

MARIZA CORRÊA

TRAFICANTES DO SIMBÓLICO
E OUTROS ENSAIOS SOBRE A
HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor
JOSÉ TADEU JORGE

Coordenador Geral da Universidade
ALVARO PENTEADO CRÓSTA

EDITORA
UNICAMP

Conselho Editorial
Presidente
PAULO FRANCHETTI

CHRISTIANO LYRA FILHO – JOSÉ A. R. GONTIJO
JOSÉ ROBERTO ZAN – LUIZ MARQUES
MARCELO KNOBEL – MARCO ANTONIO ZAGO
SEDI HIRANO – SILVIA HUNOLD LARA

EDITORA UNICAMP

CAPÍTULO 4*

A antropologia no Brasil (1960-1980)¹

“Une science parvenue à maturité est une science qui a entièrement consommé la coupure entre son état archaïque et son état actuel. L’histoire des sciences ainsi nommées pourrait alors se réduire à l’exploration de l’intervalle qui les sépare de ce point précise de rupture de récurrence, pour ce qui concerne l’explication génétique. Ce point est facilement assignable dès le moment où le langage utilisé dans cet intervalle rend incompréhensibles les tentatives antérieures. Au-delà de ce point, il s’agit d’archéologie [...] Alors, une science parvenue à maturité est telle qu’elle possède l’autorégulation de son langage autochtone (c’est pourquoi, d’une certaine manière, elle échappe à la ‘philosophie’) et n’a plus besoin d’aller chercher ses valeurs dans le champ d’une autre connaissance. Elle doit le faire au contraire pour s’expliquer à elle-même sa pré-histoire” (M. Serres, Hermès, I.).

I

Enquanto prossegue o debate sobre se as ciências sociais são ou não ciências, as palavras de Michel Serres servem de metáfora

* Ao meu nativo mais querido, Roberto Cardoso de Oliveira, agradeço as inúmeras horas de conversa sobre a história de nossa disciplina e uma leitura atenta deste texto; a Rita Morelli, Kenia Itacaramby e Mônica Meyer, pelo *editing* cuidadoso, e a Rita, pelas observações precisas. Antonio Augusto Arantes, Ruth Cardoso, Roberto DaMatta, Otávio Velho, Manuela Carneiro da Cunha e Marcio Silva também leram o texto, pelo que lhes sou grata: a nenhum deles devem ser atribuídas minhas opiniões. A Sergio Miceli devo o estímulo à ampliação de minha pesquisa sobre a história da antropologia no Brasil e os bons debates com o grupo que ele reuniu no Idesp.

¹ Este texto foi publicado originalmente no segundo volume da *História das ciências sociais* (1995), organizado por Sergio Miceli. Por ocasião do cinquentenário de sua primeira reunião, a ABA publicou, ou republicou, vários ensaios que estão diretamente vinculados à história da antropologia no país. Ver, por exemplo, Miriam Pillar Grossi, A. Tassinari e C. Rial (orgs.), 2006, e Cornelia Eckert e Emilia P. de Godoi (orgs.), 2006.

para o processo a ser analisado a seguir, num período em que a antropologia no Brasil redefiniu seu território institucional e passou a utilizar-se de uma linguagem própria (“autóctone”), preparando, em suma, as condições de sua reprodução de um modo que era impensável até então. O modo de abordar esse “intervalo” é, portanto, necessariamente diferente do modo utilizado até aqui. Se numa primeira etapa desta pesquisa era quase inevitável deixar de recorrer a outros campos do conhecimento para tentar compreender a constituição de um objeto (Corrêa, 2001 [1982]), mais adiante já era possível uma abordagem mais convencional, quase etnográfica (capítulos 1, 2 e 3), em que os documentos começam a se misturar aos depoimentos, mas são ainda depoimentos sobre *outros*. Essa abordagem cria, entretanto, alguns constrangimentos, à medida que voltamos do passado para o presente. Se até um certo momento os personagens dessa história estavam suficientemente distantes no tempo, ou no espaço, para serem, justamente, tratados como *personagens*, já no momento seguinte eles são *pessoas* — e pessoas muito próximas. Essa observação me leva a refletir sobre o estatuto, seja da história contemporânea, seja da etnografia da ciência (Geertz, 1983) — particularmente quando se trata de analisar nosso próprio universo acadêmico. Ao contrário da abordagem histórica na qual, uma vez esgotados os documentos disponíveis, o trabalho de pesquisa está concluído e, a menos que surjam novas evidências, não há como saber mais, aqui, como nas etnografias tradicionais, a pesquisadora sempre *sabe demais*. Sabe demais por ter se envolvido pessoalmente em parte dessa história, por conhecer duas ou três versões de um mesmo evento, por ter sido testemunha de episódios ou ter ouvido histórias que não pode contar, sob o risco de trair a confiança nela depositada pelos que lhe contaram essas histórias, lhe deram cartas para ler ou viveram aqueles episódios num cenário privado. Não se trata mais, em suma, de uma his-

tória a ser recuperada — quando a memória e o depoimento, quase sempre singulares, eram fundamentais para registrar, mesmo imperfeitamente, a atuação de um personagem —, mas sim de uma história compartilhada. E, ao contrário das etnografias tradicionais, é impossível atribuir nomes fictícios aos personagens dessa história, sob pena de descaracterizá-la inteiramente; as lembranças, os depoimentos, os documentos pessoais passam, assim, a segundo plano, atuando como uma espécie de reforço às intuições que vão surgindo a partir da leitura das evidências. Ganham ênfase, por contraste, a análise institucional e a análise de textos produzidos no contexto da criação de instituições². Documentos públicos, a instituição e o texto ali produzido podem ser lidos e interpretados também publicamente. Para utilizar uma distinção cara ao professor Castro Faria, trata-se aqui de enfatizar mais os autores que os atores, ao contrário do que se fez antes, quando se tratava também de analisar um momento em que o personagem muitas vezes superou o autor.

Mas eles se movem, esses personagens, e, apesar do cuidado com que me empenhei em contextualizar seus movimentos de modo a melhor expressá-los, nada garante que o tenha conseguido³.

- 2 Michel de Certeau, numa bela análise da constituição de um campo disciplinar, no caso, o da história, toma como indissociáveis *as instituições do saber* e a sua produção: “A instituição social (uma sociedade de estudos de...) permanece a condição de uma linguagem científica (a revista ou o boletim, continuação e equivalente das correspondências de antigamente). Desde os ‘Observateurs de l’homme’ do século XVIII, até a criação da VI^e section da École Pratique des Hautes Études, pela École des *Annales* (1947), passando pelas faculdades do século XIX, cada ‘disciplina’ mantém sua ambivalência de ser a lei de um grupo e a lei de uma pesquisa científica” (1982, p. 70).
- 3 Seria impossível, nos limites deste trabalho, abordar o conjunto da produção antropológica brasileira: tento aqui avaliar a importância da criação dos programas de pós-graduação para essa produção indicando, na medida do possível, algumas balizas que têm marcado nosso trabalho a partir dessa criação.

II

O ano de 1968 poderia ser uma data tão arbitrária como qualquer outra para começar esta parte da história, não tivesse ela já adquirido uma aura que a singulariza na década. Neste caso, trata-se também de uma data precisa em termos institucionais e simbólicos. Dois incêndios, um naquele ano e outro no ano anterior, se não liquidaram com o passado como pretendiam os que os provocaram, sinalizam, ambos, o final de uma época e de um estilo de pesquisa. O incêndio do prédio da Faculdade de Filosofia, à Rua Maria Antônia, e o do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) expressaram o término tanto de um modo de convivência acadêmica quanto do tratamento individualizado de questões cruciais para a produção antropológica do país, não obstante a importância que tiveram as iniciativas coletivas de pesquisa antes mencionadas (capítulos 1 e 3). No caso de São Paulo, o fim foi expresso pela expulsão literal dos acadêmicos de seu espaço de convívio; no caso do SPI, pela tentativa de apagar o registro do trabalho iniciado pelo antropólogo mais conhecido, em vias de ser cassado pelo regime militar⁴.

4 Trata-se de Darcy Ribeiro. O único outro nome de que tenho conhecimento é o de Marina São Paulo Vasconcellos, também cassada com base no AI-5, em abril de 1969; Marcos M. Rubinger, professor em Minas, foi também preso e exilado na época. Isso não significa desconhecer que inúmeras “cassações brancas” foram feitas em vários centros de pesquisa e universidades do país. Sobre o ano de 1968, ver a reportagem de Zuenir Ventura (1988), *1968, o ano que não terminou*. O tema “fim de festa” para caracterizar o período já fora utilizado por Ivan Ângelo no romance *A festa*, no qual, curiosamente, um incêndio é também o centro do enredo. Sobre o ataque à Faculdade de Filosofia, ver os depoimentos recolhidos por M. C. Loschiavo dos Santos (org.), 1988, *Maria Antônia: uma rua na contramão*, e o chamado “livro branco da USP” — *Os acontecimentos da Rua Maria Antônia (2 e 3 de outubro de 1968)*. As consequências do incêndio do SPI, que eu saiba, nunca foram analisadas por antropólogos ou funcionários da Funai (Fundação Nacional do Índio) — criada para substituí-lo logo depois. Só frequentei a Rua Maria Antônia como repórter, para entrevistar líderes estudantis ou para cobrir a “guerra dos estudantes” — modo pelo qual o Dops (Departamento de Ordem Política e Social) determinou que o assunto fosse tratado na imprensa (ver

Antes de ganhar as estantes das livrarias, na década de 1970, as novas perspectivas teóricas e metodológicas que desde então passaram a reger o trabalho acadêmico se abrigariam nos programas de pós-graduação, oficializados nesse ano. O objetivo ostensivo de sua implantação era fazer a reforma universitária tão insistentemente reclamada pelos jovens do país durante o ano de 1968 — mas não exatamente nos termos em que a reclamavam. Os estudos sobre a reforma vinham sendo feitos havia mais tempo, desde o governo anterior, como recorda Charles Wagley, ao mencionar o contexto que propiciou sua implantação:

On March 31- April 1 of 1964 I was in Brazil as a member of an AID mission to study and help write a report on Brazilian universities. On the afternoon of March 31 we were isolated in our hotel rooms finishing our report. I heard noise in the streets and from my balcony overlooking the Avenida Atlântica, which borders Copacabana Beach in Rio de Janeiro, I saw tanks rolling slowly toward the historic fort at the end of the beach. Army transport trucks carrying soldiers sped by. People watched from their windows, some waving white clothes [...] Except for the tanks in the streets and the people with white clothes at the windows, it did not seem a highly charged or tense afternoon⁵.

Foi na esteira dessas propostas, aceito o parecer Sucupira de 1965, que as articulou, que se criaram ou recriaram os cursos de pós-graduação no país — no caso da antropologia, no Museu Nacional, na Universidade de São Paulo, na Unicamp e na Uni-

a capa da revista *Veja* daquela semana) —, mas, ainda que não a compreendesse inteiramente na época, não posso esquecer a expressão no rosto de Florestan Fernandes, dos últimos que encontrei no prédio em chamas, enquanto os bombeiros salvavam o que era possível dele.

5 “If I were a Brazilian today”, in *An introduction to Brazil*. Wagley (1971) fazia parte do Higher Education Team, um grupo de quatro especialistas contratados pela Usaid para analisar o ensino superior no Brasil. Sobre a reforma universitária, ver L. A. Cunha, 1988, *A universidade reformada*.

versidade de Brasília. É desses quatro programas e de sua produção que vou falar aqui⁶.

Os antropólogos gostam de pensar que são especialistas em casos anômalos⁷ e poderíamos dizer que três “anomalias” marcaram o contexto daquela produção nos primeiros anos de vida institucional dos programas — uma política, uma teórica e uma ideológica. A teórica será abordada mais adiante; trata-se da “anomalía Apinayé”, conforme a batizou David Maybury-Lewis. A política já foi teorizada por Roberto Schwarz e bem resumida por Paulo Eduardo Arantes ao lembrar suas consequências justamente no contexto de que se trata aqui:

Penso no principal desdobramento político da anomalia estudada por Roberto e mencionada páginas atrás, marca registrada do período em que se desenrolaram os últimos anos da Maria Antônia, a sempre lembrada hegemonia cultural da esquerda num momento em que se firmava a ditadura política da direita, apresentado mais ou menos nos seguintes termos: fruto tardio da era anterior de “Aufklärung popular”, a cultura de oposição veio amadurecer em plena ditadura, quando seu antigo chão social deixara de existir; frustrado o generoso movimento anterior de ida ao povo, a esquer-

6 Escolhi os quatro primeiros programas a serem criados por uma razão de economia de texto e também porque acredito que seu desenho tenha servido de modelo para os programas mais recentes. O que mudou nesses últimos 20 anos foi a estruturação do campo antropológico e, nesse sentido, a incorporação de novos programas, especialmente depois de 1975, apenas torna o quadro mais variado. Para uma visão global dos programas, ver os documentos preparados por Lygia Sigaud e Yonne Leite para a Anpocs (“Relatório Comissão Pós-Graduação 1988-1990”, Anpocs, 1991).

7 Num dos textos publicados em *Antropologia estrutural*, Lévi-Strauss faz uma observação a respeito da importância das anomalias para a compreensão de uma ordem: “Ainsi, les anomalies du périhélie de Mercure, ‘astructurales’ dans le système de Newton, et qui devaient servir de base à la découverte d’une meilleure structure, par la théorie de la relativité. L’ethnologie, science résiduelle par excellence, puisqu’elle a pour lot ce ‘résidu’ de sociétés dont les sciences humaines traditionnelles n’avaient pas daigné s’occuper (précisément parce qu’elles les considéraient ‘astructurales’), ne saurait, par vocation propre, utiliser d’autre méthode que celle des résidus” (1967, p. 357). Ver também M. Douglas, 1975.

da não teve remédio senão produzir para consumo próprio; ora, enquanto lamentava o enclausuramento que a reduzia à impotência, a inteligência foi estudando, ensinando, editando, filmando etc. e, sem perceber, contribuíra para a criação, no interior da pequena burguesia, de uma geração maciçamente anticapitalista; estava assim reunida a massa capaz de dar força material à cultura do contra, só que na forma da propaganda armada da Revolução” (Arantes, 1988).

Nem todos os jovens da década, entretanto, partiram para a guerrilha e muitos dos que ficaram, ficaram na Universidade. Formados dentro dessa perspectiva da “cultura do contra”, eles logo se depararam com o que estou chamando de anomalia ideológica, variante conjuntural da anomalia política, estrutural, e que poderia ser expressa na pergunta dos estudantes da época: Como tomar o partido dos oprimidos sem conhecê-los?⁸. É à lenta constituição desse conhecimento que os antropólogos (mas

8 Resenhando a produção antropológica dedicada à cultura popular, anos depois, o antropólogo holandês Geert Bank anotava as consequências dessa anomalia: “This comes quite dramatically to the fore in a number of testimonies and novels of the urban guerilla warfare of the end of the sixties and the beginning of the seventies: they fought for the people they did not know and did they know themselves? [...] This interest on the part of the social scientist is part of a broader intellectual movement, in which there is an urgent need ‘to listen to the people’, thereby hopefully unravelling the web of ideological premises that capitalist society had spun. This urgency is, of course, related to, at least in hindsight, rather naive notions of the sixties about what are now commonly called the popular classes.” (“Short comment on the intellectual background of and trends in anthropological research on Brazilian urban popular classes”, apresentado no Encontro Anual da Anpocs de 1987.) Segundo Daniel Pecaut, no rastro daquela hegemonia da esquerda veio também um desencanto com essas classes populares, no período entre 1964 e 1968: “Le ‘peuple’, au sens des ‘masses populaires’, est devenu lointain. Son absence de réaction collective face au coup, sa mise à l’écart ensuite par le régime autoritaire, refont surgir le sentiment de son étrangeté et, peut-être par voie de conséquence, celui des distances sociales. L’hégémonie de gauche’ c’est également l’épanouissement d’une sociabilité politique que ni n’a plus à s’embarrasser d’oripeaux populaires” (1986, p. 302). Ver Ruth Cardoso (1983) para uma avaliação da “rajada de ar fresco”, que representaram os estudos sobre os movimentos sociais urbanos na década seguinte, e Eunice Durham (1986) para uma discussão crítica dos excessos da “observação participante” na mesma década — excessos hoje abrigados sob a rubrica de “antropologia pós-moderna”.

não só eles) formados nos quadros dos novos programas de pós-graduação vão se dedicar nos anos seguintes.

A pergunta sobre como em chão político tão inóspito pôde florescer a planta da antropologia parece apontar para a relevância de uma discussão sobre o método de trabalho utilizado nessa disciplina, o que será objeto da última parte deste ensaio.

III

Os anos 1960 foram anos de grande produção para a sociologia brasileira, particularmente a feita em São Paulo; nos anos 1970 um lugar equivalente seria ocupado pela antropologia, particularmente a produzida no Rio de Janeiro e já no âmbito de um programa de pós-graduação. A geração *between* saía da cena acadêmica — muitos de seus integrantes compulsoriamente —, e seus alunos recomeçavam o ciclo, renovando-o⁹.

Por ordem de entrada em cena, essa renovação se iniciou com a criação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no Museu Nacional (1968), a remodelação da pós-graduação já existente na USP (1970), a criação de um programa de mestrado na Unicamp (1971) e mais um na Universidade de Brasília (1972). Apesar de a primeira Reunião Brasileira de Antropologia ter sido realizada em 1953, 15 anos antes da formalização dos programas de pós-graduação, seria ilusório considerar o conjunto dos antropólogos desses programas como uma “comunidade”: eles eram de início centros isolados, com comunicações esporádicas entre

9 “A geração à qual eu pertencço é a que eu e Antonio Candido chamávamos de geração *between* porque nós nos colocávamos como intermediários entre os franceses, os italianos, os alemães etc., que vieram aqui implantar a civilização através da universidade, e o jovem estudante.” (Florestan Fernandes, 1987).

si, cujo distanciamento era amenizado fosse pela proximidade entre a USP e a Unicamp, fosse pelo fato de o programa de Brasília ter sido recriado a partir da ida para lá de um grupo saído do Museu Nacional. A “comunidade” que a ABA representava na altura dos anos 1960 era constituída por uma rede de antropólogos que, apesar de estarem radicados nas instituições em que se fazia a pesquisa antropológica no país, ainda podiam ser definidos como “livre-atiradores”, já que sua autonomia individual era muito grande e havia um número relativamente pequeno de antropólogos nacionais — que também publicava pouco¹⁰. É essa participação individualizada que será aos poucos substituída por representantes dos programas que, com seus projetos de pesquisa integrados, explícita ou implicitamente, ao lado da ampliação da participação dos antropólogos no mercado editorial e da constituição de um léxico próprio à disciplina, criarão um novo modo de fazer antropologia no país. Esse foi também o período de formação da geração cujos integrantes têm hoje [em 1995] entre 40 e 50 anos e que foi constituindo uma nova rede social e ocupando os lugares dos velhos antropólogos, tanto como dos pesquisadores estrangeiros, cuja presença maciça entre nós era, até então, a regra.

