialização temática original. Como professores e pesquisadores procuraram construir aqui um sistema de produção intelectual, universitário e acadêmico, sem raízes fortes na tradição brasileira. Á juventude dos professores franceses, somava-se à da Universidade e de seus alunos. Decepções, entusiasmos, impasses, curiosidades, esperanças e poucas certezas, entrelaçavam-se nos sentimentos dos mestres e de seus alunos.

O depoimento de Claude Lévi-Strauss ilustra bem o estado das coisas que encontrou na recém criada Faculdade de Filosofia, onde, por dois anos (1935-1937), ocupou a Cadeira de Sociologia. Tendo descoberto aqui, e aos 27 anos, a sua vocação de etnólogo, Lévi-Strauss organizou diversas expedições científicas ao Mato Grosso e à Amazônia, nos períodos das férias letivas, longe do assédio dos estudantes. Sobre eles, afirma o antropólogo,

⁷ A esse respeito, ver Arantes (1994) e Peixoto (2001, p.135-221).

[...] queriam saber tudo; qualquer que fosse o campo do saber, só a teoria mais recente merecia ser considerada. Fartos dos festins intelectuais do passado, que de resto só conheciam de ouvido, pois nunca liam as obras originais, mostravam um entusiasmo permanente pelos novos pratos. Seria preciso, no que lhes diz respeito, falar de moda e não de cultura: idéias e doutrinas não apresentavam aos seus olhos um valor intrínseco, eram apenas consideradas por eles como instrumentos de prestígio, cuja primazia tinham de obter. O fato de partilhar uma teoria já conhecida por outros era o mesmo que usar um vestido pela segunda vez: corria-se o risco de um vexame. (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 97).

Formados em outro sistema acadêmico, treinados para respeitarem “apenas as idéias amadurecidas”, Lévi-Strauss e seus colegas, apesar de jovens, sentiam-se embaraçados com a atitude dos alunos que

[...] manifestavam uma ignorância total quanto ao passado mas que mantinham sempre um avanço de alguns meses, em relação a nós, quanto à informação. Todavia, a erudição, para a qual não sentiam vontade nem tinham método, parecia-lhes, apesar de tudo, um dever [...] Cada um de entre nós (os professores) avaliava a sua influência pela importância da pequena corte que organizava à sua volta. Estas clientelas travavam entre si uma guerra de prestígio de que os professores preferidos eram os símbolos, os beneficiários ou as vítimas. Isto traduzia-se pelas homenagens, isto é, pelas manifestações em honra do mestre, almoços ou chás oferecidos(...). As pessoas e as disciplinas flutuavam ao longo dessas festas como valores da bolsa, em função do prestígio do estabelecimento, do número de participantes, da categoria das personalidades mundanas ou oficiais que aceitavam participar. (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 98).

A avaliação de Lévi-Strauss, ácida e impiedosa pode ser lida, hoje, numa chave diversa da intenção do autor: menos como fonte primária a revelar a situação da Faculdade de Filosofia na época e mais como expressão dos sentimentos tumultuados do professor e antropólogo iniciante - formado em outro sistema de pensamento e de trabalho - frente ao que encontrou por aqui. Pois se é certo que toda carreira etnológica para ser bem sucedida exige dos que a ela se entregam, profissional e intelectualmente, um movimento prévio de relativização das noções, concepções, valores arraigados, enfim de tudo que conforma o universo cultural do pesquisador, com vistas à compreensão de outros sistemas simbólicos e sociais, distintos e muitas vezes

opostos aos do antropólogo, é certo também que inúmeras são as dificuldades que se interpõem na realização desse empreendimento. Lévi-Strauss não é uma exceção à regra. Apesar da obra absolutamente genial que produziu, cuja envergadura intelectual o torna um dos grandes pensadores deste século, ele não foi capaz de traduzir a sua experiência na Universidade de São Paulo no mesmo registro analítico que construiu para dar conta dos objetos etnológicos contemplados ao longo de sua trajetória.

Suas observações sobre os estudantes e o sistema de ensino brasileiro, ainda que corretas do ponto de vista etnográfico, deixam entrever todo um lado incontido do seu “pré-conceito” em relação à situação que encontrou na recém-instalada Faculdade de Filosofia. Elas sugerem que talvez seja mais fácil para os antropólogos - formados nos centros de produção dos paradigmas dessa disciplina - explicar as sociedades indígenas, verdadeiramente outras em relação à Europa, do que aquelas, como a brasileira, que são a um só tempo prolongamento e negação do Velho Mundo. Sobretudo quando se trata de analisar um grupo muito particular dessas sociedades: o dos intelectuais.

A dificuldade de Lévi-Strauss em apreender o que se passava no Brasil em termos de um sistema intelectual distinto culturalmente do seu, não se reduz a uma questão de idiosincrasia pessoal. Reside antes nos obstáculos, afetivos e epistemológicos, que precisam ser transpostos para se entender culturas, sociedades e grupos diferentes dos nossos. O maior deles talvez seja relativizar a lógica de compreensão que organiza a nossa apreensão do mundo. Se Lévi-Strauss foi longe na explicação do universo simbólico das sociedades indígenas, parece ter falhado na compreensão do nosso mundo intelectual. Seu depoimento pode ser lido, então, como uma expressão condensada da fala nativa, neste caso europeia, em termos do impacto e decepções decorrentes do esforço de implantar um sistema de trabalho e de pensamento sem um enraizamento maior na tradição nativa dos outros, no caso brasileira.

Apesar dos desacertos advindos desse encontro, foi enorme a influência intelectual que os professores franceses exerceram sobre os estudantes da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, nos seus primeiros anos de funcionamento. Claude Lévi-Strauss, Jean Maugüe, Roger Bastide foram decisivos na formação dos alunos mais promissores da época, que cursavam ciências sociais na Faculdade.

Pelo exemplo do curso de Lévi-Strauss, esses alunos experimentaram os primeiros sinais do que viria a ser uma “transformação capital em nossos hábitos intelectuais” (ARANTES, 1994, p. 67): a indissociabilidade entre teoria, método e pesquisa. Com Lévi-Strauss, aprenderam que as sociedades indígenas, tidas como primitivas, apresentam um alto grau de complexidade. Sendo assim, não deveriam ser enquadradas “em esquemas evolutivos que dão por comprovada a nossa superioridade. O método comparativo é bom para compreender melhor o outro, não para diminuí-lo”. Tal foi a “última lição” - e “não das menores” - que Décio de Almeida Prado recebeu “de viva voz” do professor (PRADO, 1997, p. 175-180).

Com Roger Bastide (que, em 1938, substituiria Lévi-Strauss na Cadeira de Sociologia), aprenderam que os modernos métodos de investigação sociológica podiam - e deveriam - ser aplicados ao estudo de dimensões variadas da sociedade e da cultura brasileiras. Para cujo esclarecimento, enfatizava Roger Bastide, era necessário substituir o brilho fácil e muitas vezes infundado das hipóteses livrescas pela pesquisa minuciosa e sistemática das fontes⁸.

Implantado pelos professores estrangeiros, franceses em particular, esse sistema acadêmico e universitário foi se aclimatando e ficando raízes no campo intelectual paulista, graças à atuação, no decorrer dos decênios de 1940 e 50, dos membros mais expressivos do corpo discente da Faculdade de Filosofia. De um lado, os integrantes do Grupo Clima (Antônio Candido, Gilda de Mello e Souza, Décio de Almeida Prado, Paulo Emílio Salles Gomes, Lourival Gomes Machado, Ruy Coelho, entre outros⁹). De outro lado, os cientistas sociais reunidos em torno da cadeira de sociologia I, sob a liderança intelectual e institucional de Florestan Fernandes.

Mas antes de se afirmar profissionalmente como sociólogo e de se fazer reconhecer com uma das lideranças intelectuais da sociologia brasileira, Florestan fez várias incursões pela etnologia. Em 1945, cursou como aluno de pós-graduação na Escola Livre de Sociologia e Política, o “Seminário de Etnologia” ministrado por Herbert Baldus. Ali dera início à coleta sistemática de dados sobre os Tupinambás, necessários para a redação de sua dissertação de mestrado. Aos 27 anos, obteria o título de mestre com a tese *A Organização*

⁸ A esse respeito, ver Souza, (1980, p. 21-22). Para um estudo aprofundado da contribuição de Roger Bastide, ver Peixoto, (2000).

⁹ Para uma análise desse grupo, ver Pontes (1998).

Social dos Tupinambá, defendida em 1947 na Escola Livre de Sociologia e Política, sob a orientação de Herbert Baldus - que no contexto intelectual da antropologia da época representava a “‘ponte’ entre a tradição etnológica alemã e o estilo monográfico funcionalista anglo-saxão”¹⁰.

Quatro anos mais tarde, Florestan se tornaria doutor com *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. Defendida em 1951 na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, onde Floresta já era assistente na Cadeira de Sociologia II, essa tese deve muito ao treinamento nas teorias e metodologias das ciências sociais que ele recebera de Herbert Baldus e de Roger Bastide - para os quais, aliás, o trabalho é dedicado, como “testemunho de amizade e admiração”, em razão da influência marcante que tiveram em “sua formação etnológica e sociológica”¹¹

Seguindo à risca o padrão de trabalho intelectual aprendido com Baldus e Bastide, em termos da forma de exposição dos problemas, das referências empíricas e bibliográficas, da orientação metodológica e da construção do objeto de estudo, Florestan procurou analisar a guerra como um fato social total. Na esteira dos ensinamentos de Mauss (que fez da dádiva a chave principal para se entender os fundamentos simbólicos das “sociedades primitivas”¹²) e dos trabalhos monográficos da antropologia inglesa e norte-americana, ele produziu uma complexa e inovadora análise da guerra e de sua ligação com a estrutura social da extinta sociedade Tupinambá.

Aplicando o método de interpretação funcionalista, por considerá-lo o mais apropriado para a investigação do tema¹³, Florestan demonstrou que a guerra era o fenômeno central para o entendimento daquela sociedade, pois articulava e perpassava todas as suas dimensões importantes: a organização social, o sistema político, a cultura, a organização da personalidade, a concepção

¹⁰ Cf. Castro (1986, p. 89).

¹¹ Cf. Fernandes, (1970). A primeira edição desse trabalho data de 1951, quando foi publicado na Revista do Museu Paulista (dirigida na época por Herbert Baldus).

¹² Cf. Mauss, (1984, p. 37-184).

¹³ Segundo Florestan, o método funcionalista “não só permite estabelecer a teia de ramificações que articulam a guerra à sociedade, como ainda facilita a sondagem da importância que elas têm na vida social global. Todavia, o atrativo principal desse método consiste nas possibilidades de explicação descritiva e causal do fenômeno e nas perspectivas que ele abre ao emprego do método comparativo”. Cf. *A função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, op. cit., p. 371. Para uma discussão mais circunstanciada sobre a possibilidade de aplicação do método funcionalista na análise da guerra Tupinambá, a partir da utilização das fontes produzidas pelos cronistas e viajantes ao longo dos séculos XVI e XVII, ver Florestan Fernandes, “Resultados de um balanço crítico sobre a contribuição etnográfica dos cronistas”, 1958, p.79-176

de mundo, a unidade social, a religião e a magia, a moral, o parentesco. No interior desse sistema, a guerra cumpria uma função precisa, preservando a um só tempo “o equilíbrio social e o padrão correspondente de solidariedade social” (FERNANDES, 1970, p. 360).

Apesar do objeto da tese inscrever-se no campo da etnologia, Florestan não se especializou como etnólogo. O fato de ter escrito o mestrado e o doutorado sobre os Tupinambá estava dentro da tradição francesa da época, seguida na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, que permitia “incluir o estudo de povos primitivos no campo da Sociologia” (FERNANDES, 1978, p. 78). Na década de 50, as fronteiras entre a sociologia e a antropologia eram relativamente difusas e não tinham adquirido ainda os contornos de hoje¹⁴. A delimitação entre essas duas disciplinas ocorreria, em parte, pela própria atuação intelectual e institucional de Florestan Fernandes.

Com a tese de doutorado, ele, que em função da sua precária origem social se via e era visto como “a espécie mais pobre do nosso meio cultural”¹⁵, demonstrou para seus pares e sobretudo para os professores estrangeiros a sua indiscutível competência como cientista social. Ao escolher um objeto distante da atualidade política e social, Florestan deu “vazão aos seus ímpetos de scholar” (FERNANDES, 1995, p. 72).

A guerra entre os Tupinambá, inscrita como temática na tradição do pensamento brasileiro e reavivada pela publicação de uma série de relatos de viajantes (em alta no mercado editorial da época¹⁶), ganhou pela primeira vez um tratamento sociológico, científico e totalizante. A metodologia empregada e a rentabilidade analítica aferida por Florestan mostraram de maneira cabal que ele era o “produto puro” e mais bem acabado do novo sistema de produção intelectual e acadêmico, implantado na capital paulista.

¹⁴ Sobre a situação da antropologia nesse período, ver Corrêa, (1998). Sobre o período posterior, cf. Corrêa, (1995, p. 25-106).

¹⁵ Cf. “Florestan Fernandes, História e Histórias”. Entrevista concedida ao Museu de Imagem e do Som, em junho de 1981, com a participação de Carlos Guilherme Mota, Alfredo Bosi, Gabriel Conh e Ernani da Silva Bruno. Publicada, de forma reduzida, *Novos Estudos Cebrap*, n.42, julho de 1995, p. 3-31.

¹⁶ Os relatos dos viajantes foram divulgados sobretudo pelas coleções Brasileira e Biblioteca Histórica Brasileira. Na primeira, perfazem 12,2% do total de títulos editados na década de 30; no decênio seguinte, alcançam o montante de 24,3%. Nesse mesmo período, a Biblioteca Histórica Brasileira, dirigida por Rubens Borba de Moraes, publicou 19 livros de viajantes, equivalentes a 78% de seus títulos. Cf. Pontes, (2001, p. 419-476).

Mais que qualquer outro assistente da Faculdade de Filosofia no período, Florestan concentrava a “voltagem” máxima de virtualidades na absorção do padrão de trabalho, da linguagem especializada e do rigor metodológico, introduzidos pelos professores estrangeiros. O recorte erudito e científico que imprimiu ao objeto da tese de doutorado; a postura profissional e nada amadorística que, desde o início, modelou a sua atuação na Faculdade; o uso do avental branco que ele portava como professor assistente (o qual, por meio de uma transferência metonímica, simbolizava a tentativa de dotar as ciências sociais de um caráter “asséptico” e “laboratorial”); a receptividade com que se deixara impregnar pelas novas definições de trabalho intelectual e pelo conjunto de ensinamentos transplantados do exterior para universidade paulista; tudo isso contribuiu para fazer de Florestan o discípulo mais indicado para gerenciar a herança intelectual dos mestres estrangeiros.

Por não possuir os trunfos sociais e culturais de seus colegas, Florestan converteu a carreira no único espaço possível para angariar prestígio intelectual e se afirmar socialmente. E fez da guerra entre os Tupinambás o “instrumento” e o “passaporte” para conquistar uma posição mais sólida na Faculdade de Filosofia.

O impacto de *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* foi imediato e se revelou sob múltiplas formas. Do ponto de vista pessoal, a tese lhe permitiu “*acumular prestígio para mais tarde poder participar dos vários trabalhos que iria enfrentar (em conflito com uma sociedade nacional que é muito mais provinciana que a cidade de São Paulo)*”¹⁷. Do ponto de vista intelectual, fez-se reconhecido como autor de “uma das maiores obras da etnologia brasileira”¹⁸. Cujos alcances, no entanto, só seria plenamente aquilatados muitos anos depois, a partir de meados da década de 80, graças à recuperação crítica - informada por outro paradigma que não o funcionalista - que a etnologia contemporânea, na pena de dois dos nossos maiores antropólogos, Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, fez desse trabalho de Florestan¹⁹. Do ponto de

¹⁷ Cf. Florestan Fernandes, *A Condição de Sociólogo*, op. cit., p. 78.

¹⁸ Cf. Eduardo Viveiros de Castro, op. cit., p. 87.

¹⁹ Apesar de discordar de suas conclusões, Viveiros de Castro, no livro *Araweté: os deuses canibais* (op. cit.), resgata a análise de Florestan sobre a metafísica dos Tupinambá, central para a compreensão do canibalismo. Em outro trabalho, ele e Manuela C. da Cunha mostram que a vingança é a instituição por excelência da sociedade Tupinambá. Como, aliás, “Florestan já havia provado magistralmente. Mas, levado talvez por suas premissas teóricas, acabou fazendo da guerra o instrumento da religião [...] como meio para a restauração da integridade de uma sociedade ferida pela morte de seus membros” (1986, p. 69). No entender dos autores, “a guerra Tupinambá não se presta a

vista institucional, a tese converteu-se em um poderoso trunfo acadêmico para que ele pudesse ganhar, em 1954, a regência da Cadeira de Sociologia I, na qual seu mestre e “padrinho”, Roger Bastide, havia introduzido os estudantes brasileiros na “grille” conceitual e metodológica da sociologia francesa.

Florestan Fernandes e sua tese de doutorado apresentam um dos paradoxos mais interessantes para analisar o campo da antropologia na época. Pois tendo se notabilizado como o grande artífice da sociologia paulista, uma espécie do nosso Durkheim nacional, Florestan deslanchou na carreira e deu as provas públicas da sua competência, com esse trabalho eminentemente etnológico²⁰. O deciframento desse paradoxo exige não perder de vista o intenso cruzamento das fronteiras disciplinas praticado na época e, ao mesmo tempo, a especificidade da situação da antropologia feita na Universidade de São Paulo. Especificidade esta que esta que tornou possível não só a tese de doutorado de Florestan Fernandes como a do homenageado dessa IX Jornada de Ciências Sociais, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira. Filósofo de formação, graduado pela Universidade de São Paulo, Cardoso de Oliveira iniciou-se na etnologia nos anos de 1950, no Rio de Janeiro e pelas mãos de Darcy Ribeiro. Seu doutorado na área, porém, só foi obtido na década seguinte, em 1966, na Universidade de São Paulo, com a tese *A integração dos Terena numa sociedade de classes*, orientada não por um antropólogo da Faculdade de Filosofia e sim por Florestan Fernandes.

Situação inusitada se pensada à luz do iria acontecer no campo da antropologia brasileira das décadas seguintes, em grande parte pela atuação institucional e intelectual de Roberto Cardoso de Oliveira.

uma redução instrumentalista, ela não é ‘funcional’ para a autonomia (o equilíbrio, a ‘reprodução’) da sociedade, autonomia essa que seria o telos da sociedade primitiva. E foi assim que Florestan precisou reduzir a guerra a peça de um inexistente culto de ancestrais [...] essa guerra era excessiva dentro do universo morno das funções e da regulação social” (p. 75). Florestan inverte, portanto, “a relação meios/fins - se tal relação tem algum sentido, em um caso onde guerra e sociedade são coextensivas”(p.76). Cf. Castro e Cunha, (1996, p. 57-78) Para uma visão mais ampla da etnologia de Florestan, ver Mariza Peirano, “A antropologia de Florestan Fernandes”, (1992, p.51-84).

²⁰ Sobre a carreira e a trajetória de Florestan Fernandes, consultar Maria Arminda do Nascimento Arruda, *Metrópole e cultura*, 2001 (capítulo 3) e Sylvia Garcia, *Destino ímpar*, 2002.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Oswald. Diante de Gil Vicente. In: *Ponta de Lança*. 3. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. 65-69.
- ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar*: estudos sobre a formação da cultura filosófica Uspiana. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *Metrópole e cultura*: São Paulo meio de século. Bauru: Edusc, 2001.
- CARVALHO, Bernardo. *Nove noites*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CORRÊA, Mariza. A Antropologia no Brasil (1960-1980). In: MICELI (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Sumaré/Fapesp, 1995, v. 2, p. 25-106.
- CORRÊA, Mariza. Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, 1998.
- CORRÊA, Mariza. *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- FERNANDES, Florestan. Florestan Fernandes, história e histórias. *Novos Estudos Cebrap*, n. 42, 1995, p. 3-31.
- _____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2. ed., São Paulo: Edusp/Pioneira, 1970.
- _____. Resultados de um balanço crítico sobre a contribuição etnográfica dos cronistas. *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*, São Paulo: Anhambi, 1958, p. 79-176.
- FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário de língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975.
- GARCIA, Sylvia. *Destino ímpar*: sobre a formação de Florestan Fernandes, São Paulo: Ed. 34, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EPU, EDUSP, v. 1, p. 37-184, 1984.
- MELLO E SOUZA, Gilda. A Estética rica e a Estética pobre dos professores franceses. In: *Exercícios de leitura*. São Paulo: Duas Cidades, 1980.
- MICELI, Sergio. Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais. In: MICELI (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. 2. ed., São Paulo: Sumaré, 2001, v. 1, p. 91-133.
- PEIRANO, Mariza Peirano. A antropologia de Florestan Fernandes. In: *Uma antropologia no plural*. Brasília: Ed. da UnB, 1992, p. 51-84.
- PEIXOTO, Fernanda. Franceses e Norte-Americanos nas ciências sociais brasileiras (1930-1960). In: MICELI, Sergio (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. 2a Ed., São Paulo: Sumaré, 2001, v. 1, p. 135-221.
- _____. *Diálogos brasileiros*: uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: Edusp, 2000.
- PONTES, Heloisa. Entrevista com Antonio Candido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, 2001.

_____. Retratos do Brasil: editores, editoras e 'coleções brasileira' nas décadas de 30, 40 e 50. In: MICELI, Sérgio (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. 2. ed., São Paulo: Sumaré, 2001, v. 1, p. 419-476.

_____. *Destinos mistos: os críticos do Grupo Clima em São Paulo, 1940-68*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Intérpretes da metrópole: história social e relações de gênero no teatro e no campo intelectual, 1940-1968*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2010.

PRADO, Décio de Almeida. Saudades de Lévi-Strauss. In: *Seres, coisas, lugares: do teatro ao futebol*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 175-180.

SCHWARCZ, Lilia. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil -1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Vingança e Temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico* 85, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 57-78.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

A FORMAÇÃO EM ANTROPOLOGIA HOJE NO BRASIL:
REFLEXÕES À LUZ DOS ENSINAMENTOS DE
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

Miriam Grossi

Gostaria inicialmente de agradecer o convite de Christina Rubim e do Departamento de Sociologia e Antropologia e o Programa de Pós Graduação de Ciências Sociais da Unesp de Marília pela honra de estar presente nessa jornada em homenagem ao Professor Roberto Cardoso de Oliveira, um dos “pais fundadores” da antropologia no Brasil. Sem dúvida trata-se de um professor que teve um papel fundamental para várias gerações de antropólogos brasileiros¹.

É impressionante ver esta sala repleta de jovens estudantes interessados em antropologia. Estou encantada com as alunas e alunos daqui: pessoas interessantes, interessadas e profundamente engajadas com o aprendizado, com a instituição, com a antropologia.² Quero realmente

¹ Optei por manter o tom oral de minha intervenção nas Jornadas Roberto Cardoso de Oliveira, pois considero que reflexões mais subjetivas e relacionais sejam também importantes para a história da antropologia. Agradeço às organizadoras deste livro e à transcritora por disponibilizarem uma excelente transcrição de nossas falas no evento.

² Lembro ter ficado particularmente tocada com a presença da jovem estudante que participou de todos os dias do evento com sua filha Beatriz, de 19 dias, que amamentou na sala durante o seminário. Uma “questão de gênero” que também diz muito sobre a forma como as jovens antropólogas vivem hoje o dilema maternidade e profissão. Sua presença no evento me fez pensar numa história contada em bastidores por colegas ex-alunas de Roberto Cardoso de Oliveira no programa de pós-graduação em antropologia social do Museu Nacional, a de que o “professor não deixava” suas alunas mais brilhantes engravidarem. Uma delas, lamentavelmente já falecida, Lygia Sigaud, contou-me

parabenizar a Christina e os demais colegas da antropologia da UNESP por este engajamento com a formação dos estudantes de graduação. Observa-se que aqui foi plantada uma semente que está dando frutos agora. Por mais que a gente possa ler relatórios sobre os cursos de ciências sociais, isto não dá conta de entender quem são efetivamente os estudantes de graduação hoje no Brasil. Estar aqui, com vocês, é também para um mim “trabalho de campo”, pois assim conheço melhor quem são os atuais estudantes de graduação no Brasil.

Como vocês sabem o trabalho de campo é essencial para a prática antropológica e para nosso entendimento do campo no qual atuamos. Nossa presença aqui, numa homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira, em um curso de Ciências Sociais, nos faz perguntar: qual o lugar da antropologia nos cursos de Ciências Sociais³?

Sem dúvida a influência dos mestres franceses, influenciados por Emile Durkheim e a Escola Sociológica Francesa, que estiveram na missão francesa na USP nos anos 1930, permanece como uma marca da constituição deste campo no Brasil. Porque em outros lugares do mundo não existe um curso de graduação de ciências sociais que reúna antropologia, sociologia, ciência política, nossa base de formação aqui no Brasil, àquela na qual também fui formada, assim como muitos dos que estão aqui também, formados nessa tradição. Acho que foi uma boa formação a qual tivemos. Em lugares como nos EUA ou na França, há uma formação de antropologia desde o primeiro ano da graduação, ou os alunos podem também ter uma formação em linguística e depois irem para a antropologia ou em psicologia e depois irem para antropologia, como se tem aqui no mestrado, mas há a possibilidade, pelo menos em algumas tradições de formação no primeiro mundo de se estudar antropologia desde o início da faculdade, algo que não há aqui no Brasil e que informa também uma certa tradição.

Nós temos essa particularidade no Brasil de que a nossa antropologia é uma antropologia que sempre dialogou e que dialoga, a partir dos anos 50, com a sociologia e não contra a sociologia. O que nós vemos hoje, certamente, são embates políticos por recursos materiais e simbólicos entre a antropologia

que numa das viagens mais longas de RCO para um estágio nos EUA, teve uma leva de estudantes que engravidaram e que ele teve de se curvar à “revolta” de suas alunas que queriam ser excelentes antropólogas, mas também mães.

³ Destaco que este evento ocorreu antes da criação de inúmeros cursos de graduação em antropologia no Brasil, cujo pioneiro foi o da Universidade Católica de Goiás, criado em 2006.

e a sociologia. Por isso, acho que a formação conjunta em Sociologia e Antropologia é uma formação muito salutar, o que nós enquanto antropólogos reclamamos na nossa formação hoje é que, em geral, os antropólogos tratam de bobagem ou questiúnculas, enquanto sociólogos fariam coisas sérias. Eu acho que nós estamos mostrando, e vocês devem ter lido, em antropologia, que nós fazemos coisas sérias também só que de outro ângulo, de outro ponto de vista, e acho que trata-se hoje da gente reconstruir, do ponto de vista político, as relações entre sociologia e antropologia também no campo dos cursos de ciências sociais, sejam eles de graduação ou de pós-graduação.

Bem, sob esse ângulo, como quando a gente pensa na graduação, é importante lembrar que a antropologia não é uma profissão, não existe uma regulamentação da profissão de antropólogo. Para ser sócio da ABA, é necessário ter mestrado em antropologia ou comprovadamente atuar profissionalmente no campo da antropologia. No entanto, no campo da sociologia, um aluno que tenha graduação em sociologia automaticamente se considera sociólogo. Gostaria de lembrar que, há alguns anos atrás, durante a tramitação da lei de regulamentação de “sociólogo”, a mesma foi negada pelo nosso ex-presidente e colega Fernando Henrique Cardoso, provocando uma grande reflexão no campo das ciências sociais. Do meu ponto de vista, e do ponto de vista de vários colegas que têm participado de encontros de ensino de antropologia, achamos que foi uma grande possibilidade de transformarmos esse projeto de lei na regulamentação da profissão de “cientista social” e não na profissão de sociólogo, porque nós achamos que a profissão é de cientista social, àquela na qual nós devemos incluir a antropologia.

Eu invejo minhas companheiras de mesa, Lília Schwarcz e Heloísa Pontes, que falaram sobre momentos passados da antropologia, nos quais não estivemos presentes, pois é mais difícil abordar o momento presente, sempre muito mais complexo e complicado, sobretudo porque em mudança e podendo ser lido e interpretado de várias formas pelas pessoas que nos escutam.

Minha apresentação aqui é também fruto do que escutei neste evento sobre o papel do professor Roberto Cardoso e Oliveira, uma verdadeira instituição na história da antropologia brasileira. Sua obra é, sem dúvida, a que melhor sintetiza as inquietações e as propostas teóricas da antropologia brasileira contemporânea.

Minha intervenção divide-se em dois momentos. No primeiro, reflito sobre a trajetória intelectual de Roberto Cardoso de Oliveira como exemplo da constituição da antropologia no Brasil e, no segundo, trago dados de pesquisa da ABA que resultaram no livro *O Campo da Antropologia no Brasil* (organizado por Gustavo Lins Ribeiro e Wilson Trajano Filho) sobre os egressos dos programas de pós-graduação em antropologia.

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA E A FORMAÇÃO EM ANTROPOLOGIA NO BRASIL

A trajetória do Professor Roberto Cardoso de Oliveira se confunde integralmente com o campo da antropologia brasileira contemporânea. Detenho-me em alguns dados de sua trajetória que refletem o desenvolvimento da antropologia brasileira na segunda metade do século XX, tema central de minha reflexão.

O primeiro diz respeito a sua formação acadêmica. Roberto se formou em Filosofia, ou seja, sua formação de graduação não foi uma formação específica em antropologia, formação que, nos anos 1950, era ministrada na maior parte das universidades brasileiras nos cursos de Geografia e História, mas que na USP já tinha a marca do que viriam a ser as Ciências Sociais em todo o país depois da Reforma Universitária de 1970. Sua formação em Filosofia, marca de sua trajetória muitas vezes lembrada por ele em vários textos e entrevistas, reflete também uma das características da formação em antropologia no Brasil no século XX, a de que esta se fazia prioritariamente na pós-graduação, após uma formação de graduação em diferentes disciplinas. Roberto, como um dos criadores dos mestrados de antropologia no Museu Nacional e UnB e, posteriormente, do doutorado em ciências humanas da UNICAMP, impôs também esta marca nas turmas selecionadas nestes programas: a de aceitar candidatos de diferentes formações disciplinares, produzindo na própria formação de pós-graduação um “espírito interdisciplinar”.

Este “modelo” prevaleceu claramente nos Programas de Pós Graduação em Antropologia durante várias décadas. No início dos anos 2000, apenas metade dos alunos egressos dos PPGAS registravam terem tido formação de graduação em ciências sociais (alguns já com ênfase de pesquisas em antropologia)⁴. Ou seja, a presença importante de profissionais formados

⁴ A outra metade de alunos eram oriundos de muitos outros campos disciplinares. Das áreas de Humanas, a

inicialmente em outras áreas disciplinares foi uma marca da trajetória de Roberto que acabou se tornando um princípio estruturante também nos cursos de pós-graduação em suas primeiras décadas de existência⁵. A interdisciplinaridade teve um papel importante no ensino de antropologia das últimas décadas do século XX com forte impacto nas leituras recomendadas, nos processos de aprendizagem, nos debates e intervenções em sala de aula, sempre marcados por esta pluralidade de formações teóricas disciplinares.

Um segundo ponto refere-se à importância que Roberto deu aos trabalhos comparativos, marca de sua trajetória e de seus ensinamentos. No CEPPAC onde ensinava e orientava em 2004, deixou a marca dessa sua orientação, um curso onde os alunos devem, como parte obrigatória da formação, fazer trabalhos comparativos entre o Brasil e um país da América Latina. Esse é um elemento fundamental da antropologia, desde seu início no século XIX, a comparação como instrumento teórico-metodológico na pesquisa e uma das marcas de sua prática antropológica.

A marca da comparação, com método e teoria, o vincula à outro elemento de sua trajetória que é a internacionalização da antropologia brasileira. Vários de nós nos perguntamos se o que nós temos feito no Brasil é uma antropologia internacional, se ela é internacionalizada? Seria ela do mesmo nível de outras antropologias internacionais? A obra e a trajetória do Professor Roberto Cardoso de Oliveira é paradigmática nesse sentido, pois já nos anos 1960, ele estabeleceu fortes relações com os Estados Unidos e particularmente com o México, onde durante um longo período foi seu principal destino acadêmico, onde ele ia anualmente ensinar⁶.

Destaco também o papel das línguas estrangeiras na sua trajetória intelectual. Roberto lembrou, em sua palestra ontem aqui, que na USP na década de 1950 a língua dominante era o francês e que sua decisão de escrever

história foi a disciplina mais recorrente com 20% dos egressos de mestrado formados neste campo. São também citadas psicologia, geografia, direito, medicina, arquitetura, comunicação, serviço social, fonoaudiologia, filosofia, engenharia, enfermagem, teatro, artes plásticas, música.

⁵ Nos perguntamos porque é tão pequena a presença de alunos com formação em filosofia nos cursos de pós-graduação em antropologia hoje? Talvez porque a filosofia foi uma disciplina que também institucionalizou-se, como pós-graduação. A falta de circulação entre Filosofia e Antropologia é, sem dúvida, uma perda para a antropologia, pois a filosofia deixou de ser uma disciplina fundamental na formação de antropólogos.

⁶ Roberto contou no evento que para ir ao México tinha sempre que pedir autorização pro DOPS, o que era bastante difícil durante a ditadura militar. Dado também destacado pelo Professor Sílvio Coelho dos Santos que fora seu aluno. Naquele momento, para se viajar para o exterior era necessária tal autorização política.

em espanhol foi um ato de rebeldia contra o modelo no qual havia se formado. Esta decisão, de geopolítica foi, portanto, um postura *avant la lettre* do que hoje chamamos de pós-colonial. Foi uma posição política que o aproximou de outras antropologias latino-americanas, fortalecendo-as no campo das antropologias mundiais e, ao mesmo tempo, ao produzir em espanhol, ganhou também um lugar de referência nas antropologias latino-americanas⁷. Esse vínculo com o exterior, dado também por sua escolha do diálogo em espanhol, em um período em que o Brasil estava fechado à outros diálogos por conta da ditadura militar, permitiu que ele se colocasse longe do que se poderia imaginar como um vínculo de “submissão” a teorias estrangeiras, internacionais. Pelo contrário, sua reflexão teórica sobre a fricção interétnica foi iluminadora para muitos países latino-americanos, onde ele continua a ser uma das principais referências antropológicas do Brasil.

Outro elemento importante de sua trajetória vinculado à construção do campo da antropologia no Brasil foi seu papel na presidência da Associação Brasileira de Antropologia entre 1984 e 1986, na representação da antropologia no CNPq e na criação do comitê de antropologia da CAPES, também na década de 1980. Nos inúmeros anos em que permaneceu a frente deste comitê, teve como meta tornar a Antropologia uma área de excelência. Sempre na perspectiva de que deveria ser uma área pequena, com poucos programas de pós-graduação, mas com uma massa crítica acima da média, com um pequeno grupo de cientistas altamente qualificados, com grande inserção internacional.

Vinculado a este último ponto, apresentarei a seguir dados da pesquisa da ABA sobre os egressos dos programas de pós-graduação em antropologia no Brasil.

⁷ Na Reunião da EASA de 2004 em Viena, em uma mesa sobre a antropologia em vários contextos nacionais, a obra de Roberto Cardoso de Oliveira foi citada inúmeras vezes como um exemplo de grande impacto teórico na produção do campo científico latino-americano. Quase uma década mais tarde, em setembro de 2011, no Primeiro Encontro de Antropólogos Mexicanos e Brasileiros realizado no CIESAS, Roberto foi novamente o brasileiro mais lembrado, ao lado de Guilherme Bonfil Batalha, considerado também pioneiro da antropologia contemporânea no México.

OS EGRESSOS DA PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA NO BRASIL NO INÍCIO DOS ANOS 2000

Em 2004 no Brasil, a antropologia é ensinada em 24 programas de pós-graduação. Esses 24 programas são divididos em dois grandes blocos. O primeiro agrupa os programas específicos de antropologia que formam em mestrado e doutorado em antropologia - os programas do Museu Nacional, UnB, UFRGS, UFSC, USP, UNICAMP, UFF, UFPE, UFPA e um curso novo, recém-criado, de mestrado profissionalizante em Patrimônio Cultural que está na Universidade Católica de Goiás⁸. Os outros 14 cursos são os programas de pós-graduação em ciências sociais, onde a antropologia é uma das áreas ensinadas.

A pesquisa da ABA foi realizada através de questionários e aplicada por telefone a egressos dos programas de pós-graduação em antropologia e abrangeu o período de 1992 a 2001, ou seja, um período onde já havia vários cursos de mestrado, mas apenas quatro de doutorado com egressos. Os dados da nossa pesquisa, infelizmente, só dizem respeito aos programas de antropologia, pois seria realmente muito interessante saber o que aproxima e diferencia um jovem antropólogo formado em um ou outro tipo de programa de pós-graduação.

Retomo aqui as tabelas, com seus respectivos números de publicação no livro *O Campo da antropologia no Brasil*, organizado por Wilson Trajano Filho e Gustavo Lins Ribeiro, publicado pela Editora Contra Capa e ABA, Rio de Janeiro, 2004.

Quem são os egressos dos programas de pós-graduação em antropologia no Brasil? Começemos por questões de gênero com a tabela de titulação por sexo

⁸ O quadro de programas de pós-graduação em antropologia mudou bastante em menos de uma década. Em 2012, o curso de mestrado profissionalizante em Patrimônio da UCG foi fechado e abriram cursos de mestrado e doutorado na UFG, UFRN, UFAM, UFMG, UFSCar, UFPI, UFS, UFPB, sendo mais recente do da UFPEL que está iniciando em março de 2012.

Tabela 4 - Mestres e Doutores em Antropologia: instituição de titulação segundo sexo (%)

	Instituição de titulação										Total
	UFPA	UFPE	UFF	UFRJ	UNICAMP	USP	UFPR	UFSC	UFRGS	UnB	
<i>Mestres</i>											
Masculino	40,0	12,8	26,7	37,8	18,8	25,7	33,3	28,6	43,3	24,1	27,9
Feminino	60,0	87,2	73,3	62,2	81,3	74,3	66,7	71,4	56,7	75,9	72,1
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
<i>Doutores</i>											
Masculino				42,0		36,0			55,6	43,5	40,9
Feminino				58,0		64,0			44,4	56,5	59,1
Total						100,0			100,0	100,0	100,0

Estes dados nos mostram como se produziu uma feminilização da profissão, na geração posterior à do Professor Roberto, quando a maior parte dos antropólogos eram homens. A primeira constatação, a partir desse quadro sobre o número de egressos dos cursos de pós-graduação em antropologia, é que “Os antropólogos”, na verdade, são majoritariamente, “As antropólogas”.

Vemos que 72,1% dos mestres e 59,1% dos doutores são mulheres. Ou seja há mais mulheres que se formam no mestrado, mas este número diminui no doutorado, mostrando que há um número menor de mulheres que seguem a carreira em antropologia. Em alguns lugares como, por exemplo, na USP, nós temos apenas 25% de homens egressos e 74,3% de mulheres egressas e que este número muda para 36% de homens egressos e 64% de mulheres egressas do doutorado. Um outro lugar onde as mulheres são majoritárias é em Pernambuco, onde 87% das egressas do mestrado são mulheres. Isso é um pouco diferente em outros lugares, onde o recorte de gênero é mais equilibrado como, por exemplo, no Rio Grande do Sul onde há 43% de homens egressos no mestrado e 55,5% no doutorado.

Nas próximas tabelas, os dados nos ajudam a ver que a pós-graduação no Brasil é um espaço de ascensão social. A escolaridade de pai e mãe foram

tomadas nesta pesquisa como um dado indicativo do lugar que os egressos da pós-graduação em antropologia têm em seu grupo familiar.