Só no final da década de 1970 os novos antropólogos ampliariam suas relações acadêmicas, concomitantemente à preeminência alcançada por sua produção intelectual no campo das ciências sociais e a um renascimento de sua associação profissional, em cuja presidência os integrantes dos quatro programas aqui trata-

10 Entretanto, já na década de 1950 as publicações em etnologia e antropologia, mais os estudos de comunidades, de inspiração mista, representavam uma parcela importante das coleções de algumas editoras. Ver Heloisa Pontes, 1989. Ainda está para ser feito um trabalho equivalente rastreando a atuação dos antropólogos na organização de algumas séries editadas nas décadas de 1970 e 1980.

dos se sucederam de 1978 a 1992¹¹. Esse realinhamento dos antropólogos em torno dos programas de pós-graduação se torna mais perceptível se observarmos que, desde então, é de seus egressos que provém a maior parte da produção antropológica nacional, e que eles começam a se fazer também cada vez mais presentes no conselho científico da ABA — como se fariam também presentes, mais tarde, nos comitês acadêmicos das agências nacionais de financiamento e em outras associações, como a SBPC e a Anpocs¹². Trata-se, em suma, de uma redistribuição do território antropológico, de sua tribo e de sua linguagem. Essa redistribuição se torna mais inteligível se se acompanha, inicialmente, a trajetória da construção institucional dos programas.

A construção institucional

O Museu Nacional

Duas características distinguiram o programa do Museu Nacional no cenário institucional que se anunciava em 1968: o trabalho em equipe e a concentração das equipes de trabalho, nos primeiros anos, nas pesquisas de Etnologia e com camponeses. O programa do Museu Nacional, oficializado nesse ano de 1968, de fato nas-

11 Daí em diante, até hoje [2008], quatro presidentes vieram dos programas de Santa Catarina, dois do Rio Grande do Sul e da Bahia, exemplificando o que disse antes sobre a ampliação do quadro estrutural, ou sua renovação, que é o caso da Bahia.

12 Ainda que nos 15 anos de sua existência (1977-1992) a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs, fundada em 1977) tenha tido apenas um antropólogo na presidência (Otávio Velho), os prêmios atribuídos às melhores dissertações e teses a partir de 1985 concentram-se, no caso da antropologia, nos trabalhos feitos no âmbito dos programas aqui analisados. E, nos sete anos de existência do concurso, à exceção do ano de 1988, em todos os outros pelo menos um trabalho de antropologia levou a palma.

ceu antes, precisamente oito anos antes, quando Roberto Cardoso de Oliveira lá instalou um Curso de Especialização em Antropologia Social, com apoio do Instituto de Ciências Sociais, da Universidade do Brasil (Cardoso de Oliveira, 1962). Vários de seus alunos, recrutados em âmbito nacional, foram depois contratados pelo que seria, a partir de 1968, o PPGAS — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Apesar dessa origem variada, o primeiro traço comum entre os que de certo modo (re) criaram a antropologia no Rio de Janeiro era uma passagem por São Paulo — o que certamente lhes dava um ar de família no cenário carioca¹³.

Roberto Cardoso de Oliveira tinha sido aluno de Filosofia na Maria Antônia até 1953 e, formado, casado e com um filho, foi para o Rio a convite de Darcy Ribeiro para trabalhar com ele no Serviço de Proteção aos Índios; logo trabalharia também nos cursos de especialização em antropologia oferecidos no Museu do Índio (fundado em 1955) e no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Darcy, um estudante de Medicina mineiro, viera para São Paulo a convite de Donald Pierson e havia passado alguns anos estudando na Escola Livre de Sociologia e Política, com Herbert Baldus, e outros mais em pesquisa de campo (Ribeiro, 1948; 1950; 1951). David Maybury-Lewis viera da Inglaterra, também tinha estudado com Baldus na Escola de Sociologia e Política, onde defendera sua dissertação de mestrado e já passara

13 No ensaio que preparou para a comemoração dos 20 anos do PPGAS, Roberto Cardoso de Oliveira relembra: “Começaria dizendo que a ideia da criação do Programa foi se formando no processo de realização de um programa pessoal de vida intelectual, numa tentativa de transplantar para a cidade do Rio de Janeiro uma experiência acadêmica vivida no começo dos anos 50 na Universidade de São Paulo [...] Vejo hoje com muita nitidez que no fundo do meu espírito predominava um objetivo: o de formar antropólogos dotados de um padrão de trabalho intelectual análogo àquele que eu havia experimentado ao tempo de estudante na USP, quando o curso de Filosofia (no qual havia me graduado) era fortemente influenciado por professores da Mission Française e cujo padrão era o do *normalien*” (Cardoso de Oliveira, 1992).

uma temporada entre os índios do Brasil Central (Maybury-Lewis, 1990 [1965]; 1984 [1967]). Roberto era casado com Gilda Cardoso, irmã de Fernando Henrique, também ex-aluna da Maria Antônia; Darcy, com Berta Glazer, refugiada romena, e Maybury-Lewis era casado com uma dinamarquesa, Pia. Berta e Pia iriam adquirir experiência de campo acompanhando os maridos em suas viagens de pesquisa, num padrão tradicional nos anos 1950 e 1960, mas só Berta continuaria na profissão ao voltar do exílio no exterior, em 1975¹⁴.



Fotos 7 e 8 – Museu do Índio, na data de sua inauguração, 1955, e nos anos 1990. A primeira é uma foto institucional, a segunda é de Luciana Pontes.

14 Sobre essas e outras “parcerias etnográficas”, ver Corrêa (2003).



Foto 8

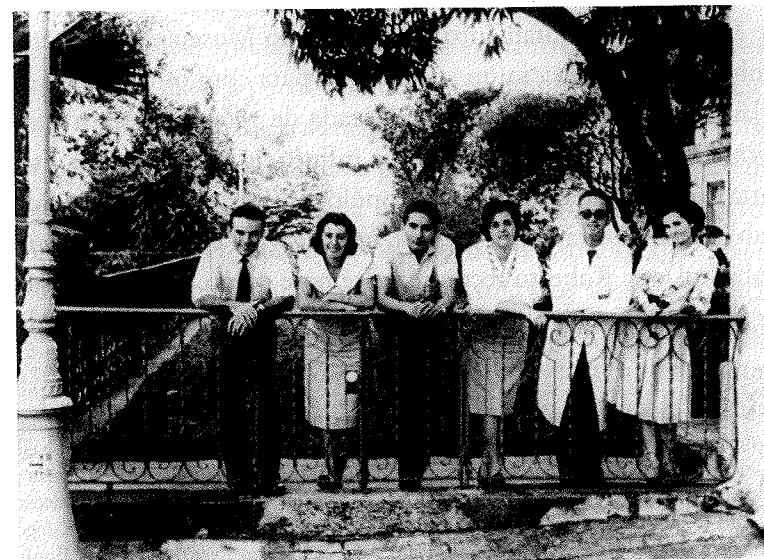
Em 1958, Darcy e Roberto, além de Eduardo Galvão, deixam o Museu do Índio em meio a uma das crônicas crises que assolavam o SPI; Eduardo Galvão volta ao Museu Paraense Emilio Goeldi, de onde sairia por um breve período para lecionar na recém-criada Universidade de Brasília, e Darcy Ribeiro inicia sua parceria com Anísio Teixeira no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, que o levaria pouco depois para Brasília. Roberto, convidado pelo professor Castro Faria, vai para o Museu Nacional, onde retoma suas pesquisas etnológicas e, em 1960, 1961 e 1962, reinicia os cursos de especialização em antropologia. Em 1962, ele e David Maybury-Lewis passam a trabalhar juntos num projeto elaborado e dirigido por Roberto, financiado pela Unesco e realizado no Centro Latino Americano de Ciências Sociais (ver

“Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”, *América Latina V* (3), 1962)¹⁵. Participavam das equipes de pesquisa seus ex-alunos dos cursos de especialização, agora colegas no Museu, Roque Laraia, Julio Cezar Melatti e Roberto DaMatta¹⁶. No ano seguinte, David Maybury-Lewis coordenava o Harvard Central Brazil Research Project, do qual Roberto era assessor, e de onde viria uma intensa renovação nos estudos indígenas brasileiros (ver Maybury-Lewis, 1979)¹⁷. Numa reunião da equipe desse projeto, em Harvard em 1966, Roberto e David montaram um novo projeto, dessa vez destinado ao estudo comparado das populações das regiões Nordeste e Centro-Oeste. Obtido o apoio da Fundação Ford em 1968, concretizado, nos anos iniciais, pela concessão de bolsas de pesquisa para a formação de seus primeiros alunos, de complementação salarial para os professores, de verba

15 Ao mencionar alguns fatos ligados à história do Programa, no depoimento citado, Roberto Cardoso de Oliveira mostra que as relações com o Centro continuaram mais adiante: entre 1970 e 1973, devido a uma incompatibilidade entre o Programa e a administração do Museu Nacional, o PPGAS asilou-se no Centro. “O retorno do PPGAS ao Museu Nacional — do qual, aliás, não havia se desligado institucionalmente — deu-se não mais na minha gestão, mas na de Roberto DaMatta.” Ver também o depoimento de Roberto em SBPC, *Cientistas do Brasil*. Depoimentos (1998).

16 Roberto estava encarregado da pesquisa “Urbanização e tribalismo”, com os Terena (publicada em livro em 1968), e seus auxiliares de pesquisa, e depois colegas, eram mencionados em relação às outras áreas — da região pastoril do médio Tocantins, com os Kraho e Xerente, passando pela região extrativista da castanha, com os Asurini e Gavião, até a região extrativista da borracha, no alto Solimões, com os Tikuna —, e mais tarde publicaram monografias específicas sobre cada uma delas. Roberto publicou *O índio e o mundo dos brancos*, em 1964; J. C. Melatti publicou *Índios e criadores em 1967*, mesmo ano em que saiu também *Índios e castanheiros*, de Roque Laraia e Roberto DaMatta. Outros estudantes dos primeiros anos do curso de especialização no Museu escreveram suas teses no mesmo contexto: Edison Diniz, Silvio Coelho dos Santos, Cecília Helm e Marcos M. Rubinger. Ver também Maybury-Lewis, 1984 e 1979 (1967) e DaMatta, 1976.

17 As pesquisas feitas no âmbito desse projeto só seriam publicadas em 1979 e dela participaram Joan Bamberger e Terence Turner (Kaiapó), Roberto DaMatta (Apinayé), Julio Cezar Melatti (Krahó), Jean Carter Lave (Krikati), Dolores Newton e Christopher Crocker (Bororo) e Cecil Cook (Nambikwara) — todos, com exceção de Newton e Cook, representados no livro editado por Maybury-Lewis.



Fotos 9 e 10 – Roberto Cardoso de Oliveira num seminário do Museu Nacional; no jardim, alguns dos primeiros alunos da turma de pós-graduação: Roberto DaMatta e Alcida Rita Ramos à esquerda, Andréia Loyola e Roque Laraia à direita. Cortesia de Roberto Cardoso de Oliveira.

de pesquisa e para a biblioteca, o projeto (Estudo Comparado do Desenvolvimento Regional) marcou o início do Programa¹⁸. A Divisão de Antropologia do Museu Nacional, que só em 1971, por efeito de uma norma legal, passaria a Departamento, abrigava a partir daí o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social — não sem conflitos, já que a Divisão reunia antropólogos, arqueólogos e linguistas. Com o tempo, o Programa se consolidou em torno da proposta inicial dos antropólogos, e os outros integrantes da Divisão se agruparam, respectivamente, em torno de suas disciplinas — também, no período, vivendo um momento de redefinição teórica e institucional.

A dupla Cardoso de Oliveira–Maybury-Lewis, além de um empreendimento conjunto de cerca de dez anos, que redundou na consolidação do programa de pós-graduação do Museu, tanto através das pesquisas coordenadas por ambos quanto pelo apoio de David no doutoramento de mestres do Museu em Harvard, tinha também em comum sua atenção para com os trabalhos de Claude Lévi-Strauss — que, na década de 1960, começava a retornar ao Brasil, primeiro pela sua influência sobre a crítica literária e, em seguida, sobre os antropólogos. Em 1962, tinham sido publicados na França *O pensamento selvagem* e *Totemismo hoje*, trabalhos que Roberto reconhece até hoje como uma inspiração de suas pesquisas¹⁹. Ele experimentaria uma aplicação do método

18 No depoimento já citado, Roberto lembra os cinco professores do Museu no momento da instalação do Programa: Castro Faria, DaMatta, Melatti, Roque Laraia e ele mesmo. DaMatta estava fazendo seu doutorado nos Estados Unidos, e Melatti fazia a pesquisa de campo para sua titulação. Com os recursos do convênio com a Fundação Ford foram, então, contratados os sociólogos Roger Walker e Neuma Aguiar e, logo depois, Francisca Vieira (Keller). Richard Adams, Shelton Davis, Guillermo Bonfil Batalha e Anthony Leeds, entre outros, também passaram pelo Programa, na época, como visitantes.

19 “São dois trabalhos de Lévi-Strauss que foram publicados em 1962 e eu avidamente recebi, li, e aquilo foi muito importante para mim, porque foi quando eu comecei a ver que era possível trabalhar de uma maneira sistemática, no interior da antropologia,

de análise de Lévi-Strauss a um caso brasileiro (1964b) e faria também a apresentação dele às edições nacionais de *Antropologia estrutural* (1967) e *Antropologia estrutural II* (1976a). Quanto a Maybury-Lewis, ele tinha defendido sua tese sob a orientação de Rodney Needham, e seu questionamento sobre as propostas do etnólogo francês a respeito das sociedades tribais brasileiras seria o ponto de partida tanto das pesquisas do Projeto Brasil Central como de importantes contribuições à etnologia brasileira feitas pelos primeiros estudantes da nova geração de antropólogos do Museu Nacional. Mas foi um aluno de ambos, Roberto DaMatta, quem explorou mais a fundo a vertente estruturalista na antropologia brasileira e, de certo modo, ao explicitá-la, como veremos adiante, completou a transição, iniciada por Roberto e David, de um período de hegemonia do culturalismo para o atual, em que convivem orientações teóricas das mais diversas origens.

O impulso inicial às pesquisas em antropologia no Museu tinha sido dado a partir de uma ênfase muito grande às sociedades indígenas: parece curioso, portanto, que a primeira dissertação de mestrado orientada por Roberto Cardoso de Oliveira, a ser defendida no Programa por Otávio Velho, em 1972, tivesse como título “Frentes de expansão e estrutura agrária” (Velho, 1981), sugerindo uma mudança na rota dos interesses iniciais, análoga à mudança de endereço da instituição. No prefácio à sua tese de doutorado, Otávio explica a relação entre ambas as linhas de pesquisa:

com questões de linguagem, questões de ideologia, de representações” (Roberto Cardoso de Oliveira, depoimento ao PHAB, 1985). Já em 1967, num artigo reeditado em Cardoso de Oliveira, 1983, livro onde estão também os exercícios feitos por ele de utilização do estruturalismo, Roberto lista uma série de trabalhos produzidos no Museu Nacional sob a inspiração do trabalho de Lévi-Strauss. Sobre Lévi-Strauss no Brasil, ver Fernanda Massi Peixoto, 1991.

Em 1966, um ano depois de ter me formado na PUC do Rio de Janeiro, associei-me à Divisão (hoje Departamento) de Antropologia do Museu Nacional da Universidade do Rio de Janeiro. O professor Roberto Cardoso de Oliveira, então chefe da Divisão, era o coordenador de um projeto de pesquisa sobre o contato entre índios e nacionais. Como parte desse projeto e com uma bolsa do Conselho Nacional de Pesquisas, comecei a trabalhar com as frentes de expansão em Marabá, na Amazônia Oriental (“Modes of capitalist development, peasantry and the moving frontier”, Manchester, 1976. Edição brasileira, Velho, 1979).

Planejada no âmbito das pesquisas sobre sociedades indígenas já mencionadas, esta começa a focalizar o outro polo do “contato”, o nacional qualificado — o camponês²⁰. Os estudos sobre camponeses continuariam a se desenvolver no Museu com a contratação de Moacir Palmeira e de Lygia Sigaud: juntos, os três orientaram cerca de 30 trabalhos de pesquisa (entre 1973 e 1991), que redundaram em teses ou dissertações defendidas no Programa, muitas delas publicadas²¹.

20 No primeiro relatório do projeto, de 1967, Otávio explicitava: “Trata-se, portanto, de conhecer uma *frente de expansão regional* — definida, operacionalmente, como sendo constituída daqueles segmentos da sociedade brasileira que avançam, no decorrer de uma atividade de exploração econômica, em áreas antes só ocupadas por silvícolas. Uma tal concepção de frente pode não guardar um sentido para as populações que são objeto de estudo, pois, enquanto o contato interétnico é sem dúvida o efeito mais importante de uma frente de expansão do ponto de vista das populações indígenas, pode não sê-lo, necessariamente, para a maioria dos indivíduos que constituem a população brasileira regional. Todavia, no que diz respeito à maneira pela qual o antropólogo, partindo do estudo de populações tribais, chegou a se interessar pelo seu exame, serve para uma delimitação temporária do campo de investigação” (Velho, 1982, p. 30). Antes de seu estágio no Museu, Otávio tinha sido assistente de Manuel Diégues Júnior, na PUC do Rio, e colaboraria com M. Palmeira (e Antônio Bertelli) num outro empreendimento importante para o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil — a organização de coletâneas de textos traduzidos, na série Textos Básicos de Ciências Sociais, da editora Zahar, que Otávio dirigia.

21 Roberto Cardoso de Oliveira conheceu Moacir Palmeira em Paris, em 1967, e o convidou para fazer parte do corpo docente do Programa. Moacir, que tinha sido colega de Otávio Velho na PUC — com quem fizera uma pesquisa em Alagoas quando ambos

Seguindo o exemplo estabelecido por Roberto e David, os jovens doutores implantaram sua área primeiro participando de um projeto em andamento — o mencionado “Estudo comparativo do desenvolvimento regional”, coordenado por ambos; em seguida, criando um projeto no qual essas pesquisas foram sendo realizadas. A lenta transição daquele projeto para o novo é legível nos textos do período: tanto Moacir Palmeira (1977) quanto Lygia Sigaud anunciam artigos seus “a sair” num livro que estaria sendo preparado por Roberto e David com o título *Continuidade e mudança no Brasil rural* e que nunca chegou a ser editado, o que não impediu que as pesquisas fossem sendo divulgadas (ver Leite Lopes, 1976; Francisca I. V. Keller, 1977; Sigaud, 1979, entre outros). O projeto se concretizaria em 1975, sob o título de “Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste”, e sua apresentação, pelo coordenador Moacir Palmeira, lista uma série de 11 situações que deveriam ser analisadas pelos pesquisadores²². A primeira publicação resultante do projeto, entretanto, o apresenta como mais antigo:

eram estudantes —, defendeu sua tese na Universidade de Paris em 1971. Ver “Lati-fundium et capitalisme au Brésil: lecture critique d'un debat”. Tratava-se de ler, de uma perspectiva inspirada por Louis Althusser, um debate que tinha tido ampla repercussão acadêmica e política na época e que é colocado em forma de pergunta já nas primeiras páginas da tese — “Pode-se falar de ‘feudalismo’ na história do Brasil?”. Lygia Sigaud fora aluna da primeira turma do Programa e lá defendera sua dissertação de mestrado, em 1971, sob a orientação de Maybury-Lewis.

22 Os pesquisadores do projeto eram: Afrânio Garcia, Alfredo Wagner de Almeida, José Sergio Leite Lopes, Luiz Antonio Machado da Silva, Lygia Sigaud, Maria Rosilene Barbosa Alvim, Marie-France Garcia, Moacir Palmeira e Otávio Velho. As situações analisadas foram: a *plantation*; as cidades da zona da mata: os trabalhadores da rua; camponeses marginais à *plantation*; redes de comercialização — barracões e feiras; parte industrial da *plantation*; camponeses do agreste e do sertão; cidades do agreste e do sertão; indústria rural; grande cidade regional e extrarregional; frentes de expansão e cidades das frentes de expansão (Palmeira, 1977).