Tabela 9 - Mestres em Antropologia: escolaridade da mãe, segundo a instituição de titulação (%)

Escolaridade da mãe	Instituição do programa										Total
	UFPA	UFPE	UFF	UFRJ	UNICAMP	USP	UFPR	UFSC	UFRGS	UnB	
1º grau	52,6	51,0	21,1	7,7	37,8	38,2	42,9	61,5	37,9	23,1	36,9
2º grau	31,6	29,4	42,1	38,5	29,7	20,6	14,3	19,2	34,5	38,5	30,7
Superior	15,8	19,6	36,8	53,8	32,4	41,2	42,9	19,2	27,6	38,5	32,4
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tabela 10 - Mestres em Antropologia: escolaridade do pai, segundo a instituição de titulação (%)

Escolaridade do pai	Instituição do programa										Total
	UFPA	UFPE	UFF	UFRJ	UNICAMP	USP	UFPR	UFSC	UFRGS	UnB	
1º grau	47,4	54,9	10,5	12,8	35,1	38,2	42,9	53,8	48,3	19,2	36,9
2º grau	31,6	19,6	52,6	20,5	24,3	14,7	14,3	15,4	27,6	34,6	24,4
Superior	21,1	25,5	36,8	66,7	40,5	47,1	42,9	30,8	24,1	46,2	38,7

As tabelas acima revelam que a pós-graduação em antropologia, em particular o mestrado, é um raro espaço de democratização da formação superior no Brasil, pois apenas 38,2% dos pais e 32,4% das mães dos mestres têm curso superior⁹. O percentual de pais com apenas o 1º grau (37,1%) é bem maior que o de pais com 2º grau (24,7%), ao passo que a diferença de

⁹ Estes dados mostram o quanto as bolsas concedidas pelas agências de financiamento foram importantes na formação desta geração de pós-graduandos, uma vez que explicitam ascensão social significativa, sobretudo se cruzados com as informações sobre as motivações para fazer o doutorado, em que o incentivo da bolsa de estudo é apontado como um dos fatores mais importantes para a tentativa de ingressar no doutorado (25,4% dos entrevistados).

percentual de mães que têm apenas o 1º grau é um pouco menor, com 36,9% com 1º grau e 30,7% com 2º grau.

Mas, se analisamos em detalhes, constatamos que alguns programas se revelam como espaços de maior mobilidade do que outros. No plano nacional, há 32,4% de mães com curso superior e 38,7% de pais. Mas se analisamos em detalhes vemos também as disparidades regionais. Por exemplo, no Pará (UFPA) apenas 15% das mães têm curso superior e, num polo oposto, vemos que no Rio de Janeiro (MN-UFRJ) os egressos vieram de famílias onde 53% das mães tinham curso superior.

Vamos passar agora para outro campo da pesquisa, o que estudou a carreira dos dos egressos, com foco na renda após a titulação, tomando como eixo dez anos de carreira.

Tabela 16 - Mestres e Doutores em Antropologia: Média e mediana da renda atual, segundo o ano de conclusão do curso

Ano de conclusão do curso	Média		Mediana	
	Mestrado	Doutorado	Mestrado	Doutorado
1992	3.350	5.143	3.000	5.000
1993	3.542	5.167	3.500	5.000
1994	3.208	4.071	3.000	3.000
1995	3.000	4.333	3.000	4.000
1996	2.961	4.429	3.000	5.000
1997	3.110	4.462	3.000	4.000
1998	2.963	3.964	3.000	4.000
1999	2.647	4.181	2.000	3.500
2000	2.222	3.733	2.000	3.000
2001	2.155	3.781	2.000	3.500
Total	2.705	4.193	2.000	4.000

Os dados da Tabela mostram que o salário médio de um mestre em antropologia formado nos últimos dez anos era, em 2002, de R\$ 2.705,00, ao passo que o de um doutor é de R\$ 4.193,00. O tempo de titulação tem,

sem dúvida, papel preponderante no rendimento médio tanto de mestrandos quanto de doutorandos. A diferença salarial entre os recém-titulados e os titulados há mais de dez anos é de 30% do rendimento. O salário médio de recém-mestres era de R\$ 2.155,00, enquanto o de mestres com mais de dez anos de titulação, R\$ 3.350,00 reais. O salário médio de recém-doutores era de R\$ 3.781,00, e o de doutores com mais de dez anos de titulação, R\$ 5.143,00. Pode-se observar que mestres com mais de dez anos de titulação têm rendimento semelhante ao dos recém-doutores.

Voltemos agora para outro aspecto que apontamos na trajetória de Roberto Cardoso de Oliveira, a respeito da importância da interdisciplinaridade e o impacto que a antropologia tem na formação de muitos profissionais. O quadro seguinte mostra onde os mestres em antropologia ensinavam em 2002, tendo como recorte departamento e cursos de graduação.

A tabela mostra a amplitude de atuações e influências que a antropologia tem em outras áreas do conhecimento universitário. O quadro mostra que os egressos ensinam em mais de 40 diferentes cursos/departamentos. Há algumas áreas em que há uma concentração maior de professores como história (10,7% nas públicas e 7,1% nas particulares), psicologia (16,7% nas particulares), letras (7,1% nas públicas), administração (7,1% nas particulares), direito (7,1% nas particulares), pedagogia (4,8% nas particulares). Esse panorama revela que, na década de 1990, o mestrado em antropologia abria um vasto campo de ação para os egressos que podiam atuar em inúmeras frentes de trabalho.

Para finalizar, vamos refletir sobre o impacto que a formação de pós-graduação tem na pesquisa em antropologia, através da participação em encontros científicos de referência para a área, retomando a questão da inserção internacional da antropologia brasileira, um dos eixos que havíamos refletido a respeito da carreira de Roberto Cardoso de Oliveira.

Tabela 20 - Mestres em Antropologia: outros departamentos onde atua como professor, segundo a dependência administrativa (%)

Outros Departamentos	Dependência administrativa			
	Pública		Particular	
	Frequência	%	Frequência	%
Relações internacionais			3	7,1
Economia			1	2,4
Administração	1	3,6	3	7,1
História	3	10,7	3	7,1
Instituto de humanidade	1	3,6	1	2,4
Fisioterapia	1	3,6		
Comunicação social	1	3,6	2	4,8
Ciência humanas			2	4,8
Psicologia			7	16,7
Filosofia	1	3,6	1	2,4
Letras	2	7,1		
Educação	1	3,6		
Serviço social			1	2,4
Turismo			1	2,4
Fonoaudiologia	1	3,6		
Educação física	1	3,6		
Ciências domésticas	1	3,6		
Designer	1	3,6		
Nesc	1	3,6		
Histologia	1	3,6		
Centro educacional	1	3,6		
Medicina	1	3,6		
Ciência contábeis			1	2,4
Música	1	3,6		
Direito	1	3,6	3	7,1
Engenharia			1	2,4
Saúde coletiva	1	3,6		
Política e trabalho social	1	3,6	1	2,4
Gestão ambiental			1	2,4
Estudos sociais			1	2,4
Arquitetura e urbanismo	1	3,6		
Curso de farmácia	1	3,6		
Letras e ciências humanas	1	3,6	1	2,4
Administração e Comunicação			1	2,4
Administração/ publicidade/ propaganda			1	2,4
Administração e Turismo	1	3,6		
Filosofia e ciências humanas			1	2,4
Vários setores	1	3,6		
Pedagogia			2	4,8
Não tem departamento			1	2,4
Marketing			1	2,4
Teologia			1	2,4
Total	28	100,0	42	100,0

Tabela 25 - Mestres em Antropologia: Participação em encontros científicos (%) *

Tipo de participação	%
Não participou	33,0
Anual da ANPOCS	21,8
Nacional da ABA	37,4
Regional da ABA	25,9
Internac. em Antrop./C. Sociais/área correlata	18,1
Outros eventos	29,3

Nota: (*) Os totais somam mais de 100% pois as alternativas de respostas não são mutuamente exclusivas

Tabela 26 - Doutores em Antropologia: participação em encontros científicos (%) *

Tipo de participação	%
Não participou	16,7
Anual da ANPOCS	42,8
Nacional da ABA	60,1
Regional da ABA	34,8
Internac. em Antrop./C. Sociais/área correlata	33,3
Outros eventos	42,0

Nota: (*) Os totais somam mais de 100% pois as alternativas de respostas não são mutuamente exclusivas.

Vemos que a participação em eventos científicos é considerada relevante e se mostra como um lugar importante de construção de redes e discussão pública de resultados de trabalhos. A Reunião Brasileira de Antropologia (Nacional da ABA) é o evento mais frequentado pelos mestres (37,4%) e pelos doutores (60,1%). Em seguida, está a participação na Reuniões

regionais¹⁰, também bienais: 25,9% dos mestres e 34,8% dos doutores. A reunião anual da ANPOCS é outro evento importante: 21,8% dos mestres e 42,8% dos doutores. Por fim, eventos internacionais, em particular a Reunião de Antropologia do Mercosul foram frequentados por 33,3% dos doutores e 18,1% dos mestres.

POST INSCRIPTUM

As reflexões que fizemos em 2004, ano de publicação do livro da ABA com resultados da pesquisa sobre egressos dos programas de pós-graduação, já não são hoje as mesmas sobre o campo da antropologia brasileira. Em menos de uma década, a antropologia brasileira passou por importantes transformações. Vimos um aumento vertiginoso dos titulados em antropologia, sejam mestres ou doutores, com a duplicação dos programas de pós-graduação em antropologia no país, sobretudo com formação doutoral. Observamos também a criação de uma dezena de cursos de graduação em antropologia, o que era ainda quase impensável em 2004, onde a formação de graduação se dava em cursos de ciências sociais. O aumento de cursos de graduação e pós-graduação foi acompanhado também pela criação, no quadro do Governo Lula (2002-2010), de inúmeras novas Universidades Federais em lugares e regiões que estavam até então fora do circuito de formação e de produção teórica antropológica no Brasil. Paralelamente a este *boom* de novos antropólogos, acelerou-se o processo de inserção internacional da disciplina, tanto pela realização sistemática de estágios de doutorado sanduíche quanto de pós-doutorados no exterior.

Lamentavelmente neste período, perdemos nosso grande mestre, Roberto Cardoso de Oliveira, em julho de 2006 e sua ausência continua sendo sentida por toda uma geração de antropólogos “filhos e netos” das diferentes linhagens antropológicas que construiu em diferentes universidades no Brasil e na América Latina. Nos perguntamos o que o grande professor, ícone da antropologia brasileira e pioneiro na expansão da pós-graduação e internacionalização da antropologia, pensaria sobre esta impressionante democratização e massificação da disciplina no Brasil?

¹⁰ A reunião bienal da ABANNE, que reúne antropólogos das regiões Norte e Nordeste, se transformou em 2008 em REA – Reunião Equatorial de Antropologia.

REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE ÉTNICA E DIREITOS HUMANOS
À LUZ DE ALGUNS TEXTOS DE ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA¹¹

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

O conhecer a nós mesmos nos outros, a nossa sociedade no confronto com outras, penetrando nos interstícios dos sistemas sociais em oposição, captando portanto momentos críticos desses sistemas, afigura-se-nos como o alvo de qualquer ciência do Homem que queira ser mais do que uma técnica de diagnóstico e de intervenção no *outro*. O conhecer-se através do conhecimento de outros implica em relativizar-se e, dessa forma, minar todo o etnocentrismo sobre o qual se alicerçam a incompreensão e a intolerância. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. XIX-XX).

DESAFIOS

Em setembro de 2004, encarei como um grande desafio homenagear um de meus mais renomados professores, discutindo algumas de suas idéias diante dele próprio à frente de uma platéia lotada¹². Maior ainda, todavia, é o desafio de transformar aquela exposição oral, coloquial e espiralada, em um

¹¹ Neste artigo reelaborei minha participação na Mesa “A obra de Roberto Cardoso de Oliveira e a identidade étnica no Brasil”, realizada em 29 de setembro de 2004 na Universidade Estadual Paulista – UNESP –, campus de Marília, por ocasião da IX Jornada de Ciências Sociais.

¹² Agradeço, mais uma vez, especialmente aos professores e colegas antropólogos Andreas Hofbauer e Christina de Rezende Rubim por me convidarem para participar da IX Jornada de Ciências Sociais.

texto escrito, linear e concatenado, ainda mais por que, por infelizmente não termos mais Roberto Cardoso de Oliveira como interlocutor, aumenta nossa responsabilidade de falar a seu respeito.

Diante de uma obra extensa e densa como a de Roberto Cardoso de Oliveira, permeada por mais de 40 anos de diálogos “externos” – com autores de diversas áreas das ciências humanas, colegas, alunos – e “internos” – com seus próprios conceitos, constantemente retomados, revistos e ampliados –, certamente torna-se frágil qualquer leitura de apenas alguns de seus textos à luz de uma temática específica. Mas ousou realizar tal empreitada sob a inspiração de aulas do próprio Roberto Cardoso, nas quais ele não poupou esforços para estabelecer uma “relação dialógica” com seus alunos. Lembro-me, perfeitamente, dele anunciando que, com aquela disciplina¹³ (para a qual indicou, na bibliografia, vários de seus próprios textos), gostaria de conhecer quais as “nossas” leituras de “suas” leituras.

Portanto, a proposta deste artigo é “ler algumas leituras” de Roberto Cardoso de Oliveira, especialmente as mais diretamente relacionadas aos conceitos de etnicidade e eticidade, pois entendo que esse campo analítico está estreitamente relacionado ao dos direitos humanos.

Talvez, devido à minha formação interdisciplinar – não em filosofia e antropologia, como era a dele, mas em direito e antropologia –, e por viver sob o risco que ele apontava como comum a qualquer antropólogo envolvido em programas e políticas de ação social – “[...] o risco de ficar emaranhado em seu próprio relativismo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 8) –, encontro inspiração em várias de suas idéias e delas me valho para enfrentar, crítica e criativamente, dilemas teóricos, empíricos e éticos no campo de uma *antropologia dos sistemas normativos*¹⁴ e, especificamente, de uma *antropologia dos direitos humanos*.

¹³ Teorias Antropológicas Modernas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo – PPGAS-USP –, 2º semestre de 1996.

¹⁴ A idéia de que a chamada antropologia do direito muitas vezes se refere, ampla e indevidamente, a uma antropologia dos sistemas normativos (a fenômenos de ordem moral, não necessariamente capturados pelos discursos e práticas jurídico-legais), foi-me sugerida pelo colega Luiz Antônio Bogo Chiés, professor de Sociologia Jurídica na UCPEL – Universidade Católica de Pelotas – RS, por ocasião do III Seminário Brasileiro de Sociologia Jurídica (PUCRS, 06 de junho de 2007).

UM CAMPO (MUITO) INTERDISCIPLINAR

No “Prefácio” à primeira edição do livro *Identidade, Etnia e Estrutura Social* (1976), Roberto Cardoso de Oliveira anuncia que os quatro artigos ali reunidos formam um:

[...] campo de certo modo ambíguo das Ciências Sociais, partilhado – ou melhor, disputado – por diferentes disciplinas acadêmicas como a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia, todas empenhadas em trazer sua própria abordagem para lograr uma explicação adequada das relações interétnicas e de suas repercussões no indivíduo e na sociedade. (p. XI).

Hoje, quase 40 anos depois, reiterando o caráter ainda – e cada vez mais – interdisciplinar desses temas, talvez possamos afirmar que, além da antropologia, sociologia e psicologia, várias outras áreas, inclusive não acadêmicas, partilham e disputam ações e explicações relativas a eles. Tais ações e explicações estão na base, por exemplo, de movimentos da sociedade civil organizada, de políticas públicas, de debates envolvendo profissionais da saúde, do direito, da educação, enfim, em tempos de globalização estão em xeque, mais do que nunca, limitações e potencialidades do que o Professor Roberto Cardoso de Oliveira denominava relações interétnicas e ética planetária (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 6).

Em palestras para militantes de direitos humanos, por exemplo, tenho me deparado com várias questões dessa natureza. Certa vez, por exemplo, em que discuti “Antropologia, Direito e Violência Sexual” a convite de um grupo denominado *Católicas pelo Direito de Decidir*¹⁵ – mulheres católicas que se contrapõem a várias determinações da Igreja Católica Apostólica Romana, tais como as proibições do aborto e do uso de anticoncepcionais –, ouvi questionamentos de líderes comunitárias, atuantes junto a comunidades indígenas, sobre como deveriam agir diante de costumes de controle de natalidade que, “aos olhos delas”, punham em risco a própria saúde das mulheres indígenas. A questão me remeteu, imediatamente, ao caso dos índios Tapirapé e das Irmãzinhas de Jesus analisado pelo Professor Roberto Cardoso.

[...] por quais critérios (de objetividade?), poderia ele [antropólogo e, por que não, também a líder comunitária?] agir – como cidadão e como técnico – no encontro entre culturas diferentes, sobretudo quando

¹⁵ 1º Seminário Nacional Violência Sexual na Igreja Católica, São Paulo/ SP, 11/09/2004.

as sociedades portadoras dessas culturas guardam entre si relações profundamente assimétricas, caracterizadas pela dominação de uma sobre a outra. E o moralmente grave é que ele, enquanto antropólogo, é cidadão da sociedade dominante. [...]. É aceitável, por exemplo, o infanticídio que os Tapirapé praticavam até sua erradicação nos anos 50 pelas Irmãzinhas de Jesus? [...] Os Tapirapé tinham toda uma justificação para não deixar sobreviver o quarto filho, [...]. Já as missionárias, [...] não poderiam aceitar passivamente um costume que destruía uma vida. [...] Duas morais, duas éticas? Sim, todas perfeitamente racionais. [...], como lidar praticamente com tal situação? [...] a solução das incompatibilidades culturais, inclusive as de ordem moral nascidas do encontro interétnico, estaria no diálogo? (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 8-9).

Eis a questão central que desejo aprofundar, mas não sem antes, ainda que superficialmente, pontuar o contexto em que, na antropologia brasileira, forjaram-se as principais reflexões referentes à “questão racial” e à etnicidade, com destaque para o importante papel que Roberto Cardoso de Oliveira teve em seus desdobramentos.

IDENTIDADE ÉTNICA

Lilia Schwarcz já fez um pertinente balanço da “Questão racial e etnicidade” no Brasil, lembrando que, como em nosso país, os “outros” – índios, negros, imigrantes e brancos entendidos como minoritários – sempre estiveram muito próximos a “nós”, estudos referentes aos primeiros implicaram debates relativos à “sociedade nacional” (SCHWARCZ, 1995, p. 265-325).

Essa especificidade da “questão racial” na antropologia brasileira, desenvolvida, basicamente, através das vertentes da etnologia indígena e de uma antropologia da sociedade nacional, teve como cenário político-jurídico a instauração da República, no final do século XIX, período, portanto, em que esforços variados se voltaram para viabilizar uma nova e moderna nação. Nesse contexto, os primeiros estudos sobre negros, por exemplo, foram marcados pelo conceito biológico de raça, o qual não só pontuava, naturalizava e hierarquizava “cientificamente” diferenças, como embasava críticas à mestiçagem, considerada degeneradora e desagregadora, argumentos esses

acompanhados de práticas ainda muito presentes hoje, apesar dos recentes instrumentos legais que lhes conferem caráter criminoso¹⁶.

A partir de 1930, a mestiçagem passou a ser exaltada e considerada não só capaz de unificar a nação como de simbolizar a “verdadeira nacionalidade”. O anterior pessimismo darwinista foi substituído por um otimismo que apontava a relevância da troca de traços culturais, sendo a obra de Gilberto Freyre, especialmente *Casa Grande e Senzala*, exemplar ao desqualificar o argumento biológico e destacar o caráter benigno das relações raciais através do mito da “democracia racial”.

Logo após a Segunda Guerra Mundial, no início dos anos 50, a UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, fundada em 16 de novembro de 1945 – implementou o “*Programa de Pesquisas sobre Relações Raciais no Brasil*”, tendo como hipótese que o país representava um caso neutro na manifestação de preconceitos raciais e, portanto, poderia servir de inspiração para outras nações. Nesse cenário, Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes, Roger Bastide e Oracy Nogueira, entre outros, institucionalizaram as ciências sociais ao fortalecerem estudos etnológico-raciais e ao superarem a discussão dos anos 30, elaborando as primeiras revisões do “mito da democracia racial”.

Apesar disso, nos anos 60, a maioria desses estudos ainda privilegiava os enfoques do equilíbrio e da harmonia, embora, sobretudo antropólogos ingleses, como Cohen, Leach e Barth já enfatizassem seu caráter contrastivo, político e circunstancial.