De fato, ele é consubstancial a um trabalho de equipe ininterrupto que, pelo menos desde 1970, se vem desenvolvendo junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia do Museu Nacional (UFRJ), ao lado das atividades docentes daquele programa e de outras atividades de pesquisa. Concentrada inicialmente numa área geográfica (o Nordeste brasileiro, em especial a área litorânea de Pernambuco e as áreas mais próximas do chamado Agreste) e voltada para a problemática específica da *plantation* e dos grupos sociais que em torno dela se articulam, preocupada com problemas que iam dos mecanismos tradicionais de imobilização de mão de obra às estruturas de uma economia camponesa de implantação recente, passando pelas concepções diversas de “trabalho” de diferentes grupos sociais, pelos novos mecanismos de resolução de conflitos, pelas formas e mecanismos de diferenciação social entre operários agroindustriais e trabalhadores rurais, pela competição entre diferentes formas de distribuição e pelas estratégias de utilização do trabalho sazonal de pequenos agricultores, aquela equipe estendeu suas preocupações a outras áreas do país, fazendo algumas experiências de pesquisa em estados tão diferentes quanto o Maranhão, o Ceará, o Pará, o Estado do Rio de Janeiro, Mato Grosso e Minas Gerais.

Quanto à metodologia seguida, ao invés de testar hipóteses consagradas no estudo daqueles problemas ou do que alguns costumavam ver como o seu “lado social”, ou mesmo hipóteses novas, mas descarnadas, o Projeto optou, sistematizando dados de pesquisas já realizadas pela equipe, pelo estudo de “situações-tipo de uso do trabalho humano no Nordeste e de suas modificações prováveis”. Nessa linha, eram questionadas noções correntes como subemprego e migração e proposições tidas como naturais a respeito do funcionamento de entidades como o mercado de trabalho, em proveito de pistas que eram abertas pelas próprias categorias através das quais os agentes sociais envolvidos em cada situação pensavam em suas próprias práticas (Leite Lopes e Machado da Silva, 1979).

Ao fazer um balanço de sua trajetória na área num período de 15 anos (1966-1981), Otávio Velho descreve o empreendimento como uma “batalha”.

Esse processo pode ser analisado sob vários ângulos. O que aqui mais interessa é fixá-lo a partir do estilo intelectual que cristaliza. Este pode ser definido como sendo, basicamente, “ascético” e produtivista quanto aos valores que estabelece. Privilegiam-se, assim: a) A pesquisa; b) Objetos de pesquisa bem delimitados; c) A fuga a discussões teóricas, filosóficas etc., tomadas como pressuposto da pesquisa e não justificadas a partir dela; d) As fontes primárias e sua análise minuciosa; e) A definição precisa de categorias e conceitos; f) Os projetos coletivos que organizam e dão sentido a pesquisas individuais e seus desdobramentos no sentido sempre da busca de continuidade etc. [...] Na situação anterior estabelecia-se uma certa convivência aristocrática pela qual em um círculo limitado coexistiam tendências variadas, embora inter cruzando de formas surpreendentes e arbitrarias do ponto de vista de quem, hoje, olha para trás. O ascetismo vai realizar a crítica dessas concubinagens. Separação dos corpos. Rigor. Fim dos ecletismos (Velho, 1982, pp. 14-5).

O “fim dos ecletismos” significava também, como no caso dos estudos sobre sociedades indígenas (ver adiante), a criação de uma nova linguagem que passaria a ser hegemônica²³. Num debate no Teatro Casa Grande em 1978, Otávio explicita os dois polos sobre a questão agrária em que as pesquisas do Museu se inseriam, utilizando como parâmetros os livros de Alberto Passos Guimarães (*Quatro séculos de latifúndio*) e de Maria Conceição d’Incao (*O boia-fria*):

23 O próprio Otávio, parte do processo que analisa, criticaria essa hegemonia em várias oportunidades: “Como já disse, tratava-se de uma batalha, época heróica de afirmação do ascetismo e da pesquisa. Aos poucos, no entanto, como fora referido, essa batalha é, no fundamental, ganha. No sentido de que o padrão ascético torna-se hegemônico, passa a ser o referencial legítimo e legitimador na avaliação da atividade científica. Assim, aos poucos também aquilo que era valor na batalha torna-se valor em si, ganhando significados novos não reconhecidos. Em outras palavras, torna-se a justificação ideológica de uma nova forma de dominação intelectual e acadêmica, mais sutil porque mais racional, aparentemente menos personalista, mais eficiente e mais internalizada por todos os protagonistas do que as formas de dominação anteriores” (1982: 14). Ver também Velho, 1980 e 1983.

A obra de Alberto Passos tem como seu Davi, a enfrentar o Golias do latifúndio durante quatro séculos inteiros, como indica o título, numa certa a-historicidade que lembra os mitos tão do gosto dos antropólogos, a figura do camponês. Quanto a Conceição d'Incao, o próprio título do seu trabalho anuncia a presença aguardada, e agora finalmente concretizada, do proletário rural, presença essa agora socialmente confirmada pela chancela legitimadora do trabalho de campo (1982, p. 101).

Num artigo anterior (“O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro”), Otávio já havia chamado a

atenção para a possibilidade de encarar a questão, não em termos de uma oposição pura e simples entre camponeses e proletários, mas como um *continuum* com dois casos-limites entre os quais teriam de ser colocadas todas as situações em que parceiros, meeiros, arrendadores etc. podem ser encontrados em nosso interior em graus diversos de autonomia de trabalho. Dada a variedade dessas ocorrências, parece mais justo situá-las como pontos em um *continuum*. Mesmo porque boa parte delas parece definir-se por uma tensão que não se resolve de imediato, e que sofre uma série de vicissitudes. Até a integração no sistema nacional, como já indicou Celso Furtado, vai depender da conjuntura econômica, ou seja, de elementos exteriores ao modelo, fazendo com que o indivíduo ora esteja mais próximo de uma economia de mercado, ora recue para uma economia de subsistência, o que traria modificações na configuração geral do sistema e consequentemente em sua posição em face do *continuum* camponês-proletário. Só assim se poderiam enquadrar e explicar teoricamente casos que a prática levou a designar por expressões formalmente contraditórias, tais como “camponês sem terra” ou “proletário com consciência camponesa” (1982, pp. 45-6).

Ora, essa é a possibilidade que seria explorada minuciosamente nas pesquisas desenvolvidas no Museu: todas as noções utilizadas para descrever a vida rural no ensaísmo até então pre-

dominante seriam discutidas levando em conta uma nova bibliografia que as colocava num quadro comparativo e as analisava em todos os seus aspectos²⁴. “Rigor.” Meeiros, parceiros, pequenos produtores, sitiantes, o trabalho familiar, seriam categorias ou situações esmiuçadas nos trabalhos produzidos no âmbito da pós-graduação de um modo tão completo que, discordâncias teóricas à parte, permitem dizer que a área de estudos sobre “camponeses” realizou um trabalho análogo ao feito em relação às sociedades indígenas — criou um novo léxico, desde então parte de nossa bagagem intelectual²⁵.

Enfatizei esses dois projetos do Museu porque foi através deles que, nos primeiros anos, a instituição se organizou e se tornou conhecida; ainda que nem “índios” nem “camponeses” sejam exatamente as palavras que seriam escolhidas pelos autores para definir os problemas que estavam atacando naqueles anos, essas eram as rubricas pelas quais o projeto mais geral, institucional, era definido, suas áreas *fortes*. No decorrer do processo de constituição institucional, novas áreas de pesquisa passariam a representar a *marca* da instituição: penso, por exemplo, nas análises de

24 Se Moacir Palmeira citava o artigo de Otávio de 1969 em sua tese, Otávio assim se referia ao seu aprendizado: “No Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ (Museu Nacional) esses trabalhos passaram a ter maior influência a partir de 1971, mas com raízes significativas em trabalhos e cursos anteriores ministrados por Roberto Cardoso de Oliveira e Moacir Palmeira. Teve-se a sensibilidade de perceber o potencial dessa literatura como referencial para o trabalho antropológico e na abertura de um espaço teórico para considerar o campesinato como objeto” (1982, p. 84). Velho referia-se aos trabalhos de Jerzy Tepicht, Chayanov, Galeski e Shanin.

25 O debate interno à área escapa aos objetivos deste trabalho, mas pode ser acompanhado em parte através da leitura da resenha de Velho (1979) por Moacir Palmeira no *Anuário Antropológico*/76, da resposta deste no *Anuário Antropológico*/77 e de sua crítica algo críptica em Velho, 1980. Ver também a aguda leitura que Mireya Suárez faz de Velho (1982) no *Anuário Antropológico*/82. Um balanço geral dos temas e controvérsias ligados a essas pesquisas pode ser visto em A. Y. Paulino, C. Ascuitti e T. Sales, coordenadoras, “Revisão crítica da produção sociológica voltada para a agricultura”, Asesap/ Cebrap, São Paulo, 1983.

Roberto DaMatta sobre a sociedade nacional, nos projetos coordenados por Gilberto Velho, sobre questões urbanas ou, mais recentemente, nas pesquisas etnológicas que Eduardo Viveiros de Castro vem orientando. Elas, e outras, já se inscrevem, entretanto, num processo de diferenciação que só se tornou possível uma vez criada uma moldura comum, um âmbito, um terreno próprio e reconhecido que referimos ao dizer antropologia.

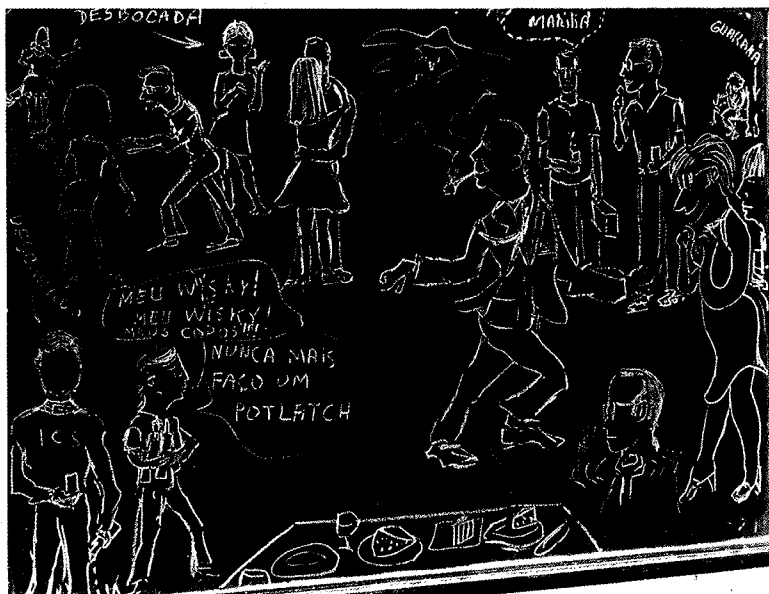


Foto 11 – Desenho de Andréia Loyola: festa na casa de Roberto Cardoso de Oliveira. Pode-se reconhecer Luiz de Castro Faria, Roberto DaMatta, Roque Laraia e Otávio Velho. Cortesia da autora.

A experiência do Museu, além de sua concentração em projetos de pesquisa em duas áreas bem definidas nos primeiros anos, seria também singular por ser esse o único Programa em que os docentes se dedicam exclusivamente à formação de mestres ou doutores e, eles próprios, à pesquisa. Os outros programas, ou foram criados concomitantemente à criação de uma graduação,

ou já contavam com ela de saída. Isso diferenciara as trajetórias institucionais apresentadas a seguir daquela até aqui exposta.

QUADRO 1
MUSEU NACIONAL — COMPOSIÇÃO DO CORPO DOCENTE

Nome	Período	Título	Ano	Origem	Orientador
Eduardo Galvão	1942-1950	Ph.D.	1953	Columbia	C. Wagley
L. Castro Faria	1944-1974	Prof. Emér.	1984	UFRJ	
R. Cardoso Oliveira	1958-1972	Dr.	1966	USP	F. Fernandes
R. DaMatta	1959-1989	Ph.D.	1971	Harvard	M. Lewis
Y. Leite	1960	Ph.D.	1974	Texas	R. Harms
Roque Laraia	1960-1969	Dr.	1972	USP	L. Pereira
J. C. Melatti	1960-1969	Dr.	1970	USP	J. B. B. Pereira
F. I. V. Keller	1968-1981	Dr.	1967	USP	F. Fernandes
D. Maybury-Lewis	1968-1972	Ph.D.	1960	Oxford	R. Needham
Moacir Palmeira	1969	Dr.	1971	U. Paris	F. Bourricaud
Lygia Sigaud	1971	Dr.	1977	USP	R. Cardoso
Otávio Velho	1972	Ph.D.	1973	Manchester	P. Worsley
Gilberto Velho	1972	Dr.	1975	USP	R. Cardoso
Giralda Seyferth	1974	Dr.	1976	USP	R. Cardoso
Anthony Seeger	1975-1982	Ph.D.	1974	Chicago	T. Turner
L. F. D. Duarte	1978	Dr.	1985	MN	G. Velho
J. S. L. Lopes	1978	Dr.	1986	MN	L. Sigaud
Afrânio Garcia	1978	Dr.	1983	MN	M. Palmeira
E. Viveiros de Castro	1978	Dr.	1984	MN	A. Seeger
J. P. Oliveira Filho	1978	Dr.	1986	MN	O. Velho
R. C. Fernandes	1981-1992	Ph.D.	1976	Columbia	L. Krieger
Peter Fry	1983-1985	Ph.D.	1970	U. Londres	M. Douglas

A Universidade de Brasília

Em 1972, Roberto Cardoso de Oliveira foi convidado a criar um programa de pós-graduação na Universidade de Brasília, onde permaneceu até 1985. No Rio, ficava em seu lugar, no Museu, Roberto DaMatta, com a espinhosa tarefa de retornar à instituição de origem, obter financiamento para a continuidade das pesquisas em andamento e contratar novos professores para prosseguir na formação da quarta turma de estudantes admitidos no mestrado. DaMatta até hoje se queixa do que parecia um enorme fardo para um jovem doutor de 36 anos, mas, de algum modo, e com o auxílio de seus colegas, levou o projeto adiante.

O Departamento de Antropologia da UnB, que já tinha sido chefiado por Eduardo Galvão em seus primeiros anos de existência e antes da crise provocada pelo golpe de 1964, contava então com dois docentes, que tinham sido alunos e colegas de Roberto, Roque Laraia e Julio Cezar Melatti, e que para lá tinham ido em meados de 1969. Roberto contratou mais alguns docentes (ver quadro 2), alguns seus ex-alunos, como Alcida Ramos e Klaas Woortmann, e reiniciou um trabalho de construção institucional. À diferença do Museu Nacional, em Brasília havia cursos de graduação a serem oferecidos, além dos cursos programados para a pós-graduação, o que queria dizer que projetos que exigissem um grande investimento de tempo, ou de campo, dos docentes estavam fora de questão²⁶. Lá, entretanto, não se tratava de formar docentes ou pesquisadores: praticamente todos os que foram contratados para o Programa já chegaram com seu doutorado defendido — em geral em instituições do exterior. Em ter-

26 Ver Ramos, A. R., 1990, para uma descrição das condições de trabalho de pesquisadores que são também docentes, de resto, muito semelhante à situação em outras universidades.

mos institucionais, o Programa foi, assim, um passo à frente na experiência da pós-graduação no Brasil. O que constituiu a sua *marca* foi a criação, em 1976, do *Anuário Antropológico*, uma publicação que, embora se afirmasse “sem vinculação institucional”, desde então vem, servindo de veículo privilegiado para os debates, pesquisas em andamento e crítica levados a efeito no programa da UnB — mas também servindo de caixa de ressonância para muitos dos debates da comunidade antropológica. Que essa amplificação da voz antropológica era necessária no planalto é exemplo um outro veículo de comunicação extremamente apreciado pelos colegas de todo o país, os cadernos da *Série Antropologia*, criados um pouco antes, em 1973, e cujo primeiro artigo era de autoria de Roberto Cardoso de Oliveira, “Povos indígenas e mudança sociocultural na Amazônia”. Como o primeiro artigo de Roberto, os outros são, em geral, capítulos de teses ou trechos de pesquisas em andamento que depois se incorporam a livros. E que a intenção do *Anuário* era ser uma publicação nacional, disso é testemunha a composição do conselho editorial do primeiro número: dos 14 integrantes, nenhum era da UnB, e todos representavam programas já constituídos ou em vias de constituição²⁷.

O *Anuário* mostra também a estreita relação mantida inicialmente pelos dois programas, o do Museu Nacional e o de Brasília. Como diz Alcida Ramos, em sua avaliação da revista: “A

27 Eis a lista do primeiro conselho editorial do *Anuário*: Antônio Augusto Arantes Neto, Unicamp; Carmen Junqueira, PUC/SP; Cecília Maria Vieira Helm, UFPR; Eduardo Portela, Ed. TB; Eunice Durham, USP; George Zarur, CNRC/DF; Geraldo M. Ferreira Gomes, UFC; Luiz de Castro Faria, MN; Lux Vidal, USP; Raymundo Maués, UFPA; Roberto Motta, UFPE; Ruth Cardoso, USP; Sílvio Coelho dos Santos, UFSC e Thales de Azevedo, UFBA. Dez anos depois, no volume correspondente a 1976, os nomes permanecem os mesmos, com a adição de Gilberto Velho, MN; Mariza Corrêa, Unicamp e Roberto DaMatta, MN. No *Anuário* de 1986, no entanto, lê-se que ele está “vinculado ao Núcleo de Pesquisas Etnológicas Comparadas (Nupec) da Universidade de Brasília”. Para uma apreciação do conteúdo do que foi publicado pelo *Anuário* em seus dez primeiros volumes, ver Ramos, A.R., 1991.

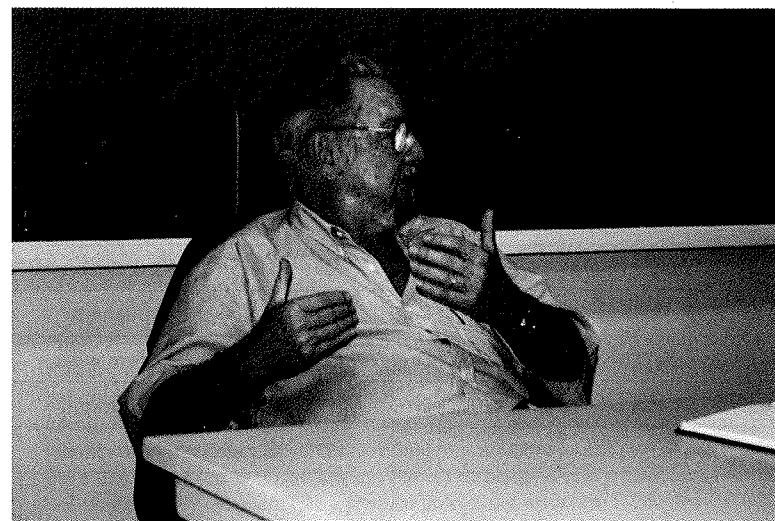
concentração de trabalhos provenientes da Universidade de Brasília e do Museu Nacional reflete as circunstâncias de origem do *Anuário* referidas acima: o fato de as duas instituições terem seus programas de pós-graduação fortemente associados, graças ao papel que Roberto Cardoso de Oliveira desempenhou em ambas e ao fato de que vários antropólogos da UnB estudaram e trabalharam anteriormente no Museu” (Ramos, 1991 [1988]). Foi, assim, no contexto do novo programa, que vários dos trabalhos iniciados no âmbito do Museu Nacional, particularmente as pesquisas com sociedades indígenas, se completaram (ver, por exemplo, Melatti, 1972; Ramos, 1980 e Laraia, 1984) ou se multiplicaram: através das dissertações nele defendidas²⁸. Em seu levantamento das pesquisas etnológicas feitas no Brasil, Roque Laraia lembra que, além do projeto *Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil*, Roberto Cardoso de Oliveira coordenara um outro projeto (“Estudo comparativo da organização social dos índios do Brasil”), frequentemente esquecido, e observa:

A razão desse obscurecimento é muito simples: os seus participantes partiram para o campo com o objetivo de procurar reconstituir a organização social das sociedades a serem estudadas [...] Mas, ao invés disto, foram forçados pelas circunstâncias a transformar os seus trabalhos em atos de denúncias.