Nessa época, Roberto Cardoso de Oliveira inaugura o conceito de identidade étnica em seu trabalho sobre os Terêna (Cardoso de Oliveira, 1960) e, no decorrer dos anos 60, publica vários textos nos quais firma uma importante posição metodológica ao combinar observações sincrônicas (dados empíricos contemporâneos ao observador) com reconstruções diacrônicas

¹⁶ A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 5º, parágrafo XLII, determina que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”. Esse preceito constitucional foi regulamentado pela lei 7.716 de 05 de Janeiro de 1989, denominada Lei Anti-Racismo, que completou a anterior Lei Afonso Arinos (7.437 de 20 de Dezembro de 1985), estabelecendo como crime, e não mais como contravenção penal, o ato discriminatório por motivo de “origem ou cor”. Mas ainda são muitas as críticas dirigidas a esse texto legal, especialmente por ele contemplar como crime apenas a prática do racismo, não abrangendo outras práticas discriminatórias. Além disso, é preciso que alguém, após praticar a discriminação, declare o motivo de seu gesto, o que dificulta imensamente a tipificação dessa figura penal, tanto que muitos “crimes de racismo” chegam à apreciação do Poder Judiciário tipificados como injúria ou difamação, ficando sujeitos a penas mais leves.

(relatos históricos e historiográficos de caráter mais sistêmico e abstrato). Nesse mesmo período, passou a estudar sistematicamente os “fenômenos étnicos” tomando as relações sociais como instância substantiva de análise (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. XII-XIII).

É possível apontar algumas convergências entre esse rumo tomado por Roberto Cardoso e a obra etnológica de Darcy Ribeiro. No plano temático-teórico, ambos buscaram explicações sobre contatos interétnicos a partir de populações “de carne e osso” e não de “culturas”, *in abstracto* e, no plano da prática indigenista, empreenderam diagnósticos de contatos críticos a partir dos quais apontaram a necessidade de intervenção estatal a favor de grupos indígenas, o que os engajou na luta pela sobrevivência e bem-estar de vários deles.

Em linhas muito gerais, portanto, é possível afirmar que, nos anos 60, o conceito de identidade étnica tinha um conteúdo marcadamente psicológico, tendendo a estático, atemporal e comportamental, constituindo-se, assim, em uma instância que praticamente não dialogava com as transformações sociais e os chamados “processos de aculturação”.

Já nos anos 70, predominou uma maior preocupação com o domínio ideológico do conceito de identidade étnica, ou seja, discursos e (auto) representações foram enfatizados e elaboraram-se críticas às teorias de aculturação. Ganhou força a abordagem de Barth, segundo a qual identidade significa “grupos de relação” que agem, reagem e interagem de modo a reportar o conceito de identidade étnica a uma dinâmica da ordem de qualidades (auto)atribuídas e não de um construto aleatório. Igualmente, “fronteiras étnicas” passaram a ser vistas como definidoras de grupos e não somente de seus materiais culturais. O novo foco de análise, enfim, tornou-se o contexto gerador da identidade étnica e o “sistema interétnico” no qual vários processos se articulavam.

Em sintonia e mesmo antecipando alguns desses debates, Roberto Cardoso publicou um artigo no qual retomou seu próprio conceito de *identidade étnica*, utilizado em 1960, mas em uma dimensão ideológica, voltada para as representações das relações sociais interétnicas, reconhecendo, assim, as limitações do enfoque que privilegiava as relações sociais. Em 1972, publicou um livro no qual transcendeu o conceito de identidade étnica e se focalizou no de sistema interétnico e, um ano depois, equacionou identidade étnica como fenômeno ideologicamente apreensível, atentando especialmente

para novas contribuições da psicologia e da psicanálise. Em 1974, ao analisar “Processos de articulação étnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 55-78), abordou diferentes processos de articulação inerentes ao contexto social. Essa trajetória intelectual se mostrou madura no conjunto de artigos reunidos no livro *Identidade, etnia e estrutura social*, de 1976, no qual a ênfase analítica repousou na construção situacional e contrastiva da identidade étnica e em seu caráter de resposta política a outras identidades em jogo.

Nessa década de 70, vários estudos antropológicos sobre etnicidade tenderam a convergir para o “desvendamento” de preconceitos e discriminações. Trabalhos de Florestan e ensaios de Barth, por exemplo, imprimiram uma guinada nas pesquisas e, especialmente, nos anos 80 e 90, foram retomadas teses de Florestan em análises de base demográfica que “racializaram” variáveis sócio-econômicas como: distribuição geográfica populacional, desemprego, alfabetização, acesso ao saneamento básico, ao sistema de justiça criminal etc. Enfim, a partir de então, raça passou a ser considerado um princípio classificatório fundamental e estrutural na altamente estratificada e desigual sociedade brasileira¹⁷.

Eu mesma, entre 1988 e 1989, ainda mestranda, ao trabalhar em uma pesquisa sobre o acesso ao sistema de justiça criminal, percebi claramente o impacto dessa “racialização” de variáveis sócio-econômicas, pois o tema da discriminação racial se fez central durante a coleta de dados e, especialmente, quando da análise do material. Vale retomar a experiência, a título de exemplo.

Tratou-se de uma pesquisa cuja fonte principal foram 297 autos processuais de homicídio (tentados ou consumados), todos julgados pelo 4º Tribunal do Júri da capital de São Paulo, de janeiro de 1984 a junho de 1988¹⁸. Durante seis meses, frequentamos as dependências desse Tribunal, lemos processos e deles extraímos dados referentes a perfis de réus e vítimas, testemunhas, jurados, bem como informações sobre a “dinâmica dos

¹⁷ Nesse período, por exemplo, Manuela Carneiro da Cunha já trabalhava identidade como uma classificação, uma esfera de enfrentamentos e de tomada de consciência de diferenças (Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985; Antropologia do Brasil: mito história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986).

¹⁸ O trabalho intitulou-se “Justiça Criminal e Violência Urbana” teve apoio financeiro da Fundação Ford e desenvolveu-se junto ao Centro de Estudos de Cultura Contemporânea — CEDEC e ao Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo – NEV-USP. Foi coordenado pelo Prof. Dr. Sérgio Adorno e contou com uma equipe técnica de 3 pesquisadoras: Anamaria Cristina Schindler, Maria Ângela Pinheiro Machado e eu.

acontecimentos”, ou seja, a forma como os dados eram processualmente registrados, desde sua detecção policial até as sentenças proferidas pelo Júri.

A pesquisa privilegiou a comparação entre o perfil social dos condenados e o dos absolvidos, com vistas a verificar os móveis extraleais que intervêm nas decisões judiciais, o contraste entre a formalidade dos códigos e da organização burocrática e as práticas orientadas pela cultura institucional, o entrecruzamento entre os pequenos acontecimentos que regem a vida cotidiana e os fatos que regem a concentração de poderes no sistema de justiça criminal, bem como a intersecção entre o funcionamento dos aparelhos de contenção da criminalidade, a construção de trajetórias biográficas e as operações de controle social. (ADORNO, 1994, p. 134-135).

Um dos principais resultados envolveu justamente um cruzamento entre a variável “cor da pele” e “condenação/ absolvição do réu”. Na verdade, a própria variável “cor da pele” propiciou uma análise, em si significativa, pois, em diferentes documentos de um mesmo processo, percebemos o indiciado/ réu, “mudando de cor”. Mesmo considerando o fato de essa variável ser registrada por diferentes atores (funcionários, testemunhas e declarações do próprio réu), concluímos haver

[...] uma espécie de ‘empardecimento’ dos protagonistas. [...]. Em determinados casos, negros clareiam e se tornam pardos; em outros casos, brancos escurecem e se tornam, eles também pardos. [...]. Instituídos no imaginário social como grupo étnico intermediário entre brancos e negros, a existência de cidadãos classificados como pardos presta-se a turvar ou mesmo amenizar a discriminação racial na aplicação das leis penais. (ADORNO, 1994, p. 148).

Quase 20 anos após a conclusão desse trabalho, não me recordo de ter lido uma só pesquisa brasileira sobre acesso à justiça (criminal, cível, trabalhista ou de qualquer outra área jurídica) que tenha desprezado a variável “cor da pele”, o que reitera, portanto, a importância da já mencionada “racialização” de variáveis sócio-econômicas nas ciências sociais brasileiras a partir de 1980.

Um dos modos de Roberto Cardoso de Oliveira se referir a esse “movimento de conceitos” foi registrar a complexidade do fenômeno social das relações interétnicas como marcado por pelo menos três domínios (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. XI e XIV): o ideológico (identidade

étnica), o organizacional (grupo étnico) e o das relações sociais (processo de articulação étnica).

Indo além e referindo-se ao “campo semântico da etnia” (idem: 81-109), ele concluiu que, apesar de esse conceito e o de classe social serem irreduzíveis um ao outro, uma vez que se submetem a diferentes processos de articulação social, ainda assim se interpenetram, sendo etnia um “classificador” que opera, ideologicamente, no interior do sistema interétnico, como produto de representações coletivas polarizadas por grupos sociais em oposição. Grupos são étnicos, afirma ele, à medida que se auto-identificam, identificam outros grupos e por esses são identificados através de simbologias culturais, “raciais”, religiosas etc.

A partir de 1980, já filiado a importantes academias científicas do exterior e criando programas de pós-graduação em antropologia em várias regiões do Brasil, Roberto Cardoso firma sua obra como um “movimento de conceitos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983 e 1988), em meio aos quais podemos encontrar várias reflexões a respeito de dilemas envolvendo antropologia e direitos humanos.

DIREITOS HUMANOS

Particularmente em alguns textos da década de 90 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996), foi-me importante ler seus questionamentos sobre a possibilidade de uma ética válida em escala planetária, bem como indagações sobre a moralidade enquanto objeto suscetível de investigação antropológica.

[...] como julgar o ato de uma pessoa, membro de uma outra sociedade, e que tenha sido guiada em sua ação por valores próprios de sua cultura? Claro que não cabe ao antropólogo julgar – isso é função de juízes e moralistas, mas também do homem comum, que, imerso em seu cotidiano, é sempre impelido a julgar todo e qualquer ato (seu ou de terceiros) como condição de orientar seu próprio comportamento. Mas o antropólogo [...], no exercício de seu métier, sempre terá por alvo procurar o sentido do fato moral, compreendê-lo, [...]. Considero, assim, importante retomar a questão da moralidade, [...], como suscetível de investigação antropológica. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p 111).

Jamais tendo deixado de lado abordagens interdisciplinares, especialmente entre filosofia e antropologia, até por que as considerava

características de “pesquisas de ponta”¹⁹, encontramos a tradição hermenêutica crítica de Karl-Otto Apel e idéias de Jürgen Habermas em textos mais recentes de Roberto Cardoso, nos quais ele trata de temas como relativismo e etnocentrismo, pois para abordá-los faz uso de conceitos como “ética discursiva” e “comunidade de comunicação e de argumentação”.

Afirma que saberes e costumes (convenções) não devem se confundir com moralidade (normas, ações probas, baseadas em princípios captáveis etnograficamente) e que “cultura”, tomada como costume, é um conceito que não dá conta da moralidade de um grupo, pois nem tudo que é costume pode (ou deve) ser normatizado como bom ou correto.

Especificamente sobre relações entre os conceitos de cultura, moralidade e legalidade, Roberto Cardoso considerava tratarem-se de dimensões societárias distintas, embora: “[...] de conformidade com Simmel, [...] há um *continuum* entre o pólo da moralidade e o pólo da legalidade, situando-se entre ambos o costume” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 114). Daí, a seu ver, interconectarem-se os domínios da etnicidade, eticidade e moralidade no interior de um Estado oficialmente “uni-étnico” que, geralmente, agrega populações etnicamente distintas – minorias étnicas e sociais. Daí, também, ser inevitável a tensão entre valores nacionais e hegemônicos e outros particulares e minoritários.

Tomando moralidade como aquilo que diz respeito ao “que é igualmente bom para todos” (um bem viver; uma vida justa) e estando a ela relacionadas normas sujeitas à argumentação racional, eticidade seria então um dever enquanto valor, um “quem somos e o que gostaríamos de ser” relacionado a hábitos concretos que abrigam deveres.

Justamente ao tratar do caso do infanticídio entre os Tapirapé e da atuação das Irmãzinhas de Jesus para coibir essa prática, Roberto Cardoso propõe uma reflexão a respeito da possibilidade de se estabelecerem “relações interétnicas dialógicas” no interior de Estados oficialmente uni-étnicos, e de horizontes morais serem antropológicamente mensuráveis, desde que não se exacerbe um relativismo cultural que tornaria impossível qualquer diálogo voltado para a obtenção de acordos.

¹⁹ Em entrevista concedida na UNESP de Marília, por ocasião da IX Jornada de Ciências Sociais (tarde de 29 de setembro de 2004), Roberto Cardoso, citando Giddens, lembrou que as ciências sociais, mais do que um conjunto de disciplinas, deveriam se caracterizar por elaborações conjuntas de teorias do social.

Respondendo a suas próprias indagações (e a muitas das minhas), Roberto Cardoso conclui que juízos de valor, quando são normas sujeitas à argumentação racional, podem ser “negociados” no interior de comunidades, levando a relações dialógicas. Assim, quando há horizontes em confronto, ele considera possível se chegar a entendimentos ou a uma “fusão entre horizontes”.

O que especialmente me parece muito relevante para subsidiar reflexões de antropólogos que trabalham com questões relativas a direitos humanos é não somente esse conjunto de idéias, como também o uso que Roberto Cardoso faz de conceitos trabalhados por Groenewold e Apel relativos aos denominados espaços sociais das micro, meso e macro-esferas, entendidas como terrenos de atualização de valores morais.

Sendo a micro-esfera aquela correspondente a normas morais “particularistas” (instâncias íntimas como as da conduta sexual); a meso-esfera a correspondente à política nacional ou a “razões de Estado”, e a macro-esfera o campo das normas morais universalistas consideradas incorporadoras de “interesses humanos vitais” (convenções de direitos humanos, decisões da ONU, OIT etc), Roberto Cardoso lança sementes para um debate de múltiplas consequências teóricas e práticas no campo dos direitos, em geral, e dos direitos humanos, em particular.

Por exemplo, penso vivermos, no Brasil e em vários outros países, muitas ambiguidades no que se refere à divisão dessas esferas, pois, se por um lado, experimentamos situações de diminuição das micro e meso-esferas diante de determinações advindas da macro-esfera, por outro há normas morais “particularistas” ganhando, se não legitimidade global, ao menos reconhecimento em espaços jurídico-legais da meso-esfera. Nesse sentido, temos questões ecológicas que envolvem políticas globais (como o Tratado de Kioto) se refletindo microscopicamente em decisões relativas a como cada um de nós trata seu lixo doméstico. Igualmente, temos o advento da AIDS demandando campanhas nacionais e internacionais de prevenção e controle, refletindo-se na vida sexual de cada um de nós. Mas também temos conflitos intrafamiliares, de gênero, intergeracionais cada vez mais judicializados e legalmente regulados, seja em âmbito nacional ou internacional. Enfim, inúmeros são os exemplos que fazem pensar a presença de Estados, geralmente uni-étnicos, na micro-esfera, bem como de normas morais “particularistas”

nas meso e macro esferas. Tais reflexões trazem os *direitos humanos* para o centro das atenções, pois relacionados a eles temos dilemas envolvendo minorias étnicas, sociais, políticas, etárias, de gênero que reivindicam, especialmente às instâncias da meso e macro-esferas, garantias do exercício de suas particularidades.

Enfim, como o objetivo de minha fala, por ocasião da homenagem prestada ao Professor Roberto Cardoso de Oliveira, foi muito menos discutir em profundidade conteúdos e desdobramentos de suas ideias e muito mais pontuar e ressaltar a relevância de seu “trabalho dialógico”, também neste texto não me cabe avançar no debate específico das potencialidades e limitações de determinados conceitos por ele utilizados para um estudo antropológico dos direitos humanos. Essa difícil “lição de casa”, eu venho fazendo aos poucos, com atenção e cuidado, em outros textos (SCHRITZMEYER, 2008; 2010), em cursos, em pesquisas e também em muitas situações cotidianas nas quais é impossível separar antropologia e cidadania.

Espero, sinceramente, que este breve texto novamente homenageie, senão o imenso legado que Roberto Cardoso de Oliveira deixou para a antropologia brasileira, ao menos as sementes que ele plantou em muitas mentes e corações de alunos que, como eu, estimulados e inquietos com fronteiras disciplinares e dilemas “ético-antropológico-citadinos” prosseguem admirando o Mestre. Para finalizar, a palavra é dele:

E só quando a ética da responsabilidade ocupar efetivamente esse espaço da meso-esfera, onde, a rigor, não apenas o Estado-nação mas todos nós enquanto cidadãos estamos inseridos, é que poderemos esperar que um dia a moralidade passe a ser o fundamento de políticas indigenistas públicas e possa ser bem mais que um mero tópico de investigação e reflexão. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 121).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, S. Crime, justiça penal e desigualdade jurídica: as mortes que se contam no Tribunal do Júri. *Revista USP – Dossiê Judiciário*, São Paulo, v.21, p. 132-151. 1994
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O Processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Edição Museu Nacional. 1960.
- _____. Identidad etnica, identificación y manipulación. *América Indígena*, v. 31, n. 4, p. 923-953. 1971.
- _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1972.
- _____. Um conceito antropológico de identidade. *Alter - Jornal de Estudos Psicodinâmicos*, v. 3, n. 4, p. 208-219. 1973.
- _____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. Etnicidade, eticidade e globalização. *RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 32, p. 6-17, 1996.
- _____. *Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Ed. UFC, 1983.
- _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/CNPq, 1988.
- _____. Antropologia e moralidade. *RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 24, p. 110-121, 1994.
- _____. *Ensaio antropológico sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- SCHRITZMEYER, A. L. P. Antropologia e Educação em Direitos Humanos. In: BITTAR, E. C. B. (Org.). *Educação e metodologia para os direitos humanos*. São Paulo: Quartier Latin, p.117-135. 2008.
- _____. O ensino da antropologia jurídica e a pesquisa em direitos humanos. In: NALINI, J. R.; CARLINI, A. L. (Coord.). *Direitos humanos e formação jurídica*. Rio de Janeiro: Forense, p.137-153, 2010.
- SCHWARCZ, L. K. M. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, v.1. São Paulo/Brasília: Sumaré-ANPOCS/ CAPES, p. 265-325, 1999.

ANTROPOLOGIA VISUAL E O CAMPO DOS CONCEITOS

Cornelia Eckert

Agradeço inicialmente a colega Christina Rubim pelo convite para participar deste evento, aos alunos e demais professores da Unesp envolvidos nesta Jornada, pela carinhosa recepção. Para mim é um privilégio poder estar aqui presente e acompanhar estas aulas-conferências “do” e “sobre” o Prof. Roberto Cardoso de Oliveira.

A nossa participação nesta Mesa Redonda foi precedida de um curso de Antropologia Visual e Imagem que Ana Luiza Carvalho da Rocha e eu desenvolvemos para os alunos desta Universidade a partir de nossa pertença institucional ao Banco de Imagens e Efeitos Visuais e Núcleo de Antropologia Visual (PPGAS, IFCH e ILEA, UFRGS). Desta forma nossa participação nessa Mesa Redonda é também o encerramento desta Oficina. Nesta tratamos da construção de narrativas visuais e da prática da etnografia com instrumentos audiovisuais, bem como do processo interpretativo a partir do relato etnográfico com imagens (fotográficas, videográficas, sonoras, escrita).

Foi com esta motivação inicial que participamos desta jornada em homenagem ao Prof. Roberto Cardoso de Oliveira. A obra e a trajetória do

professor, sobretudo a produção de imagens presentes em suas etnografias, foram tema de análise neste curso. Outrossim, filmar e fotografar este evento científico se tornou o exercício prático deste *workshop* e o objetivo é ter como produto final um trabalho coletivo fílmico, fotográfico e sonoro desta Jornada.

“RCO” como é carinhosamente chamado pelos alunos, é, portanto, o personagem principal desse curso. Por isto os alunos estão “etnografando” sistematicamente este evento. Vocês podem observá-los com seus cadernos de notas, alguns fotografando, filmando, gravando desde o início deste evento.

Christina nos desafiou a participar de uma Mesa com o tema de antropologia visual para falar da obra do Professor Roberto Cardoso de Oliveira, mas seria o nosso mestre um antropólogo visual? Talvez seja propício considerarmos o desafio de que todos nós somos antropólogos visuais dado que trabalhamos com imagens, refletimos sobre imagens (a imagem do Outro, sobre a Alteridade), produzimos imagens em diferentes suportes. Afinal é, sobremaneira, com a imaginação humana que nós, antropólogos, estamos lidando.

Não me sinto habilitada a analisar a obra imagética do Prof. Roberto. Por sorte uma dissertação sobre essa obra foi defendida e, na ausência do seu autor nessa Mesa, o antropólogo João Martinho Braga de Mendonça e aproveitarei para referir seu trabalho nesta oportunidade mais adiante.

Inicialmente restrinjo-me a apresentar o contexto de fundação de uma antropologia com imagens que foi o eixo de nosso ensinamento durante essa semana que antecedeu este evento. Situar as principais obras fundadoras é a síntese possível para informar o percurso antropológico ao mesmo tempo avaliando os avanços teóricos e os recursos técnicos contemporâneos de produção. Foi esse “enquadramento” que privilegiamos para orientar a produção de roteiro de entrevista, roteiro de tomada de fotos, de posicionamento e enquadramentos de câmera, roteiros de captação de som, tudo para construir uma narrativa do evento e, sobretudo captar a voz, os gestos e a performance do Professor, ao nos narrar sua trajetória em entrevista coletiva. O roteiro previa que, o que o Professor nos relataria não seria apenas sua trajetória pessoal, mas construiria para as complexidades do pensamento de uma comunidade interpretativa.

Desde o nascimento desta disciplina moderna, os antropólogos fizeram recursos de instrumentos áudios-visuais em suas pesquisas de campo.

Desde a fundação da premissa da relativização como valor referente do saber e do fazer antropológico, buscamos construir, desvelar, colocar em alto relevo a Imagem do Outro (a cultura do Outro) a partir de uma reflexão de uma Imagem de si (a cultura de pertencimento do pesquisador). Imagens fotográficas estão presentes em inúmeras pesquisas etnográficas de precursores hoje clássicos da antropologia, Margareth Mead, Gregory Bateson, Bronislaw Malinowski, para não adentrar na história da própria fotografia e do cinema esteve presente como área de conhecimento.

Dou destaque menos a obra fotográfica ilustrativa de Bronislaw Malinowski, e me detenho mais em precursores centrais do estatuto epistêmico da imagem no estudo antropológico: o texto em que Margareth Mead analisa sua produção de imagens com Bateson e define a linha de pesquisa da antropologia visual como fundamental para uma antropologia moderna, e o trabalho de Jean Rouch, central no processo do encontro intercultural, da experiência compartilhada na construção do saber sobre o Outro, uma relação marcada pelo consentimento e retorno das imagens ao grupo pesquisado.

O texto de Margareth Mead é uma tentativa de criticar a tendência dos trabalhos científicos da época que encontravam na forma escrita o único suporte legítimo para a descrição da pesquisa etnográfica e para a apresentação dos aspectos conceituais de orientação do estudo orientados para uma academia encerrada em suas próprias lógicas racionalistas. Neste artigo, refere-se Mead ao potencial da produção fotográfica e fílmica para a transmissão de um saber sobre a cotidianidade reveladora do ethos dos grupos tradicionais pesquisados. Seguindo os ensinamentos do mestre Franz Boas chama a atenção para a eficácia da imagem na construção de um patrimônio imagético da humanidade, da permanência das ações culturais nas memórias coletivas. Essa perspectiva testemunhal teria a qualidade de transcender fronteiras e tempos trazendo ao presente a Imagem singular do Outro.

Certo, não era uma opinião isolada, mas de uma geração de antropólogos. Já em 1914, nós temos o fotógrafo Curtis nos EUA, produzindo filmes e fotografias com este esforço de salvaguarda das culturas ameaçadas pelas transformações radicais advindas do processo de industrialização e urbanização no país. Flaherty, também norte americano, é outro marco neste esforço de registrar em linguagem fílmica (em 1922, Nanouk) as sociedades esquimós ameaçadas de desintegração cultural. As imagens trariam assim esta

pertinência de uma duração sobre as descontínuas descaracterizações que o colonialismo determinada aos processos tradicionais. Desde então emergia uma linha de pesquisa na antropologia moderna com o objetivo de produzir um patrimônio etnográfico visual (e sonoro) que reverberam nas coleções etnográficas nos dias de hoje.

Mostramos aos alunos, portanto o marco que foi o trabalho de Margareth Mead, também por uma postura acadêmica e ética em prol de uma etnografia com imagens, sem desconsiderar a importância do registro/relato escrito. Sua crítica era sobre a supremacia da disciplina a partir da expressão escrita. Margareth Mead e Gregory Bateson nos legaram assim (em 1935) esta reflexão sobre o potencial dos instrumentos audiovisuais para descrever elementos de ordem abstrata e conceitual relativos à sociedade estruturada. Bateson expressa em imagens apresentadas em sistemas de pranchas sequenciais ou estruturais, ensaios fotográficos sobre o processo de aprendizado da performance cultural dos balineses. A teoria em ato permitia outra fórmula de compreensão do processo conceitual analisado, o *ethos* dos grupos estudados compunham a lógica das narrativas visuais.

Um processo sempre acompanhado do sentido da intervenção desse instrumento na pesquisa de campo para além, é claro, da própria presença do antropólogo em sua vigilância epistemológica por uma preocupação ética, atenção redobrada em relação aos direitos e abusos sobre a apropriação da imagem do Outro. Aqui se soma a reflexão de Margareth Mead sobre a importância de pesquisadores serem alfabetizados (MEAD, 1979, p. 249-263) no uso técnico destes instrumentos de captação da imagem tanto quanto da escritura. Neste ínterim refere-se também ser este igualmente um trabalho em equipe, um trabalho cooperativo, entre os antropólogos e membros das sociedades estudadas, entre a equipe de antropólogos e nativos, etc. Portanto também, vários dentre os nativos que acompanharam Bateson e Margareth Mead aprendem essas técnicas permitindo, portanto, um trabalho sistemático e compartilhado de equipe. É claro, que Margareth Mead é a super especialista nas anotações de campo e Bateson é o fotógrafo e o *filmmaker* de plantão. Mas também Margareth Mead está muito atenta ao estatuto científico desta linguagem visual. Na sua produção ela propõe justamente, então, que todos sejam colegas de equipe, trabalhando juntos em todo o processo de produção, entrevistas, filmes, concepção e montagem do filme, sequências narrativas

visuais, e que este conhecimento seja transmitido em imagens e devolvido ao grupo pesquisado, em imagens.

Vejam que o que estou tentando caracterizar é essa atualidade da reflexão de Margareth Mead em relação a uma antropologia visual contemporânea. É nesse diálogo com os nativos que Margareth Mead diz que é possível corrigir vários pontos de vista etnocêntricos da autoridade do antropólogo. Para Mead, a produção com imagens era uma troca de aprendizados entre antropólogos e nativos, uma memória dos gestos e dos comportamentos, das performances e das técnicas corporais a serem transmitidas aos herdeiros, as novas gerações, para que justamente estas pudessem no futuro retomar essa produção como um patrimônio etnológico no processo de construção de uma imagem de si mesmo.

Aqui nossa mestra é mais uma vez precursora propondo uma circularidade para além dos muros acadêmicos deste material produzido. Uma produção constante de filmes sobre diferentes povos e culturas nos permitiria a troca destas experiências, possibilitando a todos conhecerem diferentes culturas a partir da visualização de coleções filmicas atentas às complexidades das diversidades culturais. De alguma forma as mazelas de uma globalização em sua insensibilidade ameaçadora podem provocar o “efeito perverso” que a banalização das representações sociais pelo o excesso de consumo de imagens podem provocar (DURAND, 1998). É crucial que este efeito esteja presente nas reflexões das próprias produções antropológicas uma vez que, de forma paradoxal, é na produção filmica e fotográfica que valores diferenciais e singulares das culturas podem ser transmitidos nas redes contemporâneas articulando os deslocamentos de alteridades no mundo pensado e vivido pelos grupos e comunidades pesquisadas.

Em todos esses registros, Margareth Mead nos lembra de nosso caráter seletivo e subjetivo, não somos ingênuos de achar que podemos ser neutros por detrás dessa câmera. Ela sugere ao antropólogo que se coloque numa posição também de produtor, de pensar os conceitos analíticos em imagens. Sugere que não nos deixemos levar por subjetivismos e impressionismos, mas que nos mantenhamos cientes da importância da coleta de dados e experiências que possam ser analisadas, seja pelos próprios nativos, para se reconhecerem nessas imagens, seja pela própria academia e novas gerações que possam reinterpretar

esse material à luz de novas teorias. De fato Mead e Bateson, são explícitos em suas intencionalidades conceituais ao realizar suas fotografias e filmes.

Posteriormente, já tendo por cenário os desafios do cinema novo e um contexto europeu em ebulição tecnológica, o antropólogo francês Jean Rouch amplia ao esforço fílmico antropológico à condição política e humanitária. Seu projeto é uma crítica à discriminação racial, uma denúncia das disjunções do colonialismo, e por fim uma crítica ao próprio conservadorismo da disciplina. Transformações tecnológicas foram essenciais nestas declarações de avanços conceituais. Uma câmera mais leve, o som sincronizado e uma conjuntura cultural e política propícia de onde emerge um projeto de “antropologia compartilhada”.

Seus projetos fílmicos na África (sobre a África negra, diria Rouch) trazem este potencial de movimento social, de crítica aos processos de poder capitalistas e ao status de política colonizadora de pensamentos e modos de vida. E ele faz isso propondo uma antropologia visual no sentido de superar a rigidez do ato fotográfico para trazer o movimento e a preocupação com o tempo vivido encompassado por cosmologias em seus processos de transformação no mundo social, de potencialidade das singularidades culturais, da riqueza das trocas humanas. Uma etnografia consentida que necessariamente nasça do reconhecimento mútuo e da interlocução com o grupo pesquisado. Ele não “rouba” imagens sem o consentimento e sem que esses nativos se coloquem como pares nessa produção imagética. Os nativos são os sujeitos de uma experiência coletiva, são colegas de antropologia visual, aprendem também as técnicas, se sensibilizam com a socialização e com a produção de imagens e também se reconhecem nestas ou se indignam quando isto não acontece, tecendo na imagens uma rede de sentidos de suas identidades.

A obra imagética do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira reverbera nessa tradição da pesquisa compartilhada, da imagem consentida, da antropologia interpretativa, dialogada. Seguindo a tradição de obter com a fotografia um dado etnográfico, Professor Roberto Cardoso de Oliveira tem uma vasta coleção de fotos. Já na expedição em 1959, ele realiza um intenso trabalho de documentação fotográfica junto como os Terêna e os Tukuna e esta produção se encontra hoje na forma de acervo etnográfico no Arquivo Edgar Leuenroth da Unicamp. Um legado que o Prof. Roberto nos presenteia em

um gesto raro de reciprocidade e circulação do patrimônio etnográfico. Essas fotos estão acessíveis à pesquisa. O público pode reinterpretar essa coleção.

Uma dessas interpretações consiste na dissertação de mestrado de João Martinho de Mendonça. Trabalho este orientado pelo Prof. Etienne Samain intitulado “Os movimentos da imagem da etnografia reflexão antropológica: experimentos a partir do acervo fotográfico Prof. Roberto Cardoso de Oliveira”. Mendonça em sua dissertação relata a entrevista feita ao Prof. Roberto sobre seu acervo. Cito aqui um trecho desta comunicação ao refletir sobre a sua produção visual:

De fato eu segui um padrão, havia um hábito de sempre o antropólogo ilustrar o seu trabalho, agora como transformar a linguagem das fotos, a linguagem das imagens numa linguagem etnográfica também. Porque até então era uma linguagem muito artística, entrava muito como ilustração, às vezes inspiradas, as fotos, por princípios estéticos, e então como arte, portanto nem sempre como documentação. Evidentemente que não quero aqui generalizar, estou falando por mim. Concordo que pelo menos o meu interesse de fotógrafo de ocasião e amador, tenha-se voltado inteiramente para a documentação para aquilo que pudesse insinuar a fricção interétnica. Posso falar e dizer que efetivamente elas teriam um objetivo sociológico, como de retratar posições sociais, atividades, comportamentos associativos e por aí vai. Embora eu não tenha nenhuma pretensão de ter produzido textos modelares, vali-me das fotos sempre onde e quando pude, procurando seguir certamente o padrão ensinado pelas melhores monografias clássicas e modernas. (MENDONÇA, 2000).

RCO esclarece que nem todas as fotos são suas. Várias fotos presentes em seus estudos são do seu amigo e fotógrafo Queiroz. Esta referência é citada em seus diários de campo publicados recentemente na sua obra *O diário e suas margens, viagens aos territórios Terêna e Tükúna* (2002). A interação com os sujeitos da pesquisa é narrada na força da reciprocidade e explicita o pedido de consentimento para as comunidades indígenas para fotografar. As imagens publicadas no capítulo “Caderno de notas” e dispostas em uma narrativa visual revelam uma importante preocupação com a intromissão do instrumento fotográfico e da produção de imagem do Outro a partir de sua compreensão do que consiste esta tomada. As fotos revelam uma proximidade e intimidade com as pessoas e, sobretudo um deslocamento que não é só corporal, é ético e conceitual, cada enquadramento consiste em uma aceitação de um convívio

próprio do processo etnográfico que permite uma reciprocidade cognitiva e uma reflexividade dos sentidos em jogo no processo de pesquisa.

Identifico esta disposição engajada também no que ouvimos aqui esta semana no relato da trajetória de um antropólogo de campo, que compartilhou da experiência das sociedades indígenas para trazer ao processo político, o entendimento científico necessário de suas lógicas de continuidade. Nós ouvimos essa semana do professor Roberto Cardoso de Oliveira sua preocupação em construir uma comunidade interpretativa potencializando a antropologia brasileira com conceitos de sentidos compartilhados entre pesquisador e os grupos pesquisados. Ensinou-nos uma fórmula ética a pensar esta imagem do Outro. Desvendar essa alteridade distante da sociedade de pertença do antropólogo, apenas revela as dificuldades da sociedade institucionalizada de convívio e reconhecimento à memória coletiva desses povos. Daí seu compromisso de denúncia da discriminação sofrida por grupos indígenas no Brasil e na América Latina, das ameaças ao enfraquecimento cultural e as descontinuidades e rupturas cosmológicas e de direito às territorialidades que os povos tradicionais tiveram que confrontar no processo de formação do Estado-nação brasileiro. Os conceitos fricção inter-étnica, contato inter-étnico, identidade étnica e tantos outros desenvolvidos pelo professor, formaram uma geração de antropólogos no Brasil inquietos com as injustiças e descaso aos grupos étnicos.

Assim interpreto o material imagético apresentado na obra do professor Roberto Cardoso de Oliveira, como uma intriga sobre a Imagem que produzimos nas nossas experiências etnográficas com o Outro. Imagens que traduzimos e que ordenamos interpretativamente, almejando situar esse Outro na narrativa de suas próprias lógicas de identidade, nas suas ipseidades. O saber e o fazer do ofício do antropólogo é assim saber ver, ouvir, escrever tanto quanto captar e produzir imagens, circulando-as de forma a que todos possamos compartilhar do conhecimento “sobre o Outro”. E que este seja antes de mais nada um reconhecimento do trajeto da humanidade em seus esforços de recomeçar melhor, a partir da aprendizagem com os erros e superação das injustiças.

REFERÊNCIAS

- BATESON, Gregory; MEAD, Margaret. *Balinese character: a photographic analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Editora UnB, MIC, 2002.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário, ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- MEAD, Margaret.. Anthropologie visuelle dans une discipline verbale. In: FRANCE, C. (Org.). *Pour une anthropologie visuelle*. Paris: Mouton, 1979.
- MENDONÇA, João Martinho. Os movimentos da imagem. Da etnografia à reflexão antropológica. Experimentos a partir do acervo fotográfico do professor Roberto Cardoso de Oliveira. *Ano de Obtenção: 2000*. Mestrado (Multimeios), Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil.
- ROUCH, Jean. La caméra et les hommes. In: In: FRANCE, C. (Org.). *Pour une anthropologie visuelle*. Paris: Mouton, 1979.
- SAMAIN, Etienne Ghislain; ALVES, André Os Argonautas do Mangue (André Alves): precedido de Balinese character (re)visitado (Etienne Samain). 1. ed. Campinas e São Paulo: Editora da UNICAMP e Imprensa Oficial, 2004. v. 1. 264 p.

NEM FOTÓGRAFO DE OCASIÃO, NEM FOTÓGRAFO AMADOR:
INTERROGAÇÕES E COMENTÁRIOS DESDE O OLHAR FOTOGRÁFICO
NA OBRA DE ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

Ana Luiza Carvalho da Rocha

Bom dia a todos! Eu queria começar como sempre agradecendo o convite feito pela Profa. Christina Rubim para participar deste evento em homenagem a trajetória intelectual do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira. É ao mesmo tempo um prazer e um privilégio poder estar aqui compartilhando esta semana de trabalho com vocês e na companhia de tão prestigiado colega, cuja obra é fundamental para se pensar a gênese de nosso campo profissional para o caso do Brasil.

Eu pertenço a uma geração de antropólogos gaúchos formados no interior de um Mestrado, o da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, numa época em que se dividia a terminalidade da área de antropologia com as áreas de sociologia e política. Ou seja, pertenço aos primórdios da formação do campo profissional da Antropologia no Rio Grande do Sul e, na ocasião, para a nossa formação contávamos com encontros acadêmicos como estes para a promoção da nossa formação como antropólogos. Alguns destes encontros promovidos no interior do Mestrado em Antropologia, Sociologia e Ciência Política, como era chamando na época, e outros promovidos pelo GEAS – Grupo de Estudos em Antropologia Simbólica, formado por alguns

mestrandos ávidos de aprender mais sobre o métier de antropólogo, do qual a professora Cornelia Eckert que esta aqui do meu lado e eu fomos duas das fundadoras.

Jornadas de estudos são espaços nobres de formação acadêmica e este não foge a regra e acredito que neste sentido o mérito de organizar este encontro passa pela dedicação e empenho da Profa. Christina Rubin em superar dificuldades burocráticas e financeiras na intenção de possibilitar aos seus alunos e orientandos a mesma qualidade de trocas intelectuais que ela usufrui com um dos interlocutores de sua tese de doutorado, o Prof. Roberto Cardoso de Oliveira.

Então, realmente Christina, só posso agradecer a você por me incluir neste privilégio de não só compartilhar o café da manhã com um dos representantes mais respeitáveis da nossa já clássica “bibliografia” antropológica, mas de superar as inibições e comentar a respeito da produção visual no coração da produção acadêmica do Professor Roberto Cardoso de Oliveira. Também agradecemos aos alunos que estão participando da oficina de Antropologia visual que transcorre em paralelo a esta Jornada, pelo espírito de aventura de mergulhar na etnografia deste encontro do Professor Roberto Cardoso com seus colegas e parceiros de trabalho para, quem sabe, destas captações e entrevistas podermos produzir, mais adiante, um vídeo documentário.

De nossa parte, somos gratas a obra do professor Roberto Cardoso de Oliveira que tem nos inspirado por diversas razões na pesquisa sobre o tema dos jogos da memória coletiva e da etnografia da duração no âmbito da antropologia das sociedades complexas. Somos tributárias a produção intelectual deste pensador e principalmente no que se refere a sua abordagem das categorias de entendimento do pensamento antropológico e seus comentários a respeito das matrizes e tradições que conformam o campo disciplinar da Antropologia.

Já adentrando o campo da minha fala, gostaria de esclarecer que mais do que procurar a grandiloquência de um discurso sobre a obra deste autor que esta aqui, sentando, em minha, e que tem proporções que superam esta minha breve e curta intervenção, minha intenção é levantar alguns tópicos para se pensar a presença das imagens na obra de Roberto Cardoso de

Oliveira. Não tenho a pretensão de analisar o lugar das imagens na obra deste antropólogo, mas antes tenho a intenção de poder dialogar com sua produção visual, aproveitando a rara ocasião de ter o próprio autor das imagens diante de mim. Minha participação nesta Jornada de estudos me coloca honrosamente numa situação de diálogo com um grande mestre da Antropologia brasileira.