O problema persistiu na década seguinte:

Os anos 70 conciliam, paradoxalmente, o desenvolvimento da Etnologia indígena com o ápice da repressão política [...] É nesse período que viceja, entre nós, o que foi chamado “a Antropologia da ação”, denominação esta proposta por Sol Tax e que implica em um maior comprometimento do antropólogo com a comunidade estudada.

28 Ver, por exemplo, Edir P. de Barros, “Kura Bakairi/Kura Karaiwa: dois mundos em confronto” (1977); Terri Vale de Aquino, “Kaxinawá: de seringueiro caboclo a peão acreano” (1977) e João Pacheco de Oliveira Filho, “As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna” (1977).



Fotos 12 e 13 – Roberto Cardoso de Oliveira circulando pelos programas de pós-graduação no país: aqui, com os amigos Otávio Velho, David Maybury-Lewis e Luiz de Castro Faria, em Brasília. Mais tarde, num seminário na Unicamp. Cortesia de Roberto Cardoso de Oliveira.

Para a efetivação dessa política, muitos antropólogos deixaram de lado as suas atividades eminentemente acadêmicas e aceitaram até mesmo o difícil desafio de trabalhar na Fundação Nacional do Índio.

Entre esses, vários antropólogos de Brasília, logo desautorizados. Todos esses projetos foram desativados. Contra os pesquisadores estrangeiros, a Funai usou o dispositivo do Conselho de Segurança Nacional que proíbe o trabalho dos mesmos em áreas de fronteiras. Contra os demais, utilizou-se até mesmo de acusações levianas que resultaram no afastamento dos antropólogos das áreas indígenas (Laraia, 1987).

A volta dos antropólogos e etnólogos às atividades acadêmicas não implicou, entretanto, o abandono da luta em prol dos grupos indígenas, como veremos adiante²⁹.

QUADRO 2
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA — COMPOSIÇÃO DO CORPO DOÇENTE

Nome	Período	Título	Ano	Origem	Orientador
Eduardo Galvão	1963-1964	Ph.D.	1953	Columbia	C. Wagley
Júlio César Melatti	1969	Dr.	1970	USP	E. Schaden / J. B. B. Pereira
Roque Laraia	1969-1992	Dr.	1972	USP	F. Fernandes / L. Pereira
Eurípides Cunha Dias	1970	Dr.	1991	USP	J. G. Gnaccarini
Mireya Suárez	1970	Ph.D.	1979	Cornell	M. Barnett
R. Cardoso de Oliveira	1972-1985	Dr.	1966	USP	F. Fernandes
Kenneth I. Taylor	1972-1977	Ph.D.	1972	Wisconsin	A. Strickton
Alcida Rita Ramos	1972	Ph.D.	1972	Wisconsin	A. Strickton

→

29 Laraia cita, nesse contexto, o projeto de Roberto Cardoso de Oliveira, "Índios citadinos: identidade e etnicidade em Manaus", algumas dissertações de mestrado defendidas na UnB e outros trabalhos de pesquisa. Ver também J. C. Melatti (1984) para mais detalhes sobre as pesquisas etnológicas da UnB.

Klaas Woortmann	1973	Ph.D.	1975	Harvard	D. Maybury-Lewis
Lia Z. Machado	1977	Dr.	1980	USP	G. Cohn
Peter L. Silverwood-Cope	1977-1989	Dphil	1973	Cambridge	E. Leach
Martín Ibáñez-Novion	1978	MS.	1974	MN	R. Cardoso de Oliveira
Mariza G. S. Peirano	1980	Ph.D.	1981	Harvard	D. Maybury-Lewis
Luiz Tarlei de Aragão	1984	Dr.	1981	Ehess	L. Dumont
José Jorge de Carvalho	1985	Ph.D.	1984	Belfast	J. Blacking
Rita Laura Segato	1985	Ph.D.	1984	Belfast	J. Blacking
Gustavo Lins Ribeiro	1988	Ph.D.	1988	Cuny	E. Wolf
Ellen F. Woortmann	1989	Dr.	1988	UnB	Roque Laraia
Luiz R. Cardoso Oliveira	1989	Ph.D.	1989	Harvard	S. F. Moore
Stephen G. Baines	1990	Dr.	1988	UnB	J. C. Melatti

A Universidade de São Paulo

Institucionalmente, a antropologia surgiu na Universidade de São Paulo com a criação da cadeira de Etnografia Brasileira e Língua Tupi-Guarani, em 1935, regida por Plínio Ayrosa, e extinta em 1962³⁰. A cadeira de Antropologia seria criada em 1941, de-

30 Plínio Ayrosa era engenheiro. O único antropólogo a ocupar essa cadeira foi Darcy Ribeiro, em 1956, na Faculdade Nacional de Filosofia. Extinta a cadeira, foi criada para substituí-la a de Línguas Indígenas do Brasil, já no Departamento de Letras. O Museu Plínio Ayrosa foi transferido no ano seguinte para a cadeira de Antropologia e vem sendo reorganizado desde então, primeiro por T. Hartmann, depois por Lux Vidal e atualmente por D. Gallois. Ver o projeto de pesquisa para o CNPq, coordenado por D. Gallois, "Documentação e pesquisa etnográfica no acervo Plínio Ayrosa" (USP, mimeo., 1988), e o relatório de L. Donisete B. Grupioni, "História do acervo Plínio Ayrosa do Departamento de Antropologia da USP" (mimeo., USP, 1989), parte do projeto. Agradeço a Luís Donisete ter me permitido consultar seu material de pesquisa. É interessante notar que, ainda que retomada de uma outra perspectiva, é a tradição fundadora da antropologia na USP — o estudo dos grupos Tupi — que está presente na atual linha de estudos etnológicos lá desenvolvida.

vido ao mesmo decreto federal que criou a Faculdade Nacional de Filosofia e a instituiu como padrão oficial de todas as faculdades de filosofia no país. O primeiro responsável por ela foi o professor Emilio Willems, substituído em 1949 por Egon Schaden³¹. Schaden foi também o primeiro doutor em antropologia formado na USP (em 1945), dando início a uma longa série de docentes que fariam lá sua formação (ver Quadro 3). Schaden foi, por sua vez, substituído, em 1967, por João Baptista Borges Pereira — às vésperas da reforma universitária de 1970 que extinguiu a cátedra e criou os departamentos como unidades didático-administrativas. A reforma previa também o novo formato dos programas de pós-graduação, instalados na USP nos níveis de mestrado e doutorado no mesmo ano, e que dariam um impulso efetivo à formação de novos mestres e doutores³².

O sistema de cátedra marcou, assim, mais de 30 anos da história da antropologia na USP, como marcaria a de outras disciplinas, e distinguiu nitidamente sua trajetória da de outras instituições onde foram criados os novos programas de pós-graduação. Primeiro, pela existência, de início, de duas cátedras que quase se desconheciam e, segundo, pela duplicidade de orientações teóricas oferecidas pelo catedrático de antropologia e por sua assis-

31 Willems teve outros dois assistentes além de E. Schaden: Gioconda Mussolini, que permaneceu na Faculdade de Filosofia, e Mario Wagner Vieira da Cunha, que se esperava ocupasse a cadeira ao voltar de sua formação em Chicago, mas acabou indo para o Instituto de Administração. Willems, já doutor em filosofia pela Universidade de Berlim, chegou ao Brasil em 1931, trabalhou em colégios no interior de Santa Catarina e Paraná e passou a trabalhar em São Paulo em 1936. Concurso no Instituto de Educação, ele passou, como Plínio Ayrosa e tantos outros, para a Faculdade de Filosofia. Lecionava também na Escola de Sociologia e Política e foi o fundador, juntamente com Romano Barreto, da Revista Sociologia, em 1939.

32 De 1945 até aquela data, isto é, em 25 anos, a Faculdade atribuiu 6 títulos de doutor e 8 de mestre em antropologia; nos 7 anos seguintes, foram atribuídos 11 títulos de doutor e 12 de mestre (Andrade e Maciel, 1977).

tente³³. Nomeado substituto de Willems “a título precário”, Egon Schaden faria seu concurso de cátedra em 1965, apenas dois anos antes de entregar a cadeira para seu sucessor. Tanto a mais antiga assistente da cadeira, Gioconda Mussolini, quanto suas duas jovens assistentes, Ruth Cardoso e Eunice Durham, não tinham, na época, a titulação necessária para concorrer à cátedra.

Ambas tinham particular admiração por Gioconda Mussolini e já tinham conseguido para ela a posição de uma espécie de “catedrática assistente” ao obterem a sua indicação como responsável pela cadeira de Antropologia no curso noturno. Como Gioconda não concluíra seu doutorado à época da aposentadoria de Schaden, a solução encontrada por ambas para mantê-la na linha de sucessão foi encaminhar ao Conselho Universitário, onde apenas os catedráticos tinham assento, a proposta de contratação de um professor estrangeiro para substituí-lo temporariamente, o que não foi aceito³⁴.

33 Como sistema hierárquico, o de cátedra era também patriarcal: se os titulares da cadeira fossem todos homens, as assistentes eram todas mulheres, o que talvez tenha levado o professor Egon Schaden a procurar seu herdeiro na Escola de Sociologia e Política, onde João Baptista trabalhava antes de ir para a USP. O que esses catedráticos pensavam de suas assistentes e estudantes talvez possa ser exemplificado por um comentário de E. Willems, lembrado por Oliveiros Ferreira: “Éramos doze — apenas uma dúzia! — no primeiro ano de Ciências Sociais: rapazes e moças assustados com a figura imponente de Emilio Willems, que a todos preocupou ao comentar as provas do primeiro semestre de 1947: ‘Antes de comentar as provas e dar as notas, gostaria de dizer que esta escola não é escola-de-espera-marido’” (“Maria Antônia começou na praça”, em Loschiavo dos Santos, 1988). Sobre o alto número de mulheres nos cursos de ciências sociais em São Paulo, ver Sergio Miceli, “Condicionantes do desenvolvimento das Ciências Sociais”, em Miceli, 1995.

34 Depoimentos de Egon Schaden (17 maio, 1984) e Ruth Cardoso (28 nov., 1990), Projeto História da Antropologia no Brasil. Ruth observa que, apesar da alta estima e admiração que colegas e estudantes tinham por Gioconda Mussolini, nunca lhes passou pela cabeça contestar o sistema que impedia que uma pessoa sem o título de doutor ocupasse a cátedra. Consuelo de Castro relembra uma cena de aula com Gioconda Mussolini: “Gioconda morreu depois de assistir a uma cena dilacerante: o Florestan Fernandes fora arrastado para um ‘camburão’ a fim de ‘prestar depoimentos’; que depoimentos pode ter que prestar Florestan Fernandes àquelas bestas cenozoicas?”

Egon Schaden convidou, então, um jovem professor da Escola de Sociologia e Política, João Baptista Borges Pereira, que assumiu a cátedra pouco antes de sua extinção. Graças ao convite de alguns colegas, e à reestruturação das ciências sociais que se seguiu à reforma universitária, as duas professoras passaram a trabalhar na área de ciência política: Ruth lá se aposentou e Eunice voltou à área de antropologia, às vésperas de mais uma reforma que transformou a área em departamento, para ser sua primeira chefe, vinte anos depois.

Os embates institucionais tinham sua contrapartida teórica e política. Já em 1948, o debate entre Emilio Willems e Florestan Fernandes, publicado pela revista *Sociologia*, parecia assinalar uma divisão de tarefas entre as cadeiras de Antropologia e de Sociologia I. No volume X (2/3) da revista foi publicado um “Symposium sobre classes sociais”, que abre com um artigo de Donald Pierson (“Como descobrir o que é ‘classe’”), continua com um artigo de Emilio Willems (“Velhos e novos rumos no estudo das classes sociais”), o de Florestan Fernandes (“A análise sociológica das classes sociais”) e conclui com o artigo de Lourival Gomes Machado (“Sobre o conceito de realidade social na obra de Karl Marx”).

Em sua abertura do simpósio, Pierson enfatiza a necessidade de pesquisas empíricas, elogiando trabalhos como os de Antonio

Gioconda dava uma aula sobre ‘evolução das espécies’. Quando soube, saiu da sala — sua tribuna maior — gritando. Mas voltou e, com ódio santo, continuou a aula, curvando-se para mostrar como caminhavam nossos antepassados do Pleistoceno, e comentou, quase chorando, que as espécies não tinham evoluído porra nenhuma. Cutucava sua peruca, e com ela se abanava esquecendo-se que uma peruca é um disfarce. Estava ali, ainda viva, a cabeça nua e altiva, remoendo aquele desgosto histórico. Pouco tempo depois — se não me falha a memória, no dia seguinte — sofreu um aneurisma cerebral e morreu vendo a espécie involuir” (“Réquiem para uma calça Lee”, in Loschiavo dos Santos, 1988). O ano era 1969.

Candido e Emilio Willems³⁵. Willems começa por atacar o “caráter conjectural e global” de “muitos trabalhos sociológicos relacionados com o estudo de classes sociais”. Sobre o caráter conjectural, ele diz:

O defeito fundamental de semelhante procedimento reside no fato de se tomarem conjecturas como realidades. Geralmente os autores não procuram saber se os fatores de diferenciação econômica, profissional, educacional etc., apurados pela estatística, realmente correspondem aos princípios de divisão reconhecidos pela sociedade a ser estudada. Em vez de principiar a investigação procurando descobrir os fatores segundo os quais a sociedade se divide a si própria em classes sociais, aqueles autores estabelecem esses fatores *a priori*, ora porque pensam que assim deve ser de acordo com opiniões e doutrinas apresentadas em estudos anteriores, ora porque colheram, empregando métodos pouco definidos, algumas impressões que precipitadamente generalizam e aplicam a todas as comunidades de um determinado país ou possivelmente a todos os países europeus ou americanos³⁶.

35 Os trabalhos citados eram: Antonio Candido, “Opiniões e classes sociais em Tietê”, *Sociologia*, IX (2), 1947, e E. Willems, *Cunha: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*, SP, 1947. No número de *Sociologia* em que foi publicado o simpósio, Antonio Candido tinha um artigo, “O nobre”. Sobre outros debates da época, ver o artigo de Lucia Lippi de Oliveira (1995), no qual, comparando Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos, numa análise extremamente pertinente para este texto, a autora examina as propostas de Guerreiro, derrotadas no II Congresso Latino-Americano de Sociologia, realizado no Brasil em 1953. Uma de suas propostas era a recomendação explícita a favor da generalização e *contra* o estudo de detalhes da vida social; outra era a favor da integração das comunidades indígenas e das de origem africana na sociedade nacional.

36 Convém lembrar que Willems era também professor da Escola de Sociologia e Política, vista como mais “empírica” por oposição à postura mais “teórica” da USP. Anos depois, Thales de Azevedo escrevia a Donald Pierson: “Se me permite, sugiro-lhe que leia os trabalhos de Guerreiro Ramos, Roger Bastide e Florestan Fernandes, pois incorporaram o *approach* sociológico de orientação estrutural-funcionalista e às vezes marxista (como o de Costa Pinto), em oposição à orientação culturalista de Wagley, Gilberto Freyre, a sua e a minha” (Carta de 5 de dezembro de 1964/PHAB).

Sobre o caráter global dos estudos sobre classes sociais, diz Willems:

É inteiramente absurda a pretensão de estudar a estratificação de uma nação sem anteriormente investigar a estratificação das unidades ecológicas e culturais em que essa nação se divide. À base das investigações globais encontra-se a ficção de uma homogeneidade social e cultural cuja existência ainda está por ser provada [...] Que se diria se alguém se decidisse a estudar a estratificação social dos índios brasileiros? A objeção que imediatamente se apresentasse teria provavelmente este teor: Os índios brasileiros dividem-se em muitas tribos diferentes, fato esse por si só suficiente para afastar a possibilidade de um estudo global; necessário será o estudo de cada tribo em separado ou, pelo menos, de certo número de tribos pertencentes a divisões maiores culturalmente definidas [...] A mesma objeção levanto contra os autores que se dispõem a estudar a estratificação social “da Alemanha”, “da França”, “do Brasil” ou “da Europa nos últimos duzentos anos”. No atual estágio de desenvolvimento da Sociologia e da Antropologia Social, é necessária toda a ingenuidade de um diletante para conceber semelhantes planos³⁷.

37 Citando como exemplo o trabalho desenvolvido pelo antropólogo norte-americano William Lloyd Warner com a série *Yankee City*, Willems aplica os mesmos princípios metodológicos à análise de uma comunidade paulista que denomina *Rusticópolis*, comparando-a a outra, vizinha, que denomina *Tradicionópolis*. Willems começara criticando Pitirim Sorokin, como um exemplo de autor “globalizante”; Florestan começará utilizando esse autor para fazer a crítica da série *Yankee City*. O resumo a seguir não faz justiça à riqueza do artigo de Florestan, mas é suficiente para evidenciar as diferenças que quero apontar. Sobre a trajetória intelectual de Florestan Fernandes, ver artigo de Maria Arminda do Nascimento Arruda, em Miceli (1995). No volume anterior da revista (IX, 4, 1947) Florestan Fernandes e Emilio Willems estavam na mesma trincheira, defendendo a “Sociologia acadêmica” das críticas de Costa Pinto... Em seu comentário ao artigo de Costa Pinto, originalmente uma conferência pronunciada na Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia do Rio de Janeiro, Florestan afirmava: “É preciso que se diga, embora de passagem, que as perspectivas mais completas e as tentativas mais fecundas de fundamentação teórica da Sociologia, em nossos dias, provem (sic) exatamente de ‘conciliadores’, como Mannheim, Freyer, Halbwachs, Linton etc.”.

Florestan Fernandes começa elogiando “o ar puro e restaurador da indução baconiana” que se respira nos trabalhos antropológicos citados por Willems, mas pergunta logo: “Contudo, existe uma ‘linguagem dos fatos’ que não seja ao mesmo tempo ‘produto da razão?’”. E define suas “notas” como “uma contribuição para o esclarecimento da maneira de colocar sociologicamente o problema das classes sociais”. Depois de uma breve apresentação da história da sociologia (“Em resumo, a Sociologia nasceu e desenvolveu-se em uma sociedade letrada e de classes.”) e discussão do conceito de classes sociais, Florestan coloca a questão:

Trata-se de saber se a atitude do sociólogo na análise das classes sociais distingue-se ou não da atitude do antropólogo cultural no estudo do mesmo fenômeno [...] Abordando as classes como estruturas sociais, o sociólogo correlaciona as manifestações de ideias, sentimentos e ideais à situação social comum em que se encontram os membros de uma classe social [...] O antropólogo põe ênfase no conteúdo cultural dos processos e estruturas sociais, deslocando o *focus* analítico do sistema organizatório para a cultura. Por isso, em vez de considerar as diferenças culturais como consequência do tipo de estratificação social, descreve a estratificação social em termos das diferenças culturais evidenciadas no comportamento dos membros das classes sociais em presença.

Mais adiante, Florestan explicita melhor sua posição crítica ao culturalismo.