Início minha fala retomando as expressões do autor – *fotógrafo de ocasião* ou *fotógrafo amador* - empregada por ele ao se referir ao processo de produção sistemática de imagens que acompanhou sua imersão etnográfica nas culturas das sociedades indígenas brasileiras. Considerando-se talvez o campo mais formal da Antropologia visual, talvez se possa aceitar esta auto-classificação, embora para isto tenhamos que repensar o lugar que ocupa o imenso acervo fotográfico que representa para a antropologia brasileira o “amadorismo” da produção das imagens do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira.

Trata-se, sem dúvida, de uma modéstia por parte do autor desta obra fotográfica, modéstia que diálogo com uma postura de respeito e cuidado deste antropólogo em relação às fronteiras que delineiam a produção audiovisual da Antropologia em suas diferenças e aproximações com os trabalhos de antropólogos na montagem de coleções etnográficas que nos informam sobre as culturas das sociedades indígenas no Brasil.

Pela qualidade etnográfica que apresenta o acervo fotográfico do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira, certamente suponho que ele não enveredou para este plano de produção intelectual no interior da matriz disciplinar, não por falta de interesse e de condições técnicas, devido a outras questões mais prementes, na época, para resolver, tais como a sua participação no processo de formação do campo de etnologia indígena no Brasil, e mesmo no mundo.

Ao se entrar em contato com o universo de imagens produzidas pelo professor nos damos imediatamente conta de que não se trata, no caso, de fotógrafo de ocasião e nem um pouco de amador. As imagens nos revelam, ao contrario, um trabalho diligente de captação de imagens da vida cotidiana no interior de algumas aldeias por parte do antropólogo, num cuidadoso processo de se pensar em campo, interagindo com o outro, desde o olhar da câmera fotográfica para o *nativo*

A competente análise que faz João Martinho de Mendonça, em dissertação *Os movimentos da imagem da etnografia reflexão antropológica:*

experimentos a partir do acervo fotográfico Professor Roberto Cardoso de Oliveira, orientada pelo Prof. Etienne Samain, é, neste ponto, exemplar ao evidenciar um cuidadoso trabalho de etnografia do prof. Roberto Cardoso de Oliveira, a partir do uso de uma câmera fotográfica, concebida desde um dispositivo técnico claramente orientado pelos teóricos e conceituais de sua produção textual. Não se trata de uma produção fotográfica para ilustrar sua experiência de campo com o “nativo”, mas de verdadeiras narrativas fotográficas cuja força de sentido reside seu esforço em re-apresentar a cultura do outro desde a perspectiva da situação de trabalho de campo.

Um ponto que surpreende, hoje, o olhar depositado nestas imagens, é sem dúvida o ponto de vista da ética que movem o gesto do antropólogo na captação da imagem da cultura do outro através da sua figuração numa pessoa, aquela de quem a imagem foi reproduzida. A importância de se fazer circular estas imagens entre os alunos em processo de formação em Antropologia, seja na graduação, seja na pós-graduação, se reveste de questões singulares, pois estamos falando do contato direto do antropólogo com as sociedades indígenas em que a própria câmera fotográfica denuncia e anuncia as facetas múltiplas resultantes da *fricção inter-étnica* entre estas culturas e a sociedade nacional (aqui encarnada pelo antropólogo e sua máquina de devorar imagens). A câmera do etnógrafo Roberto Cardoso de Oliveira e suas imagens revelam para o etnólogo Roberto Cardoso de Oliveira as condições de seu estar ali, prestando serviço importante para interpretação do próprio conceito de *fricção inter-étnica* como causa e consequência deste processo de captação da imagem do outro.

Imagino que o acervo de documentos fotográficos oriundos dos anos de trabalho de campo do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira com determinadas sociedades indígenas o coloque hoje no centro de um debate sobre o patrimônio, a memória e a identidade destes grupos em face da sociedade brasileira. Ao se olhar as imagens que esta dissertação apresenta temos a impressão de seguir o processo de negociação experienciado pelo etnógrafo diante do outro para a obtenção dos registros da sua vida cotidiana, e isto nos termos de uma ética da responsabilidade. A responsabilidade de se restaurar a palavra do outro, de repatriá-la desde onde sua fala foi gerada. Ao se ler a dissertação de e ao se olhar cuidadosa e vagarosamente algumas seqüências de imagens por ele selecionadas fica-se com a impressão de que a

produção fotográfica na obra do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira não esta descarnada de uma prática profissional comprometida com uma determinada ação do antropólogo na sociedade e na cultura do outro, imagens pelas quais ele e sua obra deverão responder (tornando-se por isto, responsáveis) não só a comunidade linguística dos antropólogos, mas a comunidade e seus membros de onde estas imagens foram desencarnadas.

Certamente, na obra de Roberto Cardoso de Oliveira dentre muitas somente algumas imagens encontraram seu lugar de expressão e divulgação, muitas outras se encontram lá adormecidas a espera de pesquisadores que irão trazê-las a vida. Ao olhar as imagens da dissertação me descubro pensando sobre o destino das imagens fotográficas tiradas por este etnógrafo e que ali não se encontram para serem vistas, nem lembradas. Mais do que retratar a cultura e as formas de vida social do *nativo* o paciente ato fotográfico realizado por Roberto Cardoso de Oliveira revela as condições de seu diálogo com os sujeitos de sua pesquisa, referem aos momentos e situações de suas experiências de anos com estas sociedades que são e foram objetos de seus estudos como antropólogo. Olhar para estas fotografias e as coleções de documentos as quais elas pertencem certamente nos possibilita ampliar nossa visão sobre as condições de trabalho de campo de um antropólogo na época de suas produções, sobre as formas de diálogo projetadas pelo etnógrafo em seu mergulho na cultura do nativo, a temporalidade deste encontro e, na retrospectiva, o reconhecimento de sua efemeridade e circunstância.

Penso que na época da produção das fotos seu significado poderia se prender ao interesse do antropólogo por certo tema de pesquisa, mas certamente este interesse não estava descarnado do reconhecimento da fragilidade destas culturas e sociedades diante do contado com a sociedade nacional, a qual nós, antropólogos, pertencemos. Assim, olhar as imagens fotográficas do professor Roberto Cardoso de Oliveira, e imaginar a importância da divulgação ao público do conjunto amplo de suas coleções deve contemplar uma reflexão mais cuidadosa com respeito à ética da responsabilidade não só com a palavra do outro, mas com a reprodução e veiculação de sua imagem, principalmente para o caso da civilização que é a nossa e onde o consumo do Exótico e do Estranho insiste em posicionar certas culturas e sociedades no lugar do pitoresco, para não dizer, do bizarro.

Diante da obra do mestre que ora homenageamos, posso mencionar a importância do acervo de suas coleções fotográficas que remontam aos seus anos todos de pesquisa de campo entre as populações indígenas para a memória e histórias destes grupos étnicos para a sociedade brasileira. O acervo de documentos reunidos em torno da produção intelectual de Roberto Cardoso de Oliveira e mencionado por João Martinho de Mendonça, na sua dissertação de mestrado é, neste sentido, impressionante. Uma reunião de conjuntos documentais em oito pastas organizadas segundo temáticas diferenciadas entre si e segundo seus diversos suportes, contendo imagens fotográficas de variados tipos tais como paisagens, vistas áreas, retratos de pessoas. Conjuntos de documentos escritos contendo descrições de episódios e situações de suas viagens, de sua prática de campo, etc.

A guarda e proteção deste acervo pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas de Campinas, em São Paulo, deixa a todos nós, antropólogos, mais tranquilos quando pensamos em outros tantos acervos que estão fora do país, por exemplo, e cuja consulta exige visitas a museus na Europa e nos EUA, como é o caso da arte plumária dos povos indígenas do Brasil. A divulgação de parte da produção fotográfica do Professor Roberto Cardoso de Oliveira, através da dissertação João Martinho de Mendonça orientada por Etienne Samain e defendida no Programa de Pós-graduação de Multimeios, em Campinas, é já um esforço considerável de apropriação pelos antropólogos visuais destas imagens; e que me permitem hoje estar aqui tratando deste assunto com vocês.

A Professora Cornelia Eckert falou antes de mim sobre a reciprocidade que orientou a prática da antropologia visual por Jean Rouch e que ele cunhou de antropologia compartilhada. A obra fílmica deste etnógrafo traz a marca desta dialogicidade cujos traços podemos bem reconhecer a presença na produção fotográfica. Sua filmografia revela, entretanto, um etnógrafo preocupado em superar os traços racistas e etnocêntricos que resultaram do contato do colonizador europeu, branco e cristão com as culturas e sociedades africanas ao longo do séc. XIX e, principalmente, no século XX pós-anos 60, com o processo de descolonização vivido pelas sociedades africanas.

Pois bem, o acervo da obra fílmica de Jean Rouch interessa ao campo da história da Antropologia visual na França e fora dela, pois se trata de um conjunto de documentários etnográficos significativo sobre as formas de vida

social nas antigas colônias francesas na África, tanto quanto sobre as questões étnicas e raciais na sociedade francesa dos anos 60 e 70. Ela revela-se importante fora deste contexto, porque Jean Rouch inspirou a formação de inúmeros cineastas e documentaristas na África, respondendo com sua influencia a origem do cinema africano. Portanto, seus documentários respondem, em suas imagens e sons, pela experiência singular deste etnógrafo no coração da África, através de sua aventura em direção ao encontro com o outro, com a sua diferença e diversidade, sendo que suas imagens hoje, já antigas, restituem parte dos dilemas vividos contemporaneamente pelos povos africanos em situar suas identidades no plano dos modernos Estados-nação.

Um verdadeiro jogo de espelhos e de rebatimentos de imagens onde o antropólogo ocupa lugar singular, não só pelo que a imagem retrata do *dentro* do campo, mas pela forma como ela alude a tudo aquilo que ali não esta visível, ou seja, que esta *fora* de campo. O uso da câmera fotográfica pelo Professor Roberto Cardoso de Oliveira parece obedecer à dialética incessante entre a ordem do visível e do inteligível que conforma o trabalho de campo do antropólogo. Este processo certamente remonta toda uma tradição da visualidade da qual o campo da produção etnográfica participa e que vai dos desenhos dos naturalistas, pelos gravuristas, passando pelos pintores de paisagens até se chegar hoje com o advento da maquina fotográfica, do gravador, da filmadora, do vídeo e, inclusive, das *webs* câmeras e dos celulares com suas câmeras de baixa resolução. O gesto de fotografar como ato etnográfico como o ato de escrever tem uma arqueologia na qual se situa a prática antropológica.

Mais perto no tempo, observam-se nas produções fotográficas do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira a influencia do espírito do tempo de uma das importantes tradições do pensamento antropológico que foi a obra de Franz Boas e os trabalhos em fotografia de Margaret Mead e Gregory Bateson nos seus estudos do *Balineses characters*, em Bali. Certamente uma das grandes influências foi a própria obra de Bronislaw Malinowski e seus exercícios fotográficos realizados em seu trabalho de campo entre os polinésios do Pacífico ocidental. Uma influencia evidente, mas sem a pretensão original do autor de construir para a sua produção textual, através das imagens, a autoridade etnográfica necessária oriunda dos efeitos do realismo das fotografias do nativo e com os nativos que atestavam o “eu estive lá” do antropólogo entre os nativos, em seu trabalho de campo

Arrisco em afirmar, diante do próprio autor, que as coleções fotográficas do professor provavelmente sofreram uma forte de inspiração dos trabalhos das etnografias de urgência realizadas mundialmente pelos museus etnográficos no sentido de tentar, através dos recursos audiovisuais, preservarem os traços de sociedades e culturas em extinção pelo contato prolongado de rapina e genocídio de nossas sociedades ocidentais moderno-contemporânea sobre as vidas de seus povos. A prodigiosa produção do Major Reis, participantes das expedições do Marechal Rondon, pelo Serviço de Proteção ao Índio (tão bem analisada por nosso colega Fernando de Tacca em sua tese de doutorado), certamente alertam o jovem aprendiz de antropólogo na ocasião a respeito da sua responsabilidade sobre os registros das culturas as quais pertenciam os seus sujeitos de pesquisa. O próprio conceito de fricção inter-étnica já revela o compromisso ético-moral possível do jovem antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira com o destino das culturas e sociedades com as quais estava travando contato e, portanto, com as imagens que seriam obtidas deste seu encontro ou confronto com outro.

O que estou querendo trazer para reflexão é que explícita ou implicitamente, agindo consciente ou inconscientemente em nossa prática investigativa, nós antropólogos temos uma cultura visual de origem que conforma a nossa formação antropológica adquirida através da leitura dos clássicos, os quais, por sua vez, tornam-se marcos da nossa prática etnográfica. E ela esta cultura visual se faz presente até mesmo na forma como corporalmente nos colocamos em campo diante do outro porque esta orientada pela visualidade (ocularidade) que impera em nossa própria civilização das imagens e no diálogo que ela estabelece com os atos de escuta.

Estou procurando apontar para estas questões por um motivo simples, o de que o Professor Roberto Cardoso pode ser tudo, menos um fotógrafo amador, pois como ele mesmo nos diz sua obra (produção fotográfica e produção textual) encontra sua fonte de inspiração nas monografias clássicas onde o ato fotográfico e o ato fílmico já tinham sido incorporados como procedimentos inerentes ao fazer antropológico. Suas origens profissionais se expandirem para os museus etnográficos faz disto um exemplo concreto de como as imagens, fotográficas ou não, configuram o campo semântico de sua produção intelectual e não podem ser dela afastados.

Como o mestre nos ensina no seu maravilhoso capítulo *O trabalho de campo do antropólogo: ver, ouvir, escrever*, que compõe o seu livro *O trabalho do antropólogo*, e, não por acaso, na parte que trata do conhecimento antropológico, a imagem participa plenamente do ato etnográfico no sentido de nos auxiliar tanto a penetrar na cultura do outro quanto descrevê-la desde este interior. A imagem técnica, diferente da imagem mental, permite ao antropólogo restaurar a experiência de campo diante de seus olhos, trazendo vida a voz e o corpo do outro, capturada *in situ*.

Especialmente, como ato cognitivo o ato de fotografar pode nos ensinar a nós próprios, antropólogos, como estar em campo tanto quanto como nos posicionarmos dentro dele. Portanto o ato cognitivo que cerca o olhar fotográfico se caracteriza não apenas pelo fato do olho da câmera ver muito mais do que o olho subjetivo do antropólogo pode perceber numa fração de segundos (as *piscadelas* mencionadas por C. Geertz), o que lhe permitiria, assim, amplificar a sua prática etnográfica sobre o nativo, mas também por ser um olhar cuja imagem projetada remete sempre aquele que esta por detrás dela e as suas próprias intenções.

Este é um dos motivos pelo qual o mestre aqui homenageado embora se considerando um “fotógrafo amador” faz questão de salientar que, na posição de antropólogo, em seu trabalho de campo, utilizava-se dos recursos do registro fotográfico sempre, onde e quando podia. Este breve comentário de Roberto Cardoso de Oliveira nos remete a pensar a importância do antropólogo ter consigo equipamentos como câmeras fotográficas e filmadoras como parte de um processo que acompanha o trabalho de campo. E isto fica mais evidente quando notamos que é a relevância dos registros fotográficos realizados por Roberto Cardoso de Oliveira que nos conduzem hoje a tecer os comentários sobre o lugar das imagens na produção intelectual deste antropólogo. Ao tecer este comentário, certamente, nosso mestre devia estar pensando na ordem de decisões ético-morais que o conduziram a introduzir em algumas ocasiões e não em outras a máquina fotográfica como um elemento da construção de seu diálogo cultural com o nativo.

As imagens fotográficas produzidas por Roberto Cardoso de Oliveira não se tratam de imagens pura e simplesmente, sua observação nos ensina que as preocupações de ordem técnica por parte do etnógrafo orientavam-se em conformidade com uma intenção de pesquisa, bem distante de um

gesto indiferente de captar imagens diante do outro e de sua cultura. Ou seja, contrariamente ao que faria sentido para um fotógrafo amador, interessado em captar imagens de qualquer jeito, em qualquer lugar, de qualquer pessoa, apenas comprometido com o aperfeiçoamento virtuoso de uma técnica.

Este simples comentário sobre o gesto fotográfico feito por nosso mestre traz, portanto, às delicadas questões éticas que a etnologia indígena no Brasil esta vivendo, hoje, no que se refere ao uso dos equipamentos de registro audiovisual nas aldeias, disto derivando as questões do direito de uso de imagem e som captados no interior das sociedades indígenas e os problemas de direito autoral associado aos seus cantos e danças. A entrada de equipamentos audiovisuais cada vez passa por um longo processo de negociação entre o antropólogo e os sujeitos de sua pesquisa, e sua aceitação ou recusa incide algumas vezes diretamente na prática da pesquisa etnográfica, principalmente, entre as sociedades indígenas do Brasil. Um fenômeno contra o qual o nosso homenageado não teve que esgrimir, mas que hoje, todos nós, temos que fazer face quando vamos a campo, na cidade ou fora dela com máquinas fotográficas, gravadores e câmeras de vídeo.

Afastando-nos desta temática que em si mesma exigiria um tempo de explanação, na produção fotográfica aqui comentada fica evidente certa preocupação, eu diria “museográfica” de etnógrafo na sua intenção de capturar não apenas o detalhe dos objetos materiais de uma cultura, mas de nesta captura romper com o seu isolamento das funções culturais e práticas que carregam em si mesmos. O ponto de vista das fotografias revela um etnógrafo preocupado em resgatar o sentido dinâmico dos usos dos objetos materiais produzidos por uma determinada cultura e no interior da lógica social que os abarca.

Principalmente no registro fotográfico dos rituais, a intenção do fotógrafo cede lugar à narrativa etnográfica em sua forma visual. A preocupação de Roberto Cardoso de Oliveira, etnógrafo visual, é a de restaurar ainda que parcialmente, pela fotografia, o fluxo de sentido original dos objetos captados no corpo das ações dos indivíduos pertencentes a uma cultura. Uma visão interessante que se contrapõe já na época à visão museográfica clássica que tende, através do ato fotográfico, isolar os objetos recolhidos de outras sociedades, retirando-os do fluxo da cultura que o gerou, e tratando-os como objetos de arte; um dos vícios herdados por muitos museus etnográficos

em termos mundiais, e que tem sofrido fortes ataques por parte tanto dos antropólogos quanto das sociedades de onde tais objetos foram retirados.

Sem dúvida, toda a forma de registro, sonoro ou visual, resulta de um ato cognitivo que isola (pelo corte ou pela ruptura) certos componentes expressivos de uma cultura do seu contexto de origem, Entretanto, para a prática etnográfica, o ato de filmar e de fotografar como o de gravar se tece no compromisso desses atos com uma estética, a do detalhe ou a do fragmento, como forma de restauração da totalidade de sentido de tais componentes. Essa é uma preocupação que não podemos ignorar no momento da produção de imagens em nossas etnografias, e reside nisto a grandeza do material bruto coletado durante o trabalho de campo. Mais do que se pensar a organização formal final das fotografias umas em relação às outras como chave interpretativa para a restauração do fluxo original destas imagens, vale a pena se dedicar a pensar o contexto desde onde elas foram retiradas e as escolhas feitas para a sua seleção. Os materiais brutos, obtidos em campo, podem nos dar pistas para compreender-se o sentido das imagens captadas e, posteriormente selecionadas, porque guardam um paralelismo com o tempo do mundo.

Pode parecer esquisito este comentário, mas ele vem associado com ao meu olhar sobre as fotografias selecionadas por João Martinho de Mendonça para a sua dissertação de mestrado e a referência do autor a relação das sequências desde onde algumas delas foram retiradas. Ou seja, estamos sempre fazendo escolhas que envolvem apontar a câmera para uma direção ao invés de outra, e cada uma destas escolhas deixa as suas marcas no material bruto captado durante a prática de campo, e cada uma delas nos informar o lugar desde onde estas imagens são produzidas em termos da posição que adotamos diante daquilo que estamos etno-grafando. Isto se torna mais trágico se pensarmos que a cultura do outro difere largamente da minha.