Em primeiro lugar, que a investigação sociológica está em condições ideais, do ponto de vista metodológico, para isolar os fatores sociais da estratificação social. Considerando as classes como estruturas sociais variáveis no tempo, registra o aparecimento e a repetição de situações sociais capazes de provocar o crescimento e a perpetuação de formas de atuação social de classes. Em segundo lugar que, em contraste com a Sociologia, falta[m] à Antropologia meios de investigação para apanhar as correlações mais profundas entre os tipos de

estratificação social e os conteúdos culturais correspondentes. A análise sincrônica (antropológica) oferece, sem dúvida, um conhecimento minucioso a respeito dos comportamentos dos membros de cada classe, das relações de classes entre si etc., mas, via de regra, explica as situações histórico-sociais pela forma de integração dos fatores constitutivos das próprias situações histórico-sociais, ou seja: representa uma interpretação do presente pelo presente, no sentido de se contentar, predominantemente, com o estabelecimento de relações entre os padrões ideais e o comportamento manifesto. Por isso, o antropólogo vê-se constrangido, quando se submete, estritamente à orientação metodológica “culturalista”, a tratar da caracterização e da hierarquização das classes sociais na base das diferenças objetivas evidentes à observação direta. Enquanto os fatores determinantes das situações histórico-sociais ficam assim encobertos à análise antropológica, o isolamento e a explicação dos mesmos formam os principais objetivos da investigação sociológica. É óbvio que não se trata, aqui, de uma incapacidade irremediável. Ao contrário, as novas tendências de investigação histórica na Antropologia revelam um apreciável progresso na focalização dos problemas desta natureza, apesar da excessiva ênfase colocada nos processos culturais.

Atribuindo à antropologia o papel de uma espécie de ciência auxiliar da sociologia — qualificando-a como uma *sociografia* ou afirmando que cabe ao sociólogo elaborar “recursos teóricos capazes de permitir um aproveitamento sistemático da contribuição do antropólogo social” — Florestan advertirá seus leitores também dos perigos desses *estudos sociográficos*. O principal é a

ideia de que “investigação científica” significa sistematização de conhecimentos especiais sobre sociedades particulares ou situações histórico-sociais. A essa ideia associam-se atitudes características de supervalorização do “trabalho de campo” e de menosprezo pela “teoria”. Como móveis psicológicos, compreende-se, ambas desempenham o importante papel de preservar no especialista a consciência da “dignidade” científica e um mínimo de segurança a respeito do tipo de trabalho científico que realiza. No entanto, os resultados

perturbadores desse processo de crescimento intelectual aumentam dia a dia, sob a forma de acumulação crescente de conhecimentos especiais sobre povos tribais e civilizados ou sobre situações histórico-sociais, sem conexão explícita com os conhecimentos gerais sobre a natureza da sociedade, da cultura e da personalidade humana.

E concluirá:

1) a Sociologia é, entre as ciências humanas, a que mais tem acumulado conhecimentos sobre a organização e a mudança sociais nas sociedades ocidentais; *ipso facto* é também a ciência que mais contribuiu para enriquecer os conhecimentos de que atualmente dispomos sobre a origem, o funcionamento e a dinâmica do regime de classes; 2) o aparato conceptual e metodológico desenvolvido pela Sociologia é suficientemente complexo e refinado para fornecer os instrumentos de trabalho e a necessária fundamentação científica para as investigações empírico-indutivas e apriorísticas das classes sociais.

Citei extensos trechos desse simpósio porque me parece, primeiro, que ele esclarece a distinção, conforme percebida pelos atores na época, entre a sociologia e a antropologia, frequentemente vistas pelos analistas de hoje como empreendimentos semelhantes; segundo, porque, nas palavras de Florestan, já está explícita uma crítica ao culturalismo que será levada às últimas consequências pelo seu ex-aluno Roberto Cardoso de Oliveira e, por último, porque ele ilustra o movimento teórico que acompanhava a mobilização política pela hegemonia da sociologia na USP³⁸. Isto é, ao ocupar a cadeira de Antropologia no ano se-

38 Sobre a escola de Sociologia da USP, ver Liedke Filho, 1991. No quadro 5.4 de seu trabalho fica claro o crescimento da sociologia, por contraste com a antropologia: Em 1955 a cadeira de sociologia I tinha 7 docentes, a de antropologia, 4; dez anos depois, a cadeira de antropologia tinha 9 docentes e a de sociologia I, 17. Esse autor mostra também os debates internos ao grupo e é curioso que, 20 anos depois, os alunos,

guinte ao do debate, Egon Schaden tinha a seu lado, no mesmo departamento, uma forte visão crítica do trabalho que realizava. Essa crítica explica também por que, ao contrário do que ocorria na Escola de Sociologia e Política, os estudos de comunidade nunca tiveram guarida na USP e de lá partiram as principais objeções a eles.

O debate talvez tenha sido também, como observou Oliveiros Ferreira (1988), “o marco da tomada de posições pró ou contra o marxismo, que entrava timidamente na faculdade”³⁹.

As consequências políticas dessa tomada de posições seriam apreciadas inteiramente apenas após 1969, quando o grupo de sociologia foi desfeito pelas aposentadorias compulsórias impostas

depois assistentes, de Florestan tenham utilizado instrumentos de análise de inspiração marxista para substituir um conceito muito usado por ele — o de “demora cultural” —, inspirado naquelas análises culturalistas, e que era utilizado para explicar o “atraso” da sociedade brasileira. Veja-se o texto de William Ogburn, “A hipótese da demora cultural”, publicado nos anos 1940 numa coletânea de textos sociológicos da Escola de Sociologia e Política e republicado em Carvalho, 1987.

39 Na época do debate, tanto Florestan como Lourival Gomes Machado eram professores assistentes e, se Florestan utilizava Marx como um autor entre outros (Weber, Mannheim, o já citado Sorokim, Freyer, Scheler), Lourival insistia na coerência entre as “etapas evolutivas do pensamento de Marx”, afirmando que “abandonar o esforço de síntese em proveito de um ecletismo duvidoso equivaleria, no máximo, à adoção de estratégias formais para colocar uma parte do marxismo a serviço da Sociologia ou, o que ainda é pior, relegar toda a Sociologia à posição de subsidiária subalterna do marxismo”. E termina por propor uma “Sociologia política que ou será concomitantemente ciência da estrutura básica social e Sociologia do conhecimento, ou nada será”. A íntegra do comentário de Oliveiros Ferreira é a seguinte: “Só muito tempo depois é que os jovens que vieram da praça puderam entender o real sentido da disputa que dividira intelectualmente as Ciências Sociais por volta de 1948: a querela entre cultura e classes sociais. Quando irrompeu, pareciam pontos de vista opondo Willems e Florestan Fernandes, o primeiro solidamente apoiado na Antropologia cultural dos clássicos, afirmando o primado da cultura; o segundo, rompendo caminhos para imprimir nas Ciências Sociais a nova visão da sociedade que decorria do importante papel que as classes sociais desempenham na sociedade e na história [...] Que tudo tinha o ar de teoria, provava, na revista da crise fatal, o artigo de Lourival Gomes Machado, tentando estabelecer a especificidade do social e do político que se apreendia da leitura do Manifesto Comunista” (“Maria Antônia começou na praça”, em (Loschiavo dos Santos, 1988).

pelo regime militar. Quanto a suas consequências institucionais e teóricas, nos anos seguintes, os antropólogos que saíram do Museu Nacional ou da Unicamp para obter um título de doutor no país, receberam o título de cientistas políticos, sob a orientação de Ruth Cardoso e Eunice Durham (ver Quadros 1 e 4) — realizando trabalhos que poderiam ser descritos, de maneira geral, como de antropologia urbana e que tinham sofrido forte influência da sociologia. Ruth observa que as teses dela e de Eunice deviam muito mais à influência geral de Florestan Fernandes e de Gioconda Mussolini — a partir de suas críticas derivadas do funcionalismo inglês à ideia de aculturação, então hegemônica na antropologia da USP — do que à orientação de Egon Schaden. Logo depois de formada, Eunice havia passado dois anos estudando em Vanderbilt, para onde Willems se transferira ao sair da USP; Ruth passara quatro anos fora do país, no Chile e nos Estados Unidos: ao retornarem, a orientação que ainda prevalecia na antropologia da USP lhes parecera ultrapassada.

Nós tínhamos uma briga teórica, que hoje parece piada, em torno do conceito de aculturação [...] No momento em que fiz minha pesquisa com os japoneses, todo meu empenho era em organizar um material com que eu pudesse contestar a ideia de aculturação [...] A leitura de Leach, sobre a Birmânia, orientada por Gioconda, foi importante para essa briga [...] Os estudos de comunidade e os estudos de aculturação representavam tudo o que estávamos renegando: o foco na vida rural, a ideia de integração. Nós tínhamos interesse na mudança social, nos processos de urbanização... era uma análise mais sociológica (Ruth Cardoso, depoimento).

O trabalho de doutorado de Eunice Durham, de 1967, já sinalizava, a partir do seu título (*A caminho da cidade*), essa transição⁴⁰.

40 Sobre a trajetória de Eunice Durham, ver o importante apanhado de seus trabalhos na coletânea organizada por Omar Ribeiro Thomaz, *A dinâmica da cultura*, 2004.

Essa perspectiva sociológica de certo modo marcou também os trabalhos orientados por João Baptista Borges Pereira, particularmente sobre relações raciais: talvez fosse inevitável que a cadeira que obtivera mais sucesso institucional, a de Sociologia I, tivesse influenciado de maneira assim duradoura os que passaram por ela como alunos. A retomada dos estudos propriamente etnológicos se faria, em contrapartida, como continuidade das pesquisas de Egon Schaden sobre as sociedades Tupi e Guarani, particularmente graças às pesquisas orientadas por Lux Vidal, a partir de meados dos anos 1970. É a partir dessa época, também, que passa a haver uma certa confluência de pesquisadores em torno de certos temas, independentemente de sua origem institucional: os trabalhos de antropologia urbana feitos sob a orientação de Ruth Cardoso e Eunice Durham na USP encontram ressonância nos trabalhos feitos sob orientação de Peter Fry na Unicamp, os quais, por sua vez, encontram um interlocutor em Gilberto Velho, no Museu Nacional; as pesquisas renovadas sobre as sociedades Tupi encontram eco nos interesses de Roque Laraia, de Brasília, e de Eduardo Viveiros de Castro, do Museu Nacional e assim por diante⁴¹. Isto é, à abertura do leque temático de interesses da disciplina correspondia uma ampliação do contato entre os pesquisadores de várias instituições. O modelo de pós-graduação implantado no final dos anos 1960 também contribuiu para esse contato: como de início, eram poucos os antropólogos que tinham o título de doutor, eles circulavam entre os programas, como integrantes das bancas de defesa de teses; tal contato, por sua vez, certamente estimulou a retomada da Associação Brasileira de Antropologia como fórum privilegiado de discussão

41 Uma análise das dissertações de mestrado defendidas nos programas mostraria com mais clareza essa confluência. Sobre o renascimento dos estudos que tratam das sociedades Tupi, ver os trabalhos apresentados no I Encontro Tupi, em São Paulo, em 1982, publicados na *Revista de Antropologia*, volumes 27/28, 1984/1985.

dos antropólogos⁴². Nessa retomada, a importância dos antropólogos de São Paulo e Campinas foi fundamental, já que foi a partir da criação da Abinha, em 1978, a seção regional paulista da ABA, que a Associação voltou a ter uma atuação pública que a caracterizara desde sua fundação até meados dos anos 1960. Como ocorreu com a SBPC, o fortalecimento dos laços associativos certamente respondia a uma situação mais geral em que poucos canais de expressão política restavam aos brasileiros; mas não só — ele expressava também uma redefinição do próprio campo político da disciplina. A representação predominante dos programas de pós-graduação na ABA, desde 1978, expressa muito bem essa redefinição⁴³.

A situação política geral propiciou também o fortalecimento de uma área de estudos que, ainda que tenha sido sempre um ponto forte da disciplina como um todo, foi particularmente enfatizada nesse momento: a área de estudos sobre as sociedades indígenas. E, mais uma vez, as iniciativas que propiciaram esse fortalecimento partiram de São Paulo. O trabalho de Eunice Durham (eleita presidente da ABA em 1980) e de Manuela Carneiro da Cunha (eleita em 1986), a partir da criação da Comissão Pró-Índio em São Paulo, em 1978, foi importante tanto para recolocar a Associação no cenário político nacional quanto para reforçar um tema de pesquisa que, embora nunca tenha saído da agenda dos antropólogos, recuperou nesse momento uma importância vital⁴⁴. Sua preeminência devia-se tanto à atuação dos an-

42 Como lembra Ruth Cardoso: “Foi na minha banca que Peter (Fry) participou pela primeira vez de uma defesa de tese: não sei quem estava mais nervoso, se era ele ou se era eu”. O ano era 1972.

43 Sobre o crescimento da SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) nos anos 1970 — e a importância dos cientistas sociais nesse crescimento —, ver Ana Maria Fernandes, 1990.

44 Ver Eunice Durham, em Comissão Pró-Índio, 1983, e Carneiro da Cunha, 1987, para a documentação dessa atuação. Ver também Cardoso de Oliveira, 1988, para um his-

tropólogos como à organização dos grupos indígenas. Analisando o surgimento do índio como um ator político naqueles anos, Roberto Cardoso de Oliveira observa:

Em oposição às políticas indigenistas, começavam a surgir esboços de políticas indígenas com grandes possibilidades de, em algum momento, criarem objetivos e estratégias comuns suscetíveis de estabelecerem uma única e globalizadora política indígena. A via pela qual esse processo se iniciava pode ser identificada com as Assembleias Indígenas. De 1974 a 1980, quinze dessas assembleias tiveram lugar em diferentes partes do país, mobilizando regional ou nacionalmente centenas de lideranças locais, distribuídas em quase todos os estados da federação e tornando presentes no processo de elaboração de uma política indígena cerca de duzentos povos aborígenes e uma população total estimada em torno de 120 mil índios (Cardoso de Oliveira, 1988, p. 20).

Mais adiante, Roberto chama a atenção para a importância da UNI (União das Nações Indígenas) nessa luta e aponta para a posição estratégica de São Paulo e Brasília nela:

Embora a entidade indígena possua representações em diversos pontos do país, particularmente na Amazônia legal (que abrange a maioria dos estados com populações indígenas expressivas), é em São Paulo que se encontra efetivamente sua coordenação nacional, que funciona com os olhos voltados para suas bases, nas regiões indígenas, e para Brasília, o centro governamental de decisão sobre o presente e o futuro do índio no Brasil (ibidem).

A questão indígena parece ter sido, assim, o ponto forte da atuação dos antropólogos na década de 1970, o que, de certo

tórico das lutas em prol das sociedades indígenas. Roberto recebeu, em 1979, o International Award for the Promotion of Human Understanding, concedido pela Eaford (International Organization for the Elimination of all Forms of Racial Discrimination — Londres) e foi eleito presidente da ABA em 1984.

modo, ajudava a integrar as atividades de vários dos participantes dos programas de pós-graduação numa atividade comum.

A transição institucional que na USP fora ralentada, tanto pela influência do sistema de cátedra vigente durante mais de 30 anos de sua história quanto pela perda de alguns de seus melhores colaboradores — o que obrigou os que ficaram a atuar primeiramente em defesa da instituição —, acabou se efetuando através de sucessivas reformas internas que foram afinando o perfil de sua pós-graduação ao modelo vigente no país⁴⁵.



Foto 14 – Depois de muitos anos, Lévi-Strauss reencontra seu aluno, Egon Schaden, na USP, observado por Eunice Durham. Cortesia de Florestan Fernandes.

45 A atuação de Eunice Durham é um bom exemplo dessa afirmação: ver *O livro negro da USP*, do qual ela foi relatora, editado pela Adusp em 1978. Sobre a situação atual de pesquisa no Programa, ver L. Donisete B. Grupioni, “Diretório dos alunos e das pesquisas em andamento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo”, FFLCH-USP, São Paulo, 1991.

QUADRO 3
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO — COMPOSIÇÃO DO CORPO DOCENTE

Nome	Período	Título	Ano	Origem	Orientador
Plínio Ayrosa	1935-1962	Engenheiro	-	-	-
Emílio Willems	1941-1949	Ph.D.	1930	U. Berlin	A. Vierkandt
Egon Schaden	1947-1967	Dr.	1945	USP	F. Azevedo
Gioconda Mussolini	1943-1969	MS.	1944	USP	H. Baldus
Eunice Durham	1959	Dr.	1966	USP	E. Schaden
Ruth C. L. Cardoso	1960-1990	Dr.	1972	USP	E. Durham
Amadeu D. Lanna	1961	Dr.	1973	USP	E. Durham
J. B. B. Pereira	1962	Dr.	1966	USP	E. Schaden
T. O. Hartman	1964	Dr.	1970	USP	J. B. B. Pereira
R. B. Vierter	1964	Dr.	1973	USP	J. B. B. Pereira
J. F. F. Quirino Santos	1965	Dr.	1985	USP	A. B. Lanna
Huwaldo Beiker	1968	MS.	1972	USP	J. B. B. Pereira
Lux B. Vidal	1969-1991	Dr.	1973	USP	J. B. B. Pereira
T. Queiroz Jr.	1973	Dr.	1972	USP	R. Coelho
Liana Trindade	1973	Dr.	1980	USP	R. Coelho
M. L. Montes	1973	Dr.	1983	USP	L. Kowarick
S. C. Novaes	1974	Dr.	1990	USP	T. O. Hartmann
Maria Aracy L. da Silva	1974	Dr.	1980	USP	L. Vidal
Renato Queiroz	1974	Dr.	1985	USP	J. B. B. Pereira
C. H. Serrano	1980	Dr.	1988	USP	F. Mourão
K. Munanga	1980	Dr.	1977	USP	J. B. B. Pereira
M. M. Carneiro da Cunha	1984	Dr.	1975	Unicamp	P. Fry
J. G. C. Magnani	1985	Dr.	1982	USP	R. Cardoso
D. Gallois	1985	Dr.	1988	USP	L. Vidal
Margarida M. Moura	1985	Dr.	1984	USP	J. S. Martins
Carmen C. Macedo	1986-1991	Dr.	1985	USP	E. Durham
Paula Montero	1988	Dr.	1983	USP	E. Durham
Lília Schwarcz	1988	Dr.	1992	USP	M. M. Carneiro da Cunha

A Universidade Estadual de Campinas

A crise pela qual passou a Universidade de São Paulo foi em parte responsável pela transformação da Universidade de Campinas, projeto local antigo, em Universidade Estadual de Campinas, no final dos anos 1960. Com a indicação de Zeferino Vaz para a reitoria da nova universidade, teve início o processo de constituição de várias faculdades e institutos, bem como a contratação de um grande número de professores, vários deles intelectuais perseguidos pelo regime militar. No atual Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, esse processo começou com a criação de um Departamento de Economia e Planejamento Econômico e Social, para o qual foram contratados economistas, e com a contratação, logo depois, de linguistas, filósofos, sociólogos, antropólogos e cientistas políticos⁴⁶. O filósofo Fausto Castilho, encarregado por Zeferino Vaz de fazer essas primeiras contratações, lembra que a ideia era retomar, no final dos anos 1960, o projeto da Universidade de São Paulo, uma universidade na qual os docentes fossem altamente qualificados e a liberdade de pen-

46 Sobre a Universidade Estadual de Campinas ver *Adunicamp — em defesa da universidade*, Editora da Unicamp, 1991. Ver também o excelente trabalho de Eustáquio Gomes (2006), *O Mandarin*, no qual o resumo que faço aqui é amplamente esmiuçado e documentado.