Este é no momento em que se podem observar os negativos que compõe o acervo do professor Roberto Cardoso de Oliveira, apresentados por João Martinho de Mendonça, que definitivamente vemos que este etnógrafo não se constitui nenhum pouco como um fotógrafo de ocasião. Há passagens evidentes de um processo de concepção para o ato fotográfico com o etnógrafo deslocando-se precisamente para pontos de vista singulares sobre o seu objeto de estudo e que o revela já um *connaisseur* dos rituais da cultura que esta investigando. É o conhecimento acumulado dos ritmos e das marcas

do tempo ritualístico que faz com que a ocasião se apresente ao etnógrafo diligente e que ele esteja precisamente ali onde deveria estar, com a atenção evidenciada para aquilo que pretendia registrar.

Estas sequências de fotografias, o acervo de negativos de onde se destacaram revelam que há cada deslocamento do “fotógrafo de ocasião” realizam-se cortes e rupturas de ponto de vista, antecipadamente pensadas no sentido de, no conjunto destes movimentos, tornarem visível aquilo que até o momento para ele era inteligível. Em muitos momentos fica, portanto, evidente os deslocamentos epistemológicos que orientaram o antropólogo estas alterações de pontos de vistas em sua tentativa “cercar” metodicamente seu “objeto” de investigação com a câmera fotográfica. Não estamos assistindo uma fotografia forjada numa câmera frontal, em tripé, parada, sem interação com o outro, ao contrario, o que vemos é, brincando um pouco com a expressão, o pulsar da interação do *fotógrafo* com a *ocasião* de sua etnografia.

Disto resulta que o deslocamento do antropólogo com a câmera se origina, por antecipação, no deslocamento cognitivo do pesquisador diante do fato a ser etnografado, antes mesmo do registro do olho da câmera. A sequência a que me refiro, apresentada por João Martinho de Mendonça em sua dissertação nos permite observar a presença antecipada do etnógrafo na “ocasião”, imaginando a imagem que ele irá produzir uma imagem imaginada, pré-figurada na ação que ele quer etno-grafar.

Faço este comentário porque quando se esta ensinando Antropologia visual e sonora normalmente os alunos pensam que se trata apenas da aprendizagem de algumas técnicas que lhes possibilitará melhor expressão de suas ideias e pensamentos sobre a cultura do outro. Para agravar esta situação é usual esta visão vir, infelizmente, acompanhada da crença de que tais técnicas são sobejamente conhecidas por eles tendo em vista, nos últimos anos, se disseminam o uso de câmeras de vídeo e câmeras fotográficas digitais no registro de suas praticas cotidianas.

Ao se olhar para estas imagens fornecidas por João Martinho e escolhidas do acervo do professor Roberto Cardoso de Oliveira fica evidente que as imagens de nossas etnografias sonoras e visuais revelam muito mais de nós, antropólogos, do que sobre o nativo e a sua cultura. E creio neste ponto é que o registro fotográfico provavelmente desponta para mim como

significativo para o conjunto da produção textual, na área da etnologia indígena brasileira, de um hermenêuta do porte do nosso homenageado.

As imagens produzidas pelos antropólogos em campo são etnográficas, finalmente, porque elas nos desnudam sem piedade diante do encontro etnográfico com o outro, e nisto reside a sua participação tanto na grandeza quanto na miséria dos avanços do pensamento antropológico, dependendo do ponto de vista adotado pelo investigador quanto à natureza de verdade que a imagem figurativa carrega.

Esse processo de deslocamento a que estou me referindo está evidenciado na fotográfica do professor Roberto Cardoso de Oliveira, pelo menos a partir de três aspectos interpretativos de são portadores as suas imagens da cultura do outro: o ângulo adotado pelo etnógrafo para o registro do acontecimento a ser etnografado, o enquadramento escolhido para a cena em transcorre esse acontecimento e a composição através da qual ele organiza o acontecimento no corpo de uma narrativa visual, através de um arranjo entre os elementos internos e externos a cena etnografada. Ou seja, enquadramento, composição, ângulo me permitem, assim, pensar através das imagens produzidas pelo etnógrafo sobre um determinado acontecimento da cultura do nativo onde e como ele interagia com o acontecimento etnografado, revelando a qualidade ou não do encontro etnográfico que o reúne ao outro, tendo por base sua condição de alteridade.

Gostaria agora de tecer alguns comentários sobre as questões do autor e do editor e da autoridade etnográfica no espaço livresco a partir do que João Martinho de Mendonça apresenta para o caso da presença das fotos nas obras publicadas do antropólogo, como elas variam de edição para edição. O autor menciona os fatores que acabaram resultando na escolha das fotos para compor os livros publicados de Roberto Cardoso de Oliveira, em função de escolhas de negativos, da disponibilidade de acesso a eles e as condições de sua reprodução, etc. A menção ao processo de edição de imagens é aqui interessante de vir à tona, pois geralmente este é um ponto geralmente cego na discussão em torno da autoridade etnográfica na produção textual do antropólogo, principalmente quando adota o espaço livresco como veículo de comunicação dos resultados de seu trabalho de campo.

Segundo Roger Chartier, a questão da história das práticas de leitura e escrita traz a figura do editor como uma importante figura na atribuição da autoridade a uma produção textual quando ela adota a forma protagonizada pelo espaço livresco. Por exemplo, João Martinho de Mendonça escolhe para a monografia uma sequência de fotografias feitas por Roberto Cardoso de Oliveira do ritual da moça nova e o autor refere que essa sequência de fotografias mostra evidentemente um processo audacioso de deslocamento do etnógrafo em campo para acompanhar em posições diferentes esse ritual. Como comentei anteriormente pensar esta sequência em tempo real representaria para o etnógrafo realista optar pela imagem em movimento ao contrário da imagem fixa que a fotografia fornece. Porque então optar pela câmera fotográfica em invés da filmadora? Questões financeiras e técnicas certamente entraram nesta decisão. Entretanto, como usar o instante fotográfico para documentar os momentos deste ritual? E depois, e é isto o que me interessa agora refletir, como configurar a partir dos instantes fotográficos aquilo que a experiência etnográfica pré-figurou? Na pele do fotógrafo o etnógrafo sempre esta protagonizando a figura do narrador, porque sabe de antemão que aquilo que ele fotografa deve restaurar os instantes vividos por ele e o nativo na ocasião do *clic* fotográfico. Como o espaço livresco pode restaurar o movimento da ação que reúne os instantes fotográficos de um ritual? Não estamos falando aqui da imagem filmica, mas da imagem fotográfica, a restauração do tempo aqui se faz diferença porque aposta em outro suporte da imagem que não a tela cinematográfica.

David MacDougall, reconhecido antropólogo visual inglês, no livro *Transcultural cinema*, traz uma reflexão interessante sobre as diferenças para a produção do texto etnográfico do ato de escrever e o de fotografar, com o de filmar, por exemplo, em termos do que ele considera mais importante que é o ‘controle do significado’ expresso, neste caso, na visualidade da representação etnográfica. Das diversas formas de conhecer das quais pode fazer uso o etnógrafo em campo, certamente a imagem técnica tem desempenhado um papel importante para a construção dos significados culturais no plano do pensamento antropológico.

Entretanto, como se pode observar na obra do professor Roberto Cardoso de Oliveira, *O diário e suas margens*, as suas fotografias vem associadas à leitura de um texto, construído segundo os procedimentos mais clássicos de pesquisa antropológica, os diários de campo. O possível anonimato que a escrita

pode provocar na descrição da cultura do nativo, dialoga com a representação fotográfica do outro em suas situações cotidianas de vida. Não estamos numa sala de cinema, nem numa sala de exposições, estamos diante do “espaço livresco” e de toda uma lógica de apropriação da cultura do nativo que passa pelo ato de ler um livro ao mesmo tempo em que folheamos suas páginas, e em meio à leitura nos deparamos com as feições do outro a nos interrogar os pensamentos.

Sem dúvida, uma leitura atenta a forma do espaço livresco desta obra do nosso homenageado nos permite refletir os motivos que levaram o autor (ou o editor?) a escolha dos locais precisos das sequências das fotos que compõem a obra; a decisão de quais fotos iria acompanhar os pensamentos escritos; a distribuição, o tamanho e a forma que elas teriam uma em relação às outras. Certamente uma decisão pensada em função do terceiro pólo desta estória toda, o leitor, provavelmente, outro antropólogo ou aprendiz de antropólogo. Entra aí uma questão comunicacional? Sim, sem dúvida, mas o que esta em jogo é também o espaço livresco como espaço das práticas discursivas do próprio antropólogo e das praticas de leitura como atos de formação de outro s antropólogos. A fotografia nasceu da relação de namoro entre a técnica e a objetividade e com isto certamente ela retoma com força algumas das questões centrais que estão na base da formação da matriz disciplinar da Antropologia. Através da reprodução de algumas de suas fotografias de acervo, da reunião destas com a publicação do texto escrito de seus diários de campo, acompanhados pro sua vez, ambos, de seus comentários atuais, o autor brinca com o leitor e o conduz, finalmente a se perguntar, como o fez François Soulages: afinal o que é fotografar e o que é o nativo e a sua cultura como um objeto a ser fotografado?

Na obra *O diário e suas margens*, não por acaso denominado pelo autor (ou editor) como *Caderno de notas*, somos capaz de trazer á vida o nativo pela mão e o olhar do etnógrafo. E a voz do nativo? Boa, pergunta, mas vale lembrar-se do que trata a obra. Um diário de campo, ou seja, um espaço que por ser *livresco* tem, por tradição, oferecer ao etnógrafo a oportunidade de travar um diálogo denso com sua própria subjetividade diante do *nativo* e de sua cultura, e é precisamente nisto que a decisão da inclusão de certo conjunto de fotografias se torna interessante.

Então, e estou aqui rumando em direção ao final de minha participação nesta jornada, é neste ponto que vamos lembrar as palavras do

nosso homenageado em entrevista a João Martinho: Como seria possível transformar a linguagem das fotos, a linguagem das imagens em uma linguagem etnográfica? Uma das respostas possíveis é que não posso dispensar uma reflexão em torno das modalidades de suportes e seus espaços de expressão com os quais eu escolho transpor para a minha comunidade linguística, dos antropólogos, as minhas ideias e pensamentos, não exatamente minhas, pois resultaram da experiência social e culturalmente compartilhada com o outro. Salas de cinema, telas de computadores, salas de exposições, páginas de livros, etc. Os dispositivos técnicos de registro da experiência de campo não podem ser dissociados de uma reflexão mais apurada das suas linguagens e suportes de difusão, pois, como antropólogos sabemos, este conjunto de fatores constitui por si mesmo um aspecto da própria cultura na qual estamos todos imersos, uma civilização da imagem e uma sociedade do espetáculo. Lidar com estes fatores é, e aqui eu retorno ao tema da ética, um dos grandes desafios, hoje, da prática da antropologia visual e sonora nos processos de mundialização e, se reverso, de patrimonialização que caracteriza o tratamento dado as dinâmicas culturais nas nossas modernas sociedades complexas.

Agradeço a todos pela atenção e, principalmente ao nosso homenageado, Prof. Roberto Cardoso de Oliveira, pela sua atenção e paciência.

REFERÊNCIAS

- BATESON, Gregory e MEAD, Margaret. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Paralelo 15/ Editora da UNESP, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Os diários e suas margens, viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Editora da UnB, 2002.
- CHARTIER, Roger. *Histoire de la lecture dans le monde occidental* (direction avec Guglielmo Cavallo, 1997). Paris: Éditions du Seuil, coll. «Points / Histoire» 2001,
- MACDOUGAL, D. *Transcultural cinema*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- MEAD, M.; BATESON, G. *Balinese Character, a photographic analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942.
- MENDONÇA, J. M. *Os movimentos da imagem da etnografia reflexão antropológica: experimentos a partir do acervo fotográfico Professor Roberto Cardoso de Oliveira*, dissertação (Mestrado), UNICAMP, 2000
- SOULAGES, F. *Esthétique de la photographie*. Paris: NATHAN, 1998.

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA E A
ANTROPOLOGIA NO BRASIL

Ruben George Oliven

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a Christina Rubim e seus colegas por terem me convidado. É a primeira vez que venho a Marília, mas há vários anos ouço falar da *Jornada de Ciências Sociais da Unesp*, que se realiza aqui e que é um evento muito importante. Também estou muito contente de estar aqui com a professora Cecília Helm, da Universidade Federal do Paraná. E fico muito feliz em ver minhas colegas de UFRGS, Cornélia Eckert e Ana Luiza Rocha.

Estou muito honrado por ter sido convidado para falar em um evento em homenagem ao Professor Roberto Cardoso de Oliveira, em que ele mesmo está presente. Infelizmente, não fui seu aluno, nem seu colega; mas nós temos uma longa trajetória de se encontrar em eventos acadêmicos, de trabalhar juntos em projetos, de conversar, etc. Portanto, gostaria de começar contando a primeira vez que conheci Roberto.

Em 1974, meus colegas e eu decidimos criar um Curso de Especialização em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ainda não tínhamos “massa crítica” suficiente para criar um mestrado e a especialização era o primeiro passo na pós-graduação. Em 1978, quando eu

tinha voltado da Inglaterra, onde realizei meu doutorado, eu e meus colegas chegamos à conclusão de que aquele era o momento para criar o mestrado. Nosso corpo docente era formado por alguns poucos doutores, alguns mestres e alguns professores que estavam realizando doutorado no exterior.

Fui escolhido coordenador do projeto de criação do mestrado e várias pessoas me disseram “precisas conversar com o Professor Roberto Cardoso de Oliveira porque ele é o representante da Antropologia tanto na CAPES como no CNPq”. Portanto, o Roberto era poderoso mesmo! Descobri que ele iria para Florianópolis conversar com nossos colegas da Universidade Federal de Santa Catarina que também estavam tentando criar um mestrado. O coordenador do projeto era o Professor Silvio Coelho do Santos, que foi aluno de Roberto. Eu conhecia Silvio de quem era e continuo sendo muito amigo. Falei com ele que me confirmou a vinda de Roberto.

Resolvi ligar para Roberto e quando ele atendeu, eu disse: “O senhor não me conhece, meu nome é Ruben Oliven, estamos criando um curso, eu sei que o senhor está indo para Florianópolis, eu gostaria de convidá-lo para vir também para Porto Alegre para discutir conosco a criação de nosso mestrado em Antropologia Social. E para surpresa minha ele disse: “Não, eu não posso ir para Porto Alegre, pois já estou com a agenda lotada.” Quando a gente é jovem, a gente tem cara de pau. Eu disse: “Não tem problema, nesse caso eu estou indo para Florianópolis para falar com o senhor.” Telefonei para Silvio Coelho, dizendo que estaria em Florianópolis por ocasião da visita de Roberto e Silvio, com sua tradicional generosidade, disse que eu era bem vindo.

Quando finalmente me reuni com Roberto no começo de nossa conversa ele foi cético em relação à possibilidade de criarmos o mestrado. Ele me disse: “Vocês têm poucos professores. Quem é que vocês têm? Faltam doutores. Acho que vocês têm de esperar um pouco antes de partir para a criação do mestrado”. A análise dele estava correta, mas procurei ponderar-lhe que, embora nós realmente estivéssemos com poucos professores, tínhamos o ânimo de criar o mestrado, e que se não o criássemos naquele momento perderíamos o ímpeto. Argumentei que seria difícil de recuperar o ânimo anos mais tarde e disse que o “timing” da criação do mestrado era naquele momento. Roberto não disse nada, mas pensando retrospectivamente acho que ele usou sua experiência de quem já tinha criado dois programas de pós-graduação (Museu Nacional e UnB) para se dar conta de que não faz sentido

travar um grupo de pesquisadores que está animado com um projeto. Depois de conversarmos muito, ele me deu uma de suas publicações, com uma dedicatória que me deixou muito satisfeito porque dizia “Ao Ruben George Oliven, na expectativa do maior sucesso na criação do mestrado”. Estou contando isso para mostrar que um dos traços marcantes do Roberto é essa mescla de rigor acadêmico com generosidade pessoal. Ele estava preocupado, com razão, em saber se tínhamos condições de criarmos o mestrado (eu também estava preocupado, mas obviamente não podia dizer isso a ele), mas, por outro lado, ele foi capaz de entender que para nós aquele era o momento.

Roberto ocupa uma posição ímpar nas ciências sociais por uma série de características que formam parte não só de sua personalidade, mas também de sua trajetória. O primeiro aspecto que gostaria de destacar é que sua graduação realizada na Universidade de São Paulo, foi em Filosofia, o que sempre o marcou de modo positivo. Em qualquer texto seu há uma preocupação lógica, conceitual, de rigor analítico, que está sempre presente, não importando o tema.

O segundo aspecto da obra de Roberto que gostaria de destacar é sua preocupação constante em torno da relação entre Antropologia e Ética, que possivelmente está relacionada com sua formação em Filosofia. Esta questão é fundamental para o exercício do ofício de antropólogo. A preocupação com o compromisso ético que os antropólogos têm em relação aos grupos que estudam e em relação à sociedade como um todo está presente nas mais variadas fases da trajetória intelectual de Roberto. Ele volta constantemente a esse tema, mas sempre em patamares diferentes. Seu pensamento vai evoluindo com o correr do tempo. Ética não pode ser tratada de um modo burocrático, ela não admite fórmulas prontas, pois é relacional e contextual. Não é possível fazer uma “receita pronta” para a ética; ao contrário, ela precisa ser discutida e rediscutida constantemente. É o que Roberto tem feito o tempo todo.

O terceiro aspecto que gostaria de destacar diz respeito ao próprio título dessa mesa, “Roberto Cardoso de Oliveira e a Antropologia Brasileira”. Se formos pensar a Antropologia no Brasil nessas últimas décadas, constataremos que ela passou de um *status* relativamente secundário em relação às outras ciências sociais a uma posição de destaque. Até o final da década de sessenta, começo da década de setenta, fazer Antropologia era basicamente estudar as sociedades indígenas, camponeses e às vezes “comunidades” que viviam em aldeias e

pequenas cidades. As “grandes questões” não eram tratadas pela Antropologia. Naquela época havia “grandes questões” como o Estado, as classes sociais, o desenvolvimento, os sindicatos, os partidos políticos, e como a Antropologia não se dedicava a esses assuntos, ela era considerada uma ciência social menor.

Hoje em dia, a situação está mudada de forma impressionante. A Antropologia passou a ser uma ciência social como as outras e participa na maior parte dos debates sobre questões consideradas importantes no Brasil. É impossível discutir uma série de temas sem a participação de antropólogos: violência, religião, esporte, saúde, relações de gênero, juventude, terceira idade, imagem, etc.

Roberto teve um papel importante nesse processo. O orientador de sua tese de doutorado foi Florestan Fernandes, uma figura que todo mundo conhece e que já foi um dos cientistas homenageados numa das Jornadas de Ciências Sociais realizadas em Marília. Ele certamente foi um dos cientistas sociais que mais estudou assuntos diferentes. Florestan começou sua carreira estudando a função social da guerra entre os Tupinambás, um estudo clássico sobre esse grupo. Estava, portanto, apto a orientar um antropólogo. A tese de doutorado de Roberto defendida em 1966 na USP e que foi publicada como livro tem como título “Urbanização e Tribalismo: a integração dos Terena numa sociedade de classes”. Ele escolhe um tema moderno: o impacto da sociedade nacional sobre grupos indígenas que se urbanizam. E, assim, situou a questão indígena no centro da problemática brasileira.

Nesse sentido, o trabalho de Roberto é pioneiro. Ele realizou pesquisas etnográficas de alta qualidade em sociedades indígenas. A partir de seu trabalho de campo, ele cria o conceito de fricção inter-étnica, que passou a ser uma referência fundamental para os que vão estudar grupos indígenas. Em vez de se ater a conceitos até então prevalentes no estudo de contato entre grupos como assimilação, aculturação, Roberto inova e diz: “Existe algo chamado sociedade nacional e os índios estão na sociedade nacional”, o que hoje em dia pode parecer evidente, mas na época era algo revolucionário. Além disso, ele assinala que os índios constituem etnias, o que hoje em dia é óbvio, porque a maior parte dos conflitos no mundo se dá em termos de etnicidade, mas naquela época não. Parte do pensamento social brasileiro achava que os indígenas não passavam de camponeses, de modo que lhes eram negado o status de grupo étnico.

Roberto aponta para a relação entre a sociedade brasileira como um todo e a população indígena, e mais do que isso, mostra como o processo de urbanização, pela qual a sociedade brasileira estava crescentemente passando também afetava algumas sociedades indígenas. Sua tese de doutorado trata justamente dessa questão. Além de examinar a questão da urbanização ao analisar um grupo indígena, ele também mostra que seus membros estão vivendo numa sociedade que é de classes sociais, o que certamente os afeta. O livro resultante da tese teve um grande impacto na Antropologia e continua sendo uma obra de referência. Hoje em dia, existe um número expressivo de antropólogos brasileiros que seguem esse caminho aberto por Roberto e procuram ver como o Brasil se relaciona com suas populações indígenas e vice-versa. Eles são índios do Brasil ou índios que vivem no Brasil?

Pode-se falar longamente a respeito da obra do Roberto. Mas, isso não seria possível num depoimento deste tipo, porque sua obra é muito extensa. Mas seus escritos estão todos publicados. Além disso, existem vários trabalhos sobre sua obra que podem ser consultados.

Gostaria de assinalar um outro papel que considero igualmente importante na trajetória de Roberto: o de construtor de instituições. Em 1999 em Florianópolis, por ocasião da criação do Doutorado em Antropologia Social da UFSC, Roberto e eu participamos de uma mesa-redonda intitulada “Antropologia no Brasil: passado, presente e futuro”. A fala de Roberto foi muito interessante. Baseado em conceitos de Weber, ele disse que era possível dividir a Antropologia brasileira em três períodos: o heróico, o carismático e o burocrático.

O primeiro período (o heróico) ocorre nas décadas de trinta e quarenta do século passado e a ele pertencem figuras como Curt Nimuendaju e Gilberto Freyre. Esse é o período em que os antropólogos não tinham o título de doutor, às vezes tinham o de mestre, como foi o caso de Gilberto Freyre, mas isso é secundário porque os títulos de pós-graduação naquela época ainda não contavam muito.

O segundo período (o carismático) ocorre nas décadas de cinquenta e sessenta. Como sabemos, através de Weber, o carisma é uma qualidade jamais colocada em questão; ela faz parte de seu detentor. Entre as figuras carismáticas da Antropologia apontadas por Roberto Cardoso de Oliveira estão Herbert Baldus, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro (o primeiro foi

professor dos últimos dois), Eduardo Galvão (primeiro brasileiro a obter o doutorado em Antropologia no exterior, na Columbia University nos Estados Unidos), Donald Pierson, Oswaldo Rodrigues Cabral (criador da Antropologia na UFSC), José Loureiro Fernandes (criador da Antropologia na UFPr) e Thales de Azevedo (criador da Antropologia na UFBA). Os três últimos eram médicos de formação. Todos, a seu modo, foram figuras fortes que ajudaram a criar a Antropologia em universidades e museus numa época em que ela era ainda incipiente.

Sabemos, entretanto, também através de Weber, que se o carisma não se rotiniza, ele não deixa marcas. E isso se dá no terceiro período (o burocrático) que ocorre a partir do final da década de sessenta e que corresponde à institucionalização da Antropologia com a criação dos modernos programas de pós-graduação em Antropologia Social. O público que está aqui presente nessa *Jornada de Ciências Sociais* é de alguma maneira fruto desse terceiro período em que ocorre um crescimento e uma racionalização e burocratização do sistema. É a antropologia organizada em departamentos universitários, programas de pós-graduação, em congressos, com regras para ser sócio da Associação Brasileira de Antropologia. Quando esta última foi criada em 1955, ela reunia uns poucos sócios e para ser associado bastava lecionar ou pesquisar em Antropologia, não importando a formação. Com o crescimento da ABA, foi necessário estabelecer critérios. Hoje em dia, para ser sócio dela é preciso ter a titulação mínima de mestre em Antropologia ou em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia. Alguém que não tem essa titulação mínima pode ser aceito como sócio da ABA, desde que tenha uma produção ou uma atuação respeitável em Antropologia. Mas essa situação é cada vez mais excepcional. Ou seja, o título passa a ser importante, numa profissão que não é regulamentada por lei.

Uma pergunta óbvia é: em qual desses três períodos se situa Roberto Cardoso de Oliveira? Eu diria que ele está entre o período carismático e o burocrático e que foi ele quem ajudou a fazer a transição entre essas duas fases na Antropologia brasileira. Ele faz sua graduação na década de cinquenta em pleno período carismático e tem sua tese de doutorado orientada por Florestan Fernandes, um dos expoentes desse período.

Roberto tem uma característica moderna que era e é rara no Brasil: a mobilidade geográfica. Comparado com, por exemplo, os Estados Unidos, a mobilidade geográfica no mundo universitário brasileiro é mínima. A

maior parte dos professores de universidades brasileiras dá aulas na própria universidade em que fez sua formação. Roberto inova. Ele se forma na USP e a seguir aceita um convite de Darcy Ribeiro para ir trabalhar no Rio de Janeiro no Museu do Índio. Do Museu do Índio ele vai para o Museu Nacional que hoje em dia está integrado à Universidade Federal do Rio de Janeiro.

No Museu Nacional, Roberto cria o primeiro curso de especialização em Antropologia. Não havia ainda mestrado e doutorado. A Universidade de São Paulo conferia o grau de doutor a pessoas que defendiam uma tese. Mas era um doutorado nos moldes antigos, isto é, o candidato elaborava uma tese, sem necessidade de cursar disciplinas. Não havia ainda nosso atual sistema de pós-graduação com créditos, mestrado, doutorado. Roberto cria algo moderno na época: um curso de especialização com disciplinas e trabalho de campo. Os alunos da primeira turma, como Alcida Ramos, Júlio César Melatti, Maria Stella do Amorim, Roberto DaMatta, Roque de Barros Laraia, entre outros, são todos unânimes em afirmar que ele era um professor muito exigente que os marcou fortemente, porque os alunos em geral só se lembram dos professores que os estimularam através de seus desafios e exigências.

Esse curso de especialização veio a dar origem depois, em 1968, ao primeiro programa de pós-graduação nos moldes modernos que conhecemos hoje em dia, que é o atual Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional na Universidade Federal do Rio de Janeiro, que Roberto ajudou a criar e dirigiu de 1968 a 1971.

Em 1971, Roberto passou um ano como *visiting scholar* na Harvard University, com uma bolsa da Fundação Ford que era o equivalente a um salário de um professor dessa prestigiosa universidade. A Fundação Ford lhe havia proposto um salário muito maior para realizar uma avaliação dos vários projetos apoiados por ela nos Estados Unidos, mas ele optou por passar a temporada exclusivamente em Harvard, dedicando-se à pesquisa, com a orientação de alunos e participação em seminários.

Ao voltar ao Brasil, Roberto passou o primeiro semestre de 1972 dividindo seu tempo entre o Museu Nacional e a UnB. No segundo semestre daquele ano, ele se transfere definitivamente para o Departamento de Antropologia da UnB, com o apoio de Roque de Barros Laraia, então diretor do Instituto de Ciências Humanas. Lá ele participa da criação do

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, inaugurado em 1972. Em 1985, Roberto volta ao estado de São Paulo para trabalhar na Unicamp, que tinha criado um mestrado em Antropologia em 1971 e um doutorado em Ciências Sociais em 1985. Ele foi o primeiro coordenador desse doutorado que é inter-disciplinar. Após se aposentar da Unicamp em 1995, ele retornou à UnB para trabalhar no CEPPAC (Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas). De modo que três dos atuais cursos de pós-graduação em Antropologia têm a marca e a influência de Roberto.

Roberto tem outras duas características que considero fundamentais em qualquer intelectual. A primeira é o humor. Eu acho o humor uma coisa importante. Nada pior que um intelectual mal humorado. Roberto é uma pessoa que consegue fazer a gente rir. Ele sempre sabe dizer uma coisa de uma forma carinhosa, jocosa. É uma qualidade que eu, particularmente aprecio muito.

Uma segunda característica de Roberto é sua a capacidade de se interessar pelos outros. Ele vai perguntar a uma pessoa mais jovem: o que você está fazendo? O que você está pesquisando? Você conhece tal livro? É muito comum o intelectual ficar tão centrado em seu umbigo que ele é incapaz de olhar para o outro. Esse tipo de pessoa está sempre falando de seu último artigo, seus livros, e fica insuportável. Roberto, ao contrário, gosta de ouvir os outros. Ficar sabendo o que os mais jovens estão fazendo mantém ele interessado e informado.

É uma pena que a esposa de Roberto, Gilda Cardoso de Oliveira, não esteja presente. Gilda é uma pessoa fantástica. Ela é formada pela USP. Roberto e ela se encontraram na universidade, onde estudaram juntos. Ela é uma antropóloga nata. Acho que a ABA poderia tranquilamente lhe dar o título de sócia. Os dois funcionam realmente como uma dupla. Eles têm quatro filhos. Um deles, Luis Roberto - vocês certamente o conhecem - é um dos mais destacados antropólogos brasileiros e professor no Departamento de Antropologia da UnB. Além disso, ele é uma rica figura humana. A família Cardoso de Oliveira apresenta uma alta densidade antropológica.

Vou encerrar aqui, porque eu estou ficando emocionado e Roberto vai começar a ficar convencido... Muito obrigado!

SOBRE OS AUTORES

ANA LÚCIA PASTORE SCHRITZMEYER. Possui graduação em Ciências Sociais (1986) e em Direito (1988) pela Universidade de São Paulo; mestrado e doutorado em Antropologia Social por essa mesma Universidade (1994 e 2002, respectivamente), na qual, desde 2003, é professora no Departamento de Antropologia e, desde 2008, coordena o NADIR - Núcleo de Antropologia do Direito. Trabalha principalmente com os temas: direitos humanos, sistemas de justiça e operadores do direito.

ANA LUIZA CARVALHO DA ROCHA. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1978), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1985) e doutorado em Antropologia - *Université de Paris V* (René Descartes) (1994) Pós-doutorado no “Laboratoire d’Anthropologie Visuelle et Sonore du Monde Contemporaine », Université Paris VII em 2001. É antropóloga da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tem experiência na área de Antropologia visual e sonora, com ênfase na pesquisa com coleções etnográficas, estética urbana e memória coletiva, atuando principalmente nos seguintes temas: trajetórias sociais, narrativas biográficas, patrimônio etnológico, estética urbana, antropologia visual e sonora, formas de sociabilidade. Coordenadora de Pesquisa do Banco de Imagens e Efeitos Visuais do Laboratório de Antropologia Social e pesquisadora do Núcleo de Pesquisas e Culturas Contemporâneas no PPGAS, IFCH e ILEA, UFRGS.

CECÍLIA MARIA VIEIRA HELM. Possui graduação em Ciências Sociais pela UFPR. Realizou Curso de Especialização em Antropologia Cultural no Museu Nacional da UFRJ, coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira e participou como auxiliar de pesquisa entre os Tukúna, no Alto Solimões, Amazônia, em projeto de responsabilidade do Prof. Roberto Cardoso (1962). Possui Livre Docência pela UFPR, 1974, Professora Titular Antropologia

Social pela UFPR, 1977. Bolsista Pp CNPq. Realizou Pós doutorado Antropologia Política em CIESAS/INAH, na Cidade do México, DF, 1979 a 1980. Membro da diretoria da ABA, 1992 a 1994 e membro do Conselho Editorial do Anuário Antropológico. Foi Professora Visitante do PPGAS/UFSC e Professora do PPGAS/UFPR (1972 a 2009). Pesquisou os Povos Indígenas no Sul do Brasil, notadamente no Paraná. Publicou livros, capítulos de livros, laudos sobre as disputas na Justiça pelas terras de ocupação Kaingang e Guarani. O laudo que elaborou sobre os direitos históricos dos indígenas referentes a parte central da Terra Indígena Mangueirinha, PR contribuiu para que o dr. Juiz Federal reconhecesse a posse indígena e o domínio da União Federal sobre as mesmas. Participou de pesquisas sobre os impactos sociais e ambientais de hidrelétricas para os povos indígenas, junto com S. Coelho dos Santos. Recentemente, ingressou na Academia Paranaense de Letras.

CHRISTINA DE REZENDE RUBIM. Possui Graduação em Ciências Sociais (Licenciatura e Bacharelado) pela Universidade Federal do Paraná (1984), Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (1991) e Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (1996) e Pós-Doutorado na Universidade de Salamanca e Universidade Autônoma de Barcelona, Espanha. Recebeu o prêmio de Inovação do Ensino de Graduação em Antropologia pela ABA/Ford em 2006. Atualmente é Assessora de Avaliação do Ensino Superior Brasileiro do Mec/Inep e Professora Assistente Doutora da UNESP/FFC, campus de Marília. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em História da Antropologia no Brasil e Teorias Antropológicas. É também sócia da Associação Brasileira de Antropologia desde 1992 e membro de sua Comissão de Ensino de Antropologia nas gestões 2004-2006, 2006-2008 e 2008-2010.

CORNELIA ECKERT. Possui Licenciatura (1980) e Bacharelado em História (1981) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS (1985), Doutorado em Antropologia Social pela Paris V - Sorbonne, Université Renne Descartes (1992), Pós-doutorado no “Laboratoire d’Anthropologie Visuelle et Sonore du Monde Contemporain” na Université Paris VII em 2001. É professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coordena o Núcleo de Antropologia Visual e o Banco de Imagens e Efeitos Visuais no PPGAS, IFCH e ILEA, UFRGS..

HELOISA PONTES. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (1986), doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo (1996), pos-doutorado pela Stanford University (2002). Professora livre-docente do Departamento de Antropologia da Unicamp, pesquisadora do Pagu, Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, bolsista de produtividade em pesquisa do Cnpq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Autora, entre outros, de *Destinos mistos: os críticos do Grupo Clima em São Paulo* (Companhia das Letras, prêmio Cnpq-Anpocs de melhor obra científica em ciências sociais editada no ano de 1998; prêmio “Alejandro Cabassa” na categoria sociologia, concedido pela União Brasileira de Escritores, em agosto de 2000] e *Intérpretes da metrópole. História social e relações de gênero no teatro e no campo intelectual*. [Edusp/Fapesp, prêmio

Anpocs “melhor obra científica” atribuído em 2011; finalista 53º Prêmio Jabuti - na categoria melhor livro em Ciências Humanas; menção honrosa na categoriaa “Literatura brasileira” (não ficção) da “Edición 53 del Premio Literario Casa de Las Americas 2012”]. Suas pesquisas estão voltadas para a antropologia urbana, a sociologia e a etnografia da vida intelectual, a história social do teatro brasileiro, e as relações entre gênero e corporalidade.

HENYO TRINDADE BARRETTO FILHO. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1987), Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional (1993) e Doutor em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2001). Foi professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas (1990-1994) e do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (1994-2005). Desde 2005 é Diretor Acadêmico da organização não governamental IEB (Instituto Internacional de Educação do Brasil). Suas pesquisas enfocaram o campo das relações interétnicas, as interfaces entre cultura e meio ambiente e as políticas indigenistas e ambientais.

LILIA KATRI MORITZ SCHWARCZ. Possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (1980), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (1986), doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1993), livre-docência em Antropologia Social pela USP (1998). Atualmente é professora titular da Universidade de São Paulo (2005), editora da Companhia das Letras (onde coordena coleções de não ficção), membro do advisory group - Harvard University, membro do Conselho científico da Revista de História da Biblioteca Nacional, da Revista de Antropologia da USP, da Revista Etnográfica (Lisboa), da revista Penélope (Lisboa), Revista Sociologia & Antropologia (IFCH/RJ). Foi professora visitante e pesquisadora nas universidades de Leiden, Oxford, Brown, Columbia e atualmente é Global Professor na Universidade de Princeton. Tem experiência na área de Antropologia e História, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras e História do Império, atuando principalmente nos seguintes temas: Brasil imperial, construções simbólicas, história da antropologia, etnicidade, construções imagéticas e identidade social.

MIRIAM PILLAR GROSSI. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1981), mestrado em Anthropologie Sociale Et Culturelle - Universite de Paris V (Rene Descartes) (1983), doutorado em Anthropologie Sociale Et Culturelle - Universite de Paris V (Rene Descartes) (1988) e pós-doutorado no Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France (1996/1998). É professora adjunta IV da Universidade Federal de Santa Catarina desde 1989, foi representante da Área de Antropologia na CAPES (triênio 2001/2004) e Presidente da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2004/2006). Antropóloga atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, violência contra mulheres, homossexualidades e parentesco, ensino de antropologia, história da antropologia francesa e da antropologia brasileira.

PAULO SANTILLI. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília, Mestre em Ciências Sociais pela UNICAMP, Doutor em Antropologia Social pela USP, com Pós-doutorado pela University of St. Andrews, é Professor junto ao Departamento de Antropologia, Política e Filosofia da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP.

RUBEN GEORGE OLIVEN. Doutor pela Universidade de Londres, é professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Lecionou em várias universidades estrangeiras, entre elas a Universidade de Paris, a Universidade de Leiden, a Universidade da Califórnia (Berkeley) e a Brown University. Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia (2000-2002) e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (2006-2008). Foi membro do Conselho Deliberativo do CNPq (2001-2005). Recebeu o Prêmio Érico Vannucci Mendes por sua contribuição ao estudo da Cultura Brasileira. Publicou vários artigos e livros, entre eles *A Parte e o Todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação* (Editora Vozes), agraciado com o Prêmio Melhor Obra Científica do Ano concedido pela Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais e traduzido para o espanhol e o inglês. Foi um dos criadores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Foi um dos fundadores da Revista Brasileira de Ciências Sociais. É editor de *Horizontes Antropológicos*, revista publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Integra o conselho editorial de vários periódicos nacionais e internacionais

TITULO DO DOCUMENTÁRIO:

**ILUMINANDO A FACE ESCURA DA LUA: HOMENAGEM A ROBERTO
CARDOSO DE OLIVEIRA**

Ano: 2007

Sinopse: Trata-se de um documentário sobre Roberto Cardoso de Oliveira, sua obra e trajetória científica que destacam sua contribuição à antropologia brasileira e à internacionalização da antropologia brasileira em termos teóricos, metodológicos, epistemológicos e políticos. Realizado a partir de um workshop de Antropologia Visual, no contexto de uma jornada de estudos em homenagem ao Prof. Roberto Cardoso de Oliveira, em 27 a 30 de setembro de 2004, cidade de Marília, no campus da UNESP.

Produção: Banco de Imagens e Efeitos Visuais/BIEV, LAS, PPGAS/
IFCH/ILEA/UFRGS

Formato: DV - NTSC

Duração: 60 min.

Direção: Cornelia Eckert, Ana Luiza Carvalho da Rocha

Imagens: Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert.

Roteiro: Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert, Anelise Gutterres.

Edição: Anelise Gutterres, Rafael Devos

Transcrição: Pesquisadores do Banco de Imagens e Efeitos Visuais.

Financiamento: CNPq

SOBRE O LIVRO

Formato	16X23cm
Tipologia	Adobe Garamond Pro
Papel	Polén soft 85g/m2 (miolo) Cartão Supremo 250g/m2 (capa)
Acabamento	Grampeado e colado
Tiragem	300
Catálogo	Telma Jaqueline Dias Silveira
Normalização	Roberta Barganian Ribeiro da Cunha (Estagiária do Laboratório Editorial)
Capa	Edevaldo D. Santos
Diagramação	Edevaldo D. Santos
Produção gráfica	Giancarlo Malheiro Silva

2012

Impressão e acabamento

Gráfica Campus
(14) 3402-1333

iluminando a face escura da Lua

homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira

A história deste livro daria outro livro com significados múltiplos, no entanto, vou me ater somente aos fatos mais importantes. Roberto Cardoso de Oliveira, antes que um intelectual, foi o mestre de uma geração de antropólogos que com ele criaram as instituições de antropologia no Brasil e fizeram a disciplina existir no Brasil. Suas contribuições intelectuais e pessoais são inúmeras, mas gostaríamos de ressaltar, neste primeiro momento, a escolha da problemática que o envolveu no início de sua carreira quando trabalhava com Darcy Ribeiro no Museu do Índio no Rio de Janeiro e que serviu de inspiração para intitular esta coletânea.

ISBN 978-85-7983-242-0



9 788579 832420