Devo os esclarecimentos sobre a Unicamp no final dos anos 1960 e início dos 1970 a Fausto Castilho, André Villa Lobos e Luiz Orlandi, a quem agradeço as várias horas de conversa que tiveram comigo. O Instituto de Filosofia e Ciências Humanas conta atualmente com cinco departamentos (Antropologia, Ciência Política, Sociologia, Filosofia e História); os antigos departamentos de Economia e de Linguística transformaram-se, respectivamente, no Instituto de Economia e no Instituto de Estudos da Linguagem.

O que Fausto define hoje como uma estratégia foi, no entanto, percebido por alguns atores na época como um *projeto* no qual, como diz Antonio Augusto Arantes, “a linguística aparecia como a disciplina que faria a articulação teórica das demais” (Entrevista concedida a Cíntia Ávila de Carvalho, 1990).

samento, garantida. Dado o contexto político da época, a estratégia na área de ciências humanas foi enfatizar o planejamento para emprestar um aspecto empresarial às análises econômicas; a linguística era o guarda-chuva disciplinar que emprestaria aspecto científico às análises de ciências sociais, muito malvistas pelo governo militar. Como consequência dessa estratégia de criação, vários dos primeiros contratados por Fausto, que tiveram o apoio da Fapesp (Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo) para fazer seu doutorado na Europa, assumiram o compromisso de seguir cursos também em linguística.

O primeiro contratado na área de antropologia, Antonio Augusto Arantes, recém-formado, era instrutor na Universidade de São Paulo e descreve o clima da USP como sendo de grande ebulição intelectual naquele momento,

um clima de muita solidariedade, de respeito mútuo, muito comprometimento por uma causa, digamos, de modernização do conhecimento, de articulação do conhecimento com as questões sociais, históricas. Envolvimento com a dimensão social e política do trabalho de um cientista social. Isso era muito forte, muito importante naquela época [...] E a invasão da Maria Antônia, a crise institucional, criaram sérios problemas para o desenvolvimento desse, não era bem um projeto, mas desse fluxo de ideias, atividades e decisões na USP. E foi nesse momento que Bento (Prado) me perguntou: “Você não quer trabalhar em Campinas, nessa Universidade que não tem catedráticos e que é para começar daqui a dois anos?”.

Assim, logo depois do desmantelamento da Maria Antônia, ele embarcou para Besançon para fazer seu curso de linguística junto com o primeiro grupo de contratados do Instituto. A estadia em Besançon foi breve para todos; em poucos meses, cada um perseguia seus interesses próprios de pesquisa. No caso de Anto-

nio, esse interesse estava na Inglaterra e num trabalho com Edmund Leach, que o aceitou como aluno em Cambridge⁴⁷.

Através de Antonio, e também por uma carta de Fausto Castilho, Leach soube do projeto da Unicamp e falou dele a Peter Rivière, orientador de tese de Verena Martinez-Alier, e este comentou o assunto com seu colega Peter Fry, então professor no University College of London. Em algum momento, os três, Antonio, Verena e Peter, se encontraram para planejar sua vinda para Campinas. Verena conta que veio para o Brasil porque não podia voltar a Cuba, onde fizera a pesquisa para seu doutoramento; Peter conta que veio porque não podia voltar à África, onde fizera a dele⁴⁸. Os três se encontraram no consulado do Brasil, já que o cônsul Ovídio de Mello também estava encarregado de procurar candidatos titulados para a nova Universidade, e hoje lembram, divertidamente, a situação delicada em que cada um procurava perceber as tendências políticas dos outros, num momento em que o Brasil era mais conhecido no exterior pela sua ditadura do que pelas universidades⁴⁹.

47 O estruturalismo estava começando a chegar à universidade brasileira e, apesar de ter lido *As estruturas elementares do parentesco* com Ruth Cardoso e ter discutido o assunto com Bento Prado, Antonio tinha familiaridade com os autores ingleses, por ter sido monitor de Eunice Durham e preparado seminários sobre Malinowski, Firth, Radcliffe-Brown. “Acho que um dos marcos na minha formação foi o *Repensando a antropologia*, de Leach, em que ele faz a crítica da Antropologia taxonômica e classificatória e propõe, em termos empiricistas, vamos dizer assim, uma compreensão estruturalista das práticas sociais.” Antonio voltou para defender seu mestrado na USP, mas defendeu sua tese de doutorado em Cambridge; ver Arantes, 1975, 1982.

48 Ver Peter Fry, *Spirits of protest*, Cambridge University Press, 1975 — e Verena (Martinez-Alier) Stolcke, *Marriage, class and colour in nineteenth-century Cuba — a study of racial attitudes and sexual values in a slave society*, Cambridge University Press, 1974 (segunda edição, The University of Michigan Press, 1989).

49 Peter e seus colegas gostam também de contar a anedota que ele registrou em *Para inglês ver*: “Logo de início enfrentei uma “realidade” que me foi de difícil compreensão, desde a alfândega até a universidade. Fiquei um pouco decepcionado com a comida, pois, diariamente, nos restaurantes de Campinas, devorei bifés, arroz, feijão e salada. Achei tanto os restaurantes quanto a comida muito pouco diferentes dos euro-

Os três começaram a dar aulas para a primeira turma da graduação em ciências sociais em 1970 e, já no ano seguinte, foram incumbidos por Fausto Castilho de dar início ao programa de pós-graduação. Como o grupo era muito pequeno, socorreu-se frequentemente de professores visitantes e dos docentes das outras áreas, o que fez com que o programa tivesse no seu início não só um diálogo com os colegas de outras disciplinas, como também expunha os alunos a uma variedade grande de orientações teóricas trazidas pelos convidados⁵⁰. A marca do programa, no entanto, era indiscutivelmente a influência da antropologia britânica, trazida por seus fundadores. Peter e Verena lembram também o seu aprendizado sobre o país ao chegar, fosse na reelaboração dos programas de curso, que logo perceberam como muito distantes dos interesses dos estudantes, fosse na elaboração de suas próprias pesquisas aqui. O trabalho de Peter na África o levou a se interessar pela umbanda: “No início, comecei a estudá-la não somente porque constituía um desafio na minha aventura de tentar decifrar a cultura brasileira, mas também porque julguei que poderia ter uma importância política análoga à que tinha a religião tradicional do povo shona, que eu estudara no Zimbábue”. As conclusões a que chegou, no entanto, o aproximaram mais das pesquisas de um antropólogo brasileiro do que de suas próprias no estudo anterior: “Percebi a umbanda não

peus ou africanos e suspeitei que meus amigos estivessem me escondendo a “verdadeira” cultura culinária brasileira, a que a distinguiria de todas as outras culturas. Nas minhas andanças pela cidade tinha visto um restaurante aberto, com balcão e vidros basculantes, que achei tão “diferente” que só poderia ser o *locus* do legítimo prato nacional. Comuniquei aos amigos a descoberta, aproveitei para criticá-los por me terem levado sempre a lugares de cultura “importada”, e convidei-os a me acompanhar ao lugar em questão. Era uma pastelaria chinesa”.

50 Foram visitantes do Programa, entre outros, Carmelo Lisón-Tolosana, Juan Martínez-Alier, Daniel Gross, Richard Price, Robert Shirley, Diana Brown, Mário Bick, Hélène Clastres.

como resistência à cultura dominante, mas como a sacralização de um aspecto fundamental de toda cultura brasileira: ela me mostrou a legitimidade do malandro, da sacanagem e do favor” (Fry, 1982, p. 13). Foi a partir de seu trabalho com as religiões que ele iniciou uma pesquisa pioneira sobre a homossexualidade (ver Fry, 1974, publicado em 1982) e continuou seu diálogo com os colegas do Museu Nacional, para onde se transferiu em 1983⁵¹.

Verena, que tinha iniciado seu trabalho em antropologia com um estudo sobre “atitudes raciais e valores sexuais”, continuou a estimular essas linhas de pesquisa no mestrado e as primeiras dissertações que orientou tratavam de questões de gênero, ou de família, e de relações raciais⁵².

O diálogo dos recém-chegados com os colegas no Departamento de Ciências Sociais, do Departamento de Linguística e de Economia não era sem conflitos. Peter lembra seu susto, como jovem professor, com as grandes teorizações que encontrou ao chegar, e logo depois:

Eram todos chomskianos ou lévistraussianos; vinham de Chicago ou de Michigan e traziam referências muito mais abrangentes do que as minhas. Mas isso foi muito bom, porque fui obrigado, se não a ler, pelo menos a tentar entender Poulantzas, Althusser... Quando saiu o livro de E. P. Thompson (*Miséria da teoria*), me senti vingado de tanto sofrimento. E até teorizei sobre o assunto: como a língua portuguesa é muito restrita em seu uso, traduz-se muito. Eu li, por exemplo, Vigiar e punir em português muito antes de meus amigos na Inglaterra... De qualquer forma, como não podíamos competir com o discurso barroco e elaborado dos outros, insistíamos mais e

51 Para uma avaliação da importância do trabalho de Peter sobre a homossexualidade no cenário brasileiro, ver Carrara e Simões, 2007.

52 Ver o artigo de Verena Martínez-Alier Stolcke, “Cor como símbolo de classificação social”, *Revista de História* (96), São Paulo, 1973, e a introdução à segunda edição de sua tese de doutorado (1989).

mais na pesquisa de campo [...] Ficávamos chocados, Verena e eu, com a falta de conhecimentos sobre a sociedade brasileira em todos os níveis. E por isso éramos chamados de empiricistas pelos nossos colegas de outras disciplinas⁵³.

Além da ênfase na pesquisa empírica, a outra vertente importante desde o início na formação dos estudantes do programa de pós-graduação de Campinas era a relação da antropologia, não com a linguística, como teria sido de esperar, dado o contexto de sua criação, mas com a história.

O trabalho de Verena com as mulheres que trabalhavam nas plantações de cana de Campinas foi decisivo para a implementação dessa influência, como ela lembra:

À medida que eu ia recolhendo histórias de vida e trabalhando com documentos históricos para chegar a estabelecer uma continuidade entre os anos 1850 e os anos 70 em Campinas, fui percebendo do que se tratava realmente. É não só, em abstrato, tentar introduzir uma perspectiva histórica na Antropologia — uma Antropologia que era realmente a-histórica na época, funcionalista — nem tampouco acrescentar uma espécie de introdução histórica depois de

fazer o típico estudo de caso, mas introduzir a dinâmica histórica através da análise dos sujeitos e das sujeitas que fizeram a história. Então, nesse momento, o Peter Worsley me disse uma frase que achei ótima, porque resume muito bem o problema. Ele diz, com toda a razão, que convencionalmente a História conta eventos, fatos, sem gente. Acontecem batalhas, revoluções etc., mas não tem sujeitos — salvo para alguns historiadores como E. P. Thompson, E. Hobsbawm e os marxistas. Enquanto que a Antropologia tem escrito interminavelmente sobre gente sem história. Então a questão é juntar a história com os sujeitos⁵⁴.

Essa perspectiva foi reforçada pela criação, mais tarde, de um Departamento de História no Instituto e pela influência recíproca das duas disciplinas no panorama mais geral das pesquisas em ciências humanas.

O número reduzido dos participantes do grupo no início levou a algumas *démarches* para a contratação de outros antropólogos: Roberto DaMatta veio para o Programa como professor visitante nos seus dois primeiros anos, assim como Francisca Vieira Keller, ambos do Museu Nacional; Roberto Cardoso de Oliveira foi convidado, quando estava para decidir se ficava no Museu ou ia para Brasília, mas o grupo começou a crescer, pela contratação de alguns ex-alunos dos novos programas, de Campinas, do Museu Nacional, da UnB ou da USP (ver quadro 4). Isso reforçou a tendência, já notada antes, de uma maior circulação dos antropólogos entre os programas de pós-graduação que, além de apontar para uma situação nova em termos de universidade brasileira, parece sugerir também o reforço de um campo comum

53 Peter Fry, depoimento de 25 de dezembro de 1991. Verena confirma as palavras de Peter: “Eu me lembro [...] que as discussões eram absolutamente surrealistas [...] porque os conceitos eram interminavelmente tratados, olhados, discutidos, virados, reinterpretados. E a minha reação era sempre: ‘Vamos ver o que dizem as pessoas, não?’ E acho que não foi um erro insistir [...] Mao disse uma vez [...]), acho que naquele texto sobre a estrutura de classes na China: ‘Não tem direito a falar quem não pesquisa’. E isso, dentro do ambiente político geral, para mim foi uma espécie de carta de cidadania” (Depoimento de 24 de setembro de 1990). É difícil, hoje, recuperar o debate interno daqueles anos, já que nenhum texto programático foi publicado. Mas a percepção dos alunos do Programa, se bem a interpreto, era de que havia um determinismo teórico por parte, principalmente, dos economistas, que se opunha à visão dos antropólogos, expressa por Verena e Peter: a de que era necessário saber o que pensavam os agentes da história. De certo modo, reeditávamos a polêmica Willems-Florestan em novos termos — mas Florestan, a essa altura, já era um ícone da resistência ao regime e era relido nesse diapasão. Daí, talvez, a afinidade entre o estrutural-funcionalismo dos antropólogos seus alunos na USP e o dos professores da Unicamp.

54 Peter Worsley foi um dos professores visitantes do programa. Convém lembrar que o diálogo ocorreu alguns anos antes de *A nova história* começar a chegar às prateleiras das livrarias. Para os resultados finais da pesquisa, ver Verena Stolcke, 1986. A resenha de José Graziano da Silva sobre esse livro (“Café amargo”) e a resposta de Verena (“O povo na história”), publicadas na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 3 (1), São Paulo, fev., 1987, explicitam, anos depois, alguns dos pontos daquele debate interno.

de atuação. Tanto as iniciativas institucionais quanto os debates intelectuais foram, assim, importantes na constituição do campo da disciplina.

Além dos debates internos a cada programa, ou entre os programas e seus vizinhos institucionais, havia também um diálogo constante dos programas entre si, ainda que parcial. Isto é, as discussões nunca envolviam os programas como um todo, mas sim os representantes de certas áreas — de estudos indígenas, da questão agrária, das relações de gênero, da questão urbana etc. Esses diálogos foram também reforçando as várias áreas de pesquisa que se desenvolveram ao longo desses anos, criando grupos de trabalho que muitas vezes extrapolaram os territórios da universidade.

Peter Fry lembrou a importância que as análises de Roberto DaMatta tiveram para ele, para a compreensão da realidade brasileira; Antonio Arantes lembrou o impacto da defesa de tese de doutorado de Roberto Cardoso de Oliveira, quando concluía seu curso na USP — e as relações entre os docentes do programa de Brasília e os do Museu Nacional já foram lembradas. Foi também a partir de uma aliança entre professores dos Programas de Campinas e de São Paulo que a ABA retomou suas atividades no final da década de 1970⁵⁵. Essa abertura do campo institucional de cada programa para uma atuação mais ampla no campo da antropologia brasileira levou inevitavelmente a uma ampliação do diálogo entre diferentes tendências da antropologia. Como diz Peter Fry: “Quando Manuela (Carneiro da Cunha) chegou com uma carta de Lévi-Strauss, Verena e eu, que só conhecíamos a

antropologia social britânica, ficamos impressionados. Mas dessa conversa resultou algo interessante...”⁵⁶.

A conversa continua, agora com um número muito maior de interlocutores, mas, aqui, só é possível tentar recuperar parte dela, a que ocorria no momento inicial da constituição desse campo.



Foto 15 – Antropólogos da Unicamp numa homenagem aos seus primeiros aposentados. Da esquerda para a direita, Vanessa Lea, John Monteiro, Luiz Orlandi e Fausto Castilho, fundadores do IFCH; Ana Maria Niemeyer, Mauro W. Barbosa de Almeida, Antonio Augusto Arantes e Carlos Brandão.

55 Na eleição do biênio que começou em 1980, Eunice Ribeiro Durham foi indicada para a presidência da Associação; o secretário era Antonio Augusto Arantes e o tesoureiro, Peter Fry.

56 Seria impossível reconstituir, nos limites deste trabalho, todas as pequenas relações envolvidas nessas idas e vindas de antropólogos entre os programas: parte por acaso, parte por injunções de suas trajetórias pessoais, Antonio Augusto Arantes não foi para Harvard fazer um doutorado dentro do convênio estabelecido com o Museu Nacional, Carlos Rodrigues Brandão deixou Brasília, onde tinha defendido a primeira dissertação de mestrado do programa, para vir para Campinas, e assim por diante.

QUADRO 4
UNICAMP — COMPOSIÇÃO DO CORPO DOCENTE

Nome	Período	Título	Ano	Origem	Orientador
Antonio A. Arantes	1968	Ph.D.	1978	Cambridge	E. Leach
Peter Fry	1971-1983	Ph.D.	1970	U. Londres	M. Douglas
Verena Stolcke	1971-1979	Ph.D.	1971	Oxford	P. Rivière
Luiz Mott	1972-1978	Dr.	1975	Unicamp	V. Stolcke
M. M. Carneiro da Cunha	1972-1984	Dr.	1975	Unicamp	P. Fry
José Luiz dos Santos	1972	Ph.D.	1981	U. Londres	J. Kahn
Maria Suely Kofes	1973	Dr.	1990	USP	E. Durham
Alba Zalar	1975	Dr.	1984	USP	E. Durham
Carlos R. Brandão	1975	Dr.	1979	USP	J. S. Martins
Ana Maria Niemeyer	1975	Dr.	1985	USP	R. Cardoso
R. C. Fernandes	1976-1981	Ph.D.	1976	Columbia	L. Krieger
Mariza Corrêa	1976	Dr.	1982	USP	R. Cardoso
C. A. Ricardo	1977-1979	Bel	-	USP	-
Mauro Almeida	1977	Ph.D.	1992	Cambridge	S. Hugh-Jones
Mércio P. Gomes	1977-1991	Ph.D.	1977	Florida	C. Wagley
Bela F. Bianco	1980	Ph.D.	1980	Columbia	J. Vincent
Guillermo R. Ruben	1980	Dr.	1980	U. Paris	I. Chiva
J. G. C. Magnani	1981-1985	Dr.	1982	USP	R. Cardoso
Anthony Henman	1981-1989	MA.	1975	U. Cambridge	M. Gilseman
Vanessa Lea	1983	Dr.	1986	MN	A. Seeger
L. E. M. Soares	1983-1987	MS.	1981	MN	O. Velho
Teresa Caldeira	1984-87; 1989	Ph.D.	1992	U. California	P. Rabinow
R. Cardoso de Oliveira	1985-1990	Dr.	1966	USP	F. Fernandes
Hugo Lovisoló	1985-1988	MS.	1982	MN	O. Velho
Nadia Farage	1985	MS.	1986	Unicamp	M. M. C. Cunha

→

Heloisa Pontes	1985	MS.	1986	Unicamp	M. Corrêa
Lília Schwarcz	1985-1988	MS.	1986	Unicamp	A. A. Arantes
Paula Montero	1985-1988	Dr.	1983	USP	E. Durham
Nestor Perlonguer	1985-1992	MS.	1986	Unicamp	M. Corrêa
Robin Wright	1985	Ph.D.	1981	Stanford	R. Rosaldo
Guita G. Debert	1985	Dr.	1983	USP	R. Cardoso
M. F. Gregori	1989	MS.	1987	USP	R. Cardoso
Rita C. L. Morelli	1989	MS.	1988	Unicamp	G. Ruben

O que Montaigne esqueceu

*Tudo isso é, em verdade, interessante, mas,
que diabo, essa gente não usa calças!
(Montaigne, Os canibais)*

Em *Os canibais*, Montaigne conta uma história sobre a opinião de alguns índios originários do Brasil, ou melhor, da França Antártica, a respeito da sociedade francesa, opinião que se pode resumir dizendo que os dois pontos destacados pelo autor remetiam a duas “funções básicas” da sociedade Tupinambá: uma ao ajustamento das gerações, outra aos mecanismos de definição das posições sociais. O terceiro ponto das observações Montaigne esquecera, mas, seguindo a linha dos outros dois, seria possível pensar que os índios tivessem se referido a um outro aspecto importante de sua vida social, isto é, à transmissão da cultura de uma geração à outra⁵⁷. Fictícia ou não, a historietta de Montaigne (e sua leitura) é útil porque nos sugere um roteiro para pensarmos

57 A suposição se inspira em Florestan Fernandes, “Notas sobre a educação na sociedade Tupinambá” (1975, pp. 55-7). Ver também M. Gomes (1988, p. 103) que, todavia, dá uma outra interpretação à história.

sobre como, no quadro dos programas de pós-graduação — a nova tribo de referência dos antropólogos —, se deram as relações entre as gerações, como se definiram as posições sociais e como a cultura antropológica foi transmitida. Pois foi com os estudos etnológicos que a antropologia no Brasil obteve seus maiores êxitos, possivelmente por razões semelhantes às que levaram Montaigne a interessar-se pela visão de mundo daqueles que pareciam então os primitivos habitantes do planeta. Seu destino, sempre balizado pelo modo como os outros habitantes do país os trataram historicamente e ora vaticinado como sendo a extinção, ora como a integração, tem sido um ponto de discussão central na disciplina⁵⁸.

A pergunta sobre por que, ou como, o índio veio a se tornar um objeto preferencial da antropologia no Brasil não pode ser respondida apenas pela invocação de uma tradição — nacional ou disciplinar —, mas, independentemente da resposta a essa pergunta, é claro que o índio é, ou os índios são, o objeto de uma disputa renhida no campo antropológico redefinido a partir da criação dos programas de pós-graduação. E foi em torno desse objeto que giraram os interesses de três personagens fundamentais na criação dos programas de pós-graduação, na transição da antropologia de uma era de livre-atiradores para um momento em que se consolidava uma linguagem própria, isto é, na constituição de um campo antropológico: Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Roberto DaMatta⁵⁹.

58 Ver Afonso Arinos de Melo Franco, 1976, para o contexto geral da recepção dos índios do Brasil na Europa. Para um histórico dos direitos dos índios brasileiros e comparação com a legislação de outros países, ver Carneiro da Cunha, 1987.

59 Esses e outros atores/autores de nossa história são tratados com maior detalhe por Mariza Peirano, em seu trabalho pioneiro sobre a antropologia da antropologia (Peirano, 1981).

Fricção intertextos

Embora o livro de estreia de Roberto Cardoso de Oliveira (*O processo de assimilação dos Terena*, 1976a) tenha sido publicado com a bênção de Darcy Ribeiro, autor do prefácio, é por volta dessa época que o conceito de aculturação começará a sofrer restrições e será, através de uma série de monografias, substituído pelo de fricção interétnica. Apesar de ainda fazer uso do termo nesse livro, Roberto já o cita com cautela:

Neste trabalho, temos nos utilizado deste conceito de aculturação na medida em que ele tem se revelado útil à compreensão das consequências, na esfera da cultura, dos mecanismos da interação social, interétnica e tribal. Na base disto, é claro, está implícita uma crítica às teorias de aculturação, pelo fato de tenderem a considerar os sistemas culturais em si mesmos, perdendo de vista, muitas vezes, a população ou o grupo social portador.

E na nota correspondente a esta frase: “A abordagem dos antropólogos sociais britânicos objetivando basicamente as mudanças que ocorrem na conduta parece-nos mais segura, malgrado tenhamos que reconhecer a importância das teorias de aculturação no esmiuçamento da mudança sociocultural” (1976a, p. 104).

Isto é, o livro parece refletir a tensão, mencionada por um dos alunos do Museu, entre o culturalismo de Leslie White e a antropologia social britânica, cujo ensino nos cursos que tiveram início justamente no ano do lançamento do livro teria causado certa estranheza aos antropólogos mais antigos. Como diz Roberto DaMatta:

Neste período, dominava na Antropologia cultural do Rio de Janeiro o pensamento de Leslie White, sobretudo no que diz respeito ao esquema evolucionista por ele apresentado em diversas publicações na década de 40, nos Estados Unidos. Este esquema era dominante

tanto na Faculdade de Filosofia, onde Darcy Ribeiro havia ensinado e o adotara, como em outras instituições (1981, p. 177)⁶⁰.

O livro de White não é citado na bibliografia de Cardoso de Oliveira e sim o de Julian Steward (*Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution*), o que sugere uma sutil passagem no interior mesmo do culturalismo norte-americano em sua influência entre nós. Leslie White (1900-1975), proponente da “culturologia”, defendia a autonomia do nível cultural em relação aos demais e era, nas palavras de Robert Carneiro, um “determinista estrito”. Conhecido por suas simpatias pelo marxismo (tendo escrito em meados dos anos 1930 *An anthropological appraisal of the Russian revolution*), foi também o principal responsável pela reabilitação do evolucionismo cultural na antropologia norte-americana depois da era de Boas. Julian Steward (1902-1972), proponente da “ecologia cultural”, era também partidário de uma abordagem conhecida como “evolucionismo multilinear”, segundo Robert Murphy, “uma extensão do método comparativo em Antropologia à dimensão temporal”⁶¹. Murphy enfatiza que ele não era um “determinista ambiental”, explicitando:

60 No parágrafo seguinte DaMatta resume o livro de White (*The science of culture*, 1949) apontando a sua influência no “esquema utilizado por Darcy Ribeiro em 1978 (*O processo civilizatório*)”. Curiosamente, em *Teoria do Brasil* (livro I de *Os brasileiros* e quarto volume dos *Estudos de antropologia da civilização*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1975, primeira edição, 1969), nenhum livro de White aparece na bibliografia, e sim, dois de J. Steward. Nesse livro, Darcy Ribeiro resume a contribuição dos grupos indígenas brasileiros ao papel de “matriz genética e de agente cultural que transmitia sua experiência milenar de adaptação ecológica às terras recém-conquistadas”.

61 Sigo aqui as apresentações de Steward por Robert Murphy e de White por Robert Carneiro em Sydel Silverman (editor), *Totems and reapers, perspectives on the history of Anthropology*, em que se podem buscar as nuances que tal apresentação sumária deixa de lado. Steward foi colega de Charles Wagley em Columbia e influenciou direta ou indiretamente, entre outros, Eric Wolf e Marshall Sahlins. Citando todos eles, diz Murphy: “All of these people have pursued their own courses, their own interests, and their own ideas. What unites them, however, is a basic assumption, a premise and

Nesse artigo (“Tappers and trappers”, de Murphy e Steward, 1956), mostramos que processos similares de mudança social haviam ocorrido entre os índios Mundurucu da Amazônia brasileira e os Algonquinos do Canadá. Apesar de diferenças radicais de ambiente, o contato com os brancos resultara na dependência nativa dos bens de consumo, comprados pelos Mundurucu com a borracha e pelos Algonquinos com o couro de animais. A exploração de ambos os recursos implicava em trabalho individualizado em pequenos territórios delimitados e resultava, em ambos os casos, na fragmentação da população que se fixava nesses lugares e em sua reorientação da vida tribal ou de aldeia em direção aos postos de troca.

J. Steward também se preocuparia com a história do contato nas populações sul-americanas:

Ele desenvolveu a noção de níveis de integração sociocultural em seu livro sobre pesquisa de áreas (1950), e a colocou como uma forma de tentar tratar do estudo de aculturação. Sua proposta era que a história do contato na América do Sul indica que as instituições e aspectos da cultura que desaparecem primeiro eram aquelas relacionadas com os níveis mais abrangentes de integração, ao passo que os níveis mais íntimos, mais locais de integração, eram menos afetados pelo processo de aculturação [...] Ora, isso era muito semelhante ao evolucionismo unilinear (Murphy, 1981, p. 200).

Essa distinção entre dois tipos de evolucionismo pode parecer sutil, mas exemplifica bem a discussão em andamento entre pesquisadores norte-americanos das décadas de 1950 e 1960 —

axiom, that social thought emanates from social action and that the imperatives of work, power, and sex are prior to the symbolic forms that encapsulate them. It is this very elemental and general kind of materialism that prevails to this day at Columbia, and not one or another particular theory”. Num trecho anterior, ele definira o tom do Departamento de Antropologia em Columbia onde, convém lembrar, Eduardo Galvão estudara naqueles anos: “The materialism of the postwar students ranged from Marxisms of variable orthodoxy through Leslie White’s ‘culturology’ to, more commonly, an eclectic concern for economic and environmental factors. At the very least, it was a view of the world that was both agonistic and realistic”.

alguns deles apoiando-se em dados de pesquisas feitas no nosso país — e certas questões colocadas para os pesquisadores brasileiros que os estudavam. Unilinear ou multilinear, o caminho das sociedades primitivas em direção às sociedades chamadas complexas pelos antropólogos, por mais sutis que fossem os atalhos preferidos, parecia sem retorno. Em seu primeiro livro sobre os Terena, Roberto evoca algumas dessas questões, ao construir uma espécie de *continuum* no processo de assimilação desses índios pela sociedade nacional:

A assimilação começa a se tornar possível quando os Terena saem de sua aldeia e passam a residir em fazendas ou cidades. Enquanto nas fazendas eles se ajustam a uma estrutura rural, nas cidades são levados a se integrar no sistema urbano-nacional de estratificação, ocupando as camadas mais baixas, o que os torna de um modo geral saudosistas do ‘bom tempo’ da vida nas aldeias. Mas por várias razões eles se mantêm na cidade, nela criam seus filhos ou nela constroem suas famílias. Por outro lado, os Terena aldeados, apesar de integrados à estrutura econômica regional — pois são mão de obra ativa no mercado de trabalho — continuam mais resistentes à mudança cultural e mais apegados à sua etnia. Segregados em aldeias independentes ou em reservas, permanecem em comunidades de alto *esprit de corps*, o que torna improvável a sua assimilação (Cardoso de Oliveira, 1976a, p. 113).

Apesar de o termo “assimilação” (definido como “o processo pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua (a) peculiaridade cultural e (b) sua identificação étnica anterior”) dar título ao livro, é o conceito de identidade étnica que mais sobressai em suas páginas. Ainda tratado como identificação étnica, sua definição é remetida a um artigo de Daniel Glaser (“Dynamics of ethnic identification”, *American Sociological Review*, 23(1), 1958) e citada em inglês no original: “Ethnic identification refers to a person’s use of racial, national or religious terms to identify

himself, and thereby to relate himself to others”. O próprio autor, no prefácio à segunda edição, refere-se ao envelhecimento teórico do livro, mas não deixa de remeter sua preocupação com a identidade, expressa nessa pesquisa, aos trabalhos que publicou mais tarde (a partir de 1971) sobre o tema.

Entretanto, justamente o que o autor chama de “envelhecimento teórico” é o que torna esse livro — e sua reedição — tão importante para avaliar o período de transição em que foi produzido. Momento de indefinição teórica que se traduz também por uma indefinição ou imprecisão do vocabulário⁶². Vários dos termos encontrados nos autores que tratavam do tema do contato das sociedades indígenas com a sociedade nacional na época parecem ter sido utilizados mais ou menos arbitrariamente e, em

62 A edição de 1960 encerrava-se com estas palavras: “A conclusão a que se chega é que a população Terena, ainda que *integrada* à estrutura econômica regional, nem por isso será — num futuro previsível — *assimilada* pela sociedade brasileira ou por seus segmentos socioculturais. Talvez nem mesmo isso chegue a ocorrer algum dia, se persistirem as mesmas condições que têm levado a quase totalidade dessa população a permanecer *aldeada*. A assimilação de alguns *individuos*, geralmente filhos e netos de índios emigrados de suas comunidades, não é suficiente para nos permitir diagnosticar a população Terena, em seu conjunto, como em vias de incorporação à sociedade nacional” (1960, p. 153). A elas o autor acrescentou duas frases na edição de 1976: “A identidade étnica, estigmatizada pelo epíteto bugre, tende a persistir nas diferentes condições de existência do Terena, mesmo na situação de vida urbana, onde continua a ser classificado como diferente, distinto dos demais cidadãos com os quais convive, para os quais trabalha e diante dos quais jamais logra ser aceito como um igual. Aldeados ou emigrados, rurais ou urbanos, o trajeto típico dos Terena não parece ter sido outro que o de sua transfiguração em bugre e em tudo que isso significa de preconceito e discriminação” (1976, p. 134). As frases não só tornam o texto mais incisivo na denúncia, coerente com a época em que estava no auge a luta dos antropólogos a favor das comunidades indígenas e contra o governo militar, ou ressaltam o parentesco desse trabalho com os já em andamento sobre a identidade étnica, mas parecem também prestar uma nova homenagem ao autor do prefácio à primeira edição. De fato, o termo “transfiguração” tinha sido, afinal, adotado por Darcy Ribeiro em sua reedição de antigos trabalhos, com novos capítulos, em 1970. Coincidência à parte, Roberto já tinha escrito uma extensa nota de rodapé na introdução a seu livro de 1972, em que precisava as noções utilizadas por ele e qualificava o termo “transfiguração” como uma noção “difusa”.

geral, em sua acepção dicionarizada: integração, assimilação, identificação, incorporação, contaminação, acomodação... É como se o próprio uso frouxo de noções, ainda não afirmadas como conceitos, geradas na discussão de uma problemática própria, mas, de certo modo, importadas de outros contextos, expressasse uma certa indefinição da disciplina que, a partir daí, no entanto, criaria um léxico próprio e autorreferido, a ser reproduzido nos programas de pós-graduação⁶³. Provavelmente, esse descompasso na linguagem que passa a ser utilizada pelos acadêmicos — por contraste com a linguagem até então utilizada por todos os pesquisadores, fizessem eles ou não parte de uma instituição de ensino e pesquisa — é o que está na raiz, e os expressa, de alguns desentendimentos notáveis entre certos autores.

Um pouco depois de publicado seu livro sobre os Terena e já com uma sólida experiência de campo para contrabalançar seus estudos em filosofia, ou para completá-los, Roberto Cardoso de Oliveira explicita a ruptura com o abrangente conceito de aculturação, até então uma espécie de guarda-chuva teórico de todas aquelas, e várias outras, noções antes mencionadas⁶⁴. É através do projeto feito no âmbito do Centro Latino Americano de Ciências Sociais (“Estudo de áreas de fricção interétnica”) que a noção ganha uma definição precisa e passa, daí em diante, a substituir

63 Roger Chartier, avaliando a trajetória da história intelectual na França, aponta também para as consequências políticas da adoção de uma determinada terminologia disciplinar: “A incerteza e a dispersão do vocabulário de designação remetem, sem sombra de dúvida, para essas lutas intradisciplinares ou interdisciplinares cujas configurações são próprias de cada campo de forças intelectuais e onde o que está em jogo é uma posição de hegemonia que é, antes de mais, a hegemonia de um léxico” (1990, p. 31). Aqui se trata tanto da luta pela hegemonia de uma linguagem disciplinar quanto da própria constituição de tal linguagem.

64 O índice dos Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia (1958) mostra bem a vigência desse conceito, além de indicar a importância continuada dos estudos de comunidade entre os antropólogos: o trabalho do próprio Roberto Cardoso de Oliveira intitulava-se “Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade Terena”.

o conceito de aculturação e seus sinônimos e correlatos no léxico antropológico. “Chamamos ‘fricção interétnica’ o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituais*, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação *de fricção interétnica*” (*América Latina*, V/3, 1962). No ano seguinte, num artigo também publicado em *América Latina* (VI/3), a ruptura mencionada é explicitada já desde o título: “Aculturação e ‘fricção’ interétnica”⁶⁵. Nesse texto, ele menciona três tradições da etnologia: a dos estudos de mudança social, britânica, a norte-americana, ou dos estudos de aculturação, e os estudos de situação feitos pelos africanistas franceses, destacando o trabalho de Balandier sobre a situação colonial. Definindo explicitamente a influência que a antropologia norte-americana ganhara no país, diz:

Como nos demais países da América Latina onde a Antropologia atingiu razoável desenvolvimento, no Brasil as teorias de aculturação como que fascinaram os etnólogos e os circunscreveram à sua problemática. E recorre ao exemplo de sua escola de origem para continuar: Foram os sociólogos, em suas pesquisas sobre o negro, que, superando a tradição afro-brasileira, de inspiração etnológica e folclórica, imprimiram em seus trabalhos uma orientação diversa, a qual se poderia denominar “estudos de relações raciais”. Roger Bastide, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, investigando as relações

65 O artigo transformou-se no capítulo I de *O índio e o mundo dos brancos* (1964) com o título: “Introdução: a noção de fricção interétnica”. Se a formação filosófica de Roberto já transparecia em sua ênfase na totalidade, aqui fica claro o cuidado em não transformar em conceito, ainda, uma noção operatória. (Sobre a distinção sartreana entre noção e conceito, ver Gerd Bornheim, 1980: 13.) Só doze anos mais tarde, com cautela e ainda no contexto daquela ruptura mencionada acima, o autor se permite dizer: “Com o intuito de distinguir o conjunto de conhecimentos adquiridos daqueles armazenados no bojo da teoria da aculturação, permitimo-nos falar, grosso modo, em teoria de fricção interétnica” (1976b: 27).

entre negros e brancos em São Paulo, Thales de Azevedo e Luiz Aguiar da Costa Pinto, respectivamente na Bahia e no Rio de Janeiro, deram a suas investigações o caráter sociológico de que se vinham ressentindo os estudos sobre o negro no Brasil. Recentemente, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, na mesma linha, moderna, de concepção, mas com a adoção de uma perspectiva dialética de interpretação das relações inter-raciais, deram um novo avanço às teorias de contato interétnico ou inter-racial no Brasil com seus trabalhos marcantes: *Capitalismo e escravidão do primeiro* e *As metamorfoses do escravo, do segundo*. Na Etnologia indígena, a modernização se faria por outros modos.

O uso dos termos “moderno” e “modernização” em duas frases seguidas, parece ter aqui o claro significado de ruptura e de *exemplo*: o exemplo da sociologia, no caso. Analisadas as relações entre brancos e negros pelos sociólogos⁶⁶, cabia a tarefa de analisar as relações entre brancos e índios aos etnólogos. Roberto prossegue singularizando Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro como autores que indicariam em seus trabalhos “uma certa insatisfação quanto aos modelos de investigação engendrados pelo ponto de vista aculturativo”. O que ambos tinham em comum com alguns de seus predecessores (como Nimuendaju, Baldus e Schaden) era um “enraizamento à realidade nacional” que os levava a preocupar-se pelo “destino das populações”, ao contrário do que ocorria com os seguidores da teoria da aculturação, “caracteristicamente descomprometidos com a sobrevivência das populações tribais”. Isso posto, o autor acentuará “como fundamental o caráter sociológico da investigação” proposta e passará a descrever os grupos indígenas que seriam estudados, referindo-os aos pesquisadores

66 Relações raciais na literatura das ciências sociais no Brasil parece ter sido sempre sinônimo de relações entre brancos e negros: não é o que ocorria na época. Ver, por exemplo, o livro editado por Charles Wagley e Marvin Harris, *Minorities in the New World*, e a contribuição de Darcy Ribeiro nesse contexto.

que integravam o projeto. Com essas pesquisas publicadas, jogava-se uma pá de cal sobre a aculturação que, por cerca de 30 anos, fora o principal recurso teórico e operacional para boa parte das pesquisas realizadas com as populações não brancas e não descendentes de portugueses no Brasil, fosse qual fosse a sua orientação política, ou seja lá como for que elas possam ser resgatadas por sua definição em termos das disciplinas atuais⁶⁷. Numa espécie de divisão de tarefas, a sociologia da USP, se não liquidara

67 Egon Schaden retrocede um pouco mais no tempo e atribui o uso do termo “aculturação”, com referência às populações da América do Sul, a Paul Ehrenreich, no Congresso de Americanistas de 1904. Revisando “Os estudos de aculturação na Etnologia brasileira” (capítulo I de *Aculturação indígena*, de 1969), Schaden conclui: “Ao que se vê, é de tal modo sinuoso, para não dizer tortuoso, o roteiro pelos estudos de aculturação do gentio brasileiro que não há como nele divisar qualquer linha de orientação ou diretriz. É fácil verificar que não houve propriamente uma evolução desses estudos no sentido de desenvolvimento progressivo e regular, mas antes de mais nada uma sequência fortuita de empreendimentos isolados, sem relação entre si e sem que os diferentes autores tomassem sequer conhecimento da colocação dos problemas ou dos resultados implícitos nos trabalhos dos que os precederam. Tampouco se há de encontrar critérios satisfatórios para uma apreciação conjunta desses trabalhos, tão heterogêneos de todos os pontos de vista, que possibilitem um balanço que sirva de plataforma a um curso menos assistemático de pesquisas no futuro”. E, apesar de citar o relatório apresentado por Eduardo Galvão à Primeira Reunião Brasileira de Antropologia e o projeto de pesquisa coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira, ambos críticos do conceito de aculturação, é nessa moldura que Schaden desenvolve seu trabalho. Num dos trechos do capítulo final, explicita também a consequência básica dos estudos feitos sob essa influência: “Não tenhamos, porém, ilusões. A quase totalidade das populações indígenas atingiu um estado em que a crise aculturativa, em lugar de ser apenas potencial, se instalou de longa data e resultou em efeitos que tornariam pouco realista, para não dizer utópica, a atitude que acaba de ser caracterizada. A impossibilidade material, social e psíquica de o grupo continuar vivendo a vida nos moldes dos antepassados e a atração cada vez mais compulsória que nele exercem os duvidosos benefícios de nossa civilização já não permitem, em geral, que se fomente a ‘consciência étnica’ para por ela se definir a situação da tribo enquanto minoria mais ou menos estabilizada em face da população branca ou cabocla. Não se pode tratar, em tais casos, de prevenir a marginalização, mas de corrigir-lhe as consequências negativas. Em outros termos: ‘organizar’ a crise, uma vez que ela assumiu o caráter de processo irreversível, e promover a assimilação” (p. 283). Nesse contexto de criação de uma linguagem própria que a antropologia vivia, não deixa de ser interessante que, no início, ao resumir a posição de Darcy Ribeiro, Schaden mencione de passagem a “identidade étnica”, sem se deter, entretanto, no termo.

com o conceito nos estudos a respeito da presença do negro em nossa sociedade, colocara novas questões que tornaram deslocado o seu uso dali em diante, e a antropologia do Museu Nacional abriu uma nova linha de investigações que o tornaria inútil⁶⁸.

O neto de Nimuendaju

No epílogo de seu livro *Relativizando — Uma introdução à antropologia social*, Roberto DaMatta relembra que, entre 1958 e 1959, decidira ser antropólogo: estudante de história em Niterói, “escrevia freneticamente uma série de contos de péssima qualidade que eram sistematicamente rejeitados pelas revistas do gênero”, e acreditava que a etnologia ou a antropologia cultural lhe ofereceriam “teorias mais sistemáticas onde os problemas sociais e políticos pudessem ser abordados com mais clareza”.

Na Faculdade, tinha a boa sorte de ser aluno de Luiz de Castro Faria e foi por meio dele que acabei ingressando como estagiário na então Divisão de Antropologia do Museu Nacional (da Quinta da Boa Vista), em 1959, que ele chefiava. Lá fiquei sob a orientação de um outro professor que marcou profundamente não só minha carreira, mas também o rumo da Antropologia Cultural brasileira. Estou me referindo a Roberto Cardoso de Oliveira, cujos artigos, livros, atitude diante da vida universitária e ensino inspirador e entusiasmado, fizeram com que um novo espaço fosse aberto dentro das nossas Ciências Sociais.

DaMatta relembra o primeiro ano que passou no Museu, “sem perceber um tostão de qualquer instituição cultural”, viajando. Viajava pelos livros (Robert Redfield, Leslie White, Julian Steward, Robert Lowie, Alfred Kroeber ou Herbert Baldus, Flo-

68 Para uma avaliação detalhada da influência dessa linha nas pesquisas de etnologia brasileira, ver A. R. Ramos, 1990.

restan Fernandes, Egon Schaden, Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Charles Wagley) ou pelos mapas em que aprendia a localizar e situar os grupos tribais. Um pouco mais adiante no texto, ele mapeia também as possibilidades abertas a quem desejasse se tornar um antropólogo na época:

Em 1959-60, quando começava meus estudos, o noviço não tinha nem um sistema de bolsas de estudo, nem muitas escolhas teóricas ou substantivas. De igual maneira eram também reduzidos os locais onde podia receber um treinamento profissional na disciplina. Ou estagiava no Museu Nacional, ou no Museu Paulista, ou seguia para Belém da Pará, a fim de aprender no Museu Goeldi como era possível ser sábio, simpático e despretenso com o inesquecível Eduardo Galvão. A par dessa trilogia de Museus, eram poucas as universidades com um ensino mais avançado na área de Antropologia, conforme acontecia com a Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo; ou com a Escola de Sociologia e Política.

As possibilidades de pesquisa que ele percebia eram também restritas: ou estudos monográficos de “índios”, “brancos” e “negros” ou estudos do contato ou integração dessas etnias à sociedade nacional. Referindo-se, como inspiração ao livro de Roberto Cardoso de Oliveira, que contestava essa visão simplista (*De índio a bugre*), ele relembra sua iniciação institucional:

Foi no âmbito destes trabalhos e das cogitações de criar uma linha de pesquisa que estivesse interessada em estudar o contato sociocultural com a preocupação de acompanhar o destino dos grupos tribais dentro da sociedade brasileira e, ainda, tivesse um espaço para os estudos monográficos, essenciais ao desenvolvimento da Etnologia, que me iniciei no campo da pesquisa etnográfica. Tal iniciação, juntamente com a de outros colegas, gente do calibre de Julio Cezar Melatti, Roque Laraia, Alcida Ramos e Edison Diniz, foi formalizada no curso que Cardoso organizou no ano de 1960, cujo título — Curso de Teoria e Pesquisa em Antropologia Social —

provocou, soubemos mais tarde, algumas reações nas gerações mais velhas, pois o nome “Antropologia social” indicava uma perceptível mudança de ênfase e de linha teórica [...] O curso de Cardoso de Oliveira deu muito mais ênfase às teorias sociológicas gerais, exigindo uma leitura profunda de mestres brasileiros (Florestan Fernandes foi o primeiro a ser estudado) em pé de igualdade com autores estrangeiros, sobretudo os franceses (Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss). Neste curso, portanto, dava-se ênfase às seguintes linhas de trabalho: a) ao estilo da pesquisa de campo compreensiva, em oposição ao estágio de campo para produzir relatórios curtos, do tipo “a situação dos índios Bicudos”, tão a gosto da nossa Etnologia tradicional; b) ao estudo teórico sério de Sociologia comparada e de Antropologia inglesa em oposição ao estudo dos autores norte-americanos, como era a tradição dos cursos dirigidos por Darcy Ribeiro no Museu do Índio. Assim, estudávamos que a sociedade tinha uma história, mas também possuía mecanismos universais, sendo sua dinâmica feita de relações sociais concretas, não de padrões culturais abstratos; c) à importância concomitante dos estudos de situações sociais concretas e não a estágios do passado, onde as sociedades tribais surgiam apenas como exemplos num drama social global que, de fato, é o drama da sociedade ocidental. Deste modo, esquemas evolucionistas são sempre narrativas da nossa própria sociedade, com todos os outros sistemas ali surgindo apenas como exemplos ou “paradigmas” de modalidades socioculturais pelas quais a nossa humanidade já passou. Após ter realizado esse curso, estava preparado para minha primeira pesquisa.

Citei extensamente esses trechos de DaMatta porque é a única avaliação que temos, de um ex-aluno, dos primeiros tempos do Museu Nacional e do que podem ter representado os cursos oferecidos lá durante três anos seguidos (1960, 1961 e 1962), antes da criação do PPGAS⁶⁹. Com certeza, algo dessa observação está já matizado pela atuação e experiência do professor DaMatta nos

⁶⁹ Depois de escrito isso, outros depoimentos sobre esses anos foram publicados. Ver Corrêa e Laraia (orgs.), 1992.

anos seguintes, o que não lhe retira o valor. Observe-se que, nela, Darcy Ribeiro aparece como uma figura ultrapassada — apesar do elogio algo enviesado feito ao autor preferido por ele, Leslie White, nas páginas anteriores (que exerceria um “fascínio pela simplicidade e capacidade de apresentar num esquema único, totalizante, toda a aventura humana dentro de um leque evolutivo e linear”) — e que Eduardo Galvão é quase uma figura de museu, pouco menos de dez anos depois de ter concluído seu doutorado em Columbia. E, se Roberto Cardoso de Oliveira aparece como uma espécie de padrinho, o nome de Curt Nimuendaju ainda não era mencionado entre os que acompanhavam o autor em suas viagens imaginárias. Ele aparecerá logo em seguida, como fonte principal do questionamento do autor aos esquemas evolutivos de Leslie White.

Lendo-se, pois, Nimuendaju, tinha-se a impressão de que se estava diante de uma prova viva a militar contra os fáceis esquemas totalizantes apresentados pelos evolucionistas. Entre os Jê, tinha-se um sistema tecnologicamente paupérrimo mas — do ponto de vista dos determinismos propostos pelos esquemas vitorianos — paradoxalmente acoplado a uma ordem social, política e ideológica, muito complicada.

As páginas seguintes, extremamente interessantes, se lidas da perspectiva da preocupação contemporânea em revelar o *lado escuro* da pesquisa de campo, relatam a primeira experiência do autor, junto com Julio Cezar Melatti, Roque Laraia e Marcos Rubinger, em sua visita aos índios Gaviões.

Mas é em sua experiência seguinte, com os Apinayé, que Roberto DaMatta fará sua incursão mais ambiciosa no terreno da etnologia. Retomando um problema colocado na literatura etnológica desde as análises conjuntas de Nimuendaju e Lowie sobre esses índios e batizado por Maybury-Lewis em 1960 como a “ano-

malia Apinayé”, DaMatta se propôs a resolvê-lo⁷⁰. “Numa perspectiva geral, portanto, os Jê se distinguem dos outros grupos da América do Sul pela sua ‘pobreza tecnológica’ e sua formidável organização social. E, dentre os Jê, os Apinayé se destacavam como o grupo discrepante, dado o seu sistema matrimonial semelhante ao dos sistemas australianos” (1976, p. 19). Resumindo a literatura produzida para resolver o problema, DaMatta conclui:

Em outras palavras, de 1940 até 1960, o material Jê colhido e estudado por Curt Nimuendaju e Robert Lowie, entre outros, só foi discutido periféricamente fora do Brasil. Aqui, com poucas exceções, esses dados continuavam a ser vistos como muito complicados e curiosos, expressões da enorme ingenuidade dos “nossos índios”. Em 1960, com a inauguração do Curso de Teoria e Pesquisa em Antropologia Social no Museu Nacional, tal situação começou efetivamente a mudar. Foi quando foram encetadas as conversações com David Maybury-Lewis da Universidade de Harvard e iniciado um projeto comparativo conjunto que veio a congregar etnólogos de Harvard e do Museu em bases absolutamente igualitárias. Foi o trabalho deste grupo, sob a orientação de Maybury-Lewis, que provocou o reestudo das sociedades Timbiras e, conseqüentemente, de todo esse material etnográfico coletado por Curt Nimuendaju. Foi, portanto, graças a essas iniciativas e a esse projeto de pesquisa que etnólogos brasileiros puderam lançar novas bases para o estudo da organização social e do parentesco de tribos indígenas do território nacional, um domínio pouco analisado no Brasil. Mas, nesta segunda fase dos estudos Jê, o trabalho não foi mais dominado por um empirismo culturalista que informa a obra de Robert Lowie e de Curt Nimuendaju, mas por teorias da organização social, do parentesco e do casamento muito mais sofisticadas: as de Claude Lévi-Strauss.

70 Ver também Maybury-Lewis, 1984, em que ele amplia a definição, chamando-a de “anomalia do Brasil Central”. Referindo o trabalho de Nimuendaju, diz ele sobre outros teóricos da antropologia: “Não sabiam como classificar povos que dispunham de uma cultura material tão simples, de uma agricultura aparentemente tão escassa e de sistemas sociais de tal modo complexos”.

Apesar de o diálogo constante com Lévi-Strauss ser a marca da etnologia praticada no país a partir da década de 1960, a *linhagem* na qual Roberto DaMatta inscreve o seu trabalho de início quase o ignora. Vejamos como o autor se apresenta na cena textual da antropologia brasileira, ao apresentar seu trabalho sobre os Apinayé, bem antes das lembranças que acabamos de citar. Retomando a tradição americanista como seu contexto político, é como um deles que DaMatta vai apresentar o problema de sua pesquisa. “Entre os americanistas é lugar-comum que os grupos Jê do Brasil Central foram descobertos e descobriram Curt Unkel Nimuendaju, mas, dentre os Jê, os Apinayé se destacam como a tribo que destoava do conjunto, o grupo anômalo.” Ele prossegue lembrando a associação entre Nimuendaju e Robert Lowie, que traduziu ou fez traduzir algumas de suas monografias para o inglês, dessa forma tornando-as acessíveis a outros americanistas e transformando os Apinayé em “notoriedades acadêmicas”. Isto é, Nimuendaju (produzindo a “munição etnográfica”) e Lowie (preocupado com a sua “exploração sociológica”) colocaram um problema que valia a pena tentar resolver no universo antropológico. Isso em meados dos anos 1930 e 1940, o que nos leva a considerar Nimuendaju — e Lowie secundariamente — como a primeira geração nesse questionamento teórico. Na geração seguinte, outros antropólogos retomaram a questão (DaMatta cita Murdock, Kroeber, Henry e Lévi-Strauss), aparentemente sem sucesso. Foi só “muito mais tarde, em 1960, quando Maybury-Lewis retomou o mesmo problema num artigo já mencionado e que foi fundamental para a definição dos problemas que abordaremos neste livro” que uma solução foi proposta e um novo problema, colocado. Excluídas as tentativas que não deram certo, podemos então considerar David Maybury-Lewis, orientador do trabalho de DaMatta, apresentado como tese de doutoramento em Harvard, como a segunda geração nesse questionamento

teórico. O próprio DaMatta representaria a terceira geração, já que afirma que um dos objetivos do livro é “uma tentativa de reduzir e exorcizar a anomalia Apinayé”. Ele foi visto assim também pelos índios que lhe perguntavam se ele era “Curto *tamtxúá* (‘neto’ ou ‘sobrinho’ do Curt)”⁷¹.

Ao se colocar no universo do discurso antropológico, situando-se no mesmo passo em que situa seus interlocutores e seu objeto de estudo, Roberto DaMatta explicita pelo menos dois pontos importantes para nossa história. Sinaliza, primeiro, a aceitação, sempre reiterada, de Curt Nimuendaju como o pai fundador da etnologia nacional, já que tanto os “Jê-ólogos” como os “Tupinólogos” o reclamam igualmente para essa posição. Não é por acaso também que Nimuendaju representa o “campo comum” no qual Roberto DaMatta e Darcy Ribeiro se encontram para debater pontos de vista diferentes sobre a antropologia nacional no final dos anos 1970. Essa aceitação, não sem crítica por parte de alguns pesquisadores contemporâneos, aponta para a constituição de um rico acervo de tradições, ponto forte da etnologia no contexto da antropologia. O segundo ponto que a apresentação de DaMatta explicita é a importância do ensino sistemático da disciplina para a criação do que Paulo Eduardo Arantes chama de “acumulação coletiva de técnicas intelectuais” (1988) e que o próprio DaMatta relembra como parte importante de seu situar-se nela:

71. No plano simbólico, DaMatta poderia ser considerado também “sobrinho” de Egon Schaden, já que este descreve assim seu parentesco ritual com Nimuendaju: “O pai adotivo de Nimuendaju, Avakaudju, era irmão de Poydju, a quem eu devo o tratamento de *txeruanga*, que corresponde ao da pessoa que toma o lugar do pai na cerimônia batismal do *nimongarai*. Uma vez que irmão e sobrinho são sinônimos em guarani, Nimuendaju é *txerikey*, ou seja, meu irmão mais velho” (“Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendaju”, *Revista do IEB/USP* (3), 1968). Agradeço esta referência a Luiz Donisete Grupioni.

Foi essa dialética que comecei aprendendo no Museu Nacional e tive a oportunidade de ampliar quando estudei como candidato ao doutoramento (Ph.D.) na Universidade de Harvard, tendo tido a ventura de ser aluno e orientando de David Maybury-Lewis. Pois foi ali que pude compreender a importância do detalhe etnográfico, capaz de modificar todo um argumento verbalmente construído, e de descobrir como é fundamental o estudo consciente de certos problemas antropológicos. Descobri, então, que não bastava somente erudição (o fato de conhecer até a exaustão os autores e seus livros), mas que era preciso, antes de tudo, “saber” a história do problema, como ele foi inventado como objeto de investigação, seus antecedentes e consequentes, o contexto do livro que expôs a teoria e seu autor; enfim, todo o estado da disciplina. Deste modo, o aprendizado em Harvard ajudou-me a descobrir que existia na Antropologia Social uma história concreta de temas, autores, problemas e que com eles se podia caminhar para trás ou para frente. Que na Antropologia Social existia uma tradição crítica muito forte. De fato, fazer Antropologia era exercer a crítica honesta e construtiva, pois foi assim que a disciplina nasceu e desenvolveu seus principais métodos e questões. E, finalmente, que os grandes “monstros sagrados” podiam e deviam ser criticados, desde que suas teorias fossem testadas de encontro aos nossos próprios achados no campo [...] Daí a minha certeza na nossa capacidade criativa e a minha esperança em estar realmente inventando uma perspectiva antropológica genuinamente brasileira, construída a partir de um diálogo crítico e aberto com a produção antropológica internacional (1981, p. 201).

É esse diálogo crítico que DaMatta exercitaria em seu *Um mundo dividido, a estrutura social dos índios Apinayé* (1976 [1969]). E, embora descarte certas avaliações feitas por Lévi-Strauss sobre os Jê (de que as metades regulam o casamento, por exemplo), utiliza-se de seu princípio estrutural básico para definir a sociedade estudada. Assim:

O universo dual dos Apinayé (e Timbira), portanto, não está ancorado por um sistema de metades exogâmicas, codificado num sis-

tema terminológico de duas seções — como faziam esperar e até certo ponto prever as teorias correntes (cf. Maybury-Lewis, 1960) — mas está fundado numa concepção do mundo social onde — em última análise — existe uma oposição radical entre natureza e cultura. Assim, não se concebe o mundo humano como contido na natureza, ou como contendo a natureza. Ao contrário, coisas naturais e coisas culturais se complementam e fornecem dois modos, ainda que opostos, de “ler” o universo humano e não-humano [...] O mundo social Apinayé é, pois, um mundo dividido, mas onde as divisões não implicam em privilégios. Ao contrário, nele, dividir é fundamentalmente ordenar de tal modo que o dualismo Apinayé implica numa absoluta igualdade ou simetria de termos [...] Assim, os Apinayé sempre iniciam suas descrições tomando como referência as oposições centro/periferia e/ou casa/pátio; distinções que marcam de modo explícito o seu cosmos e se projetam na topografia de suas aldeias (DaMatta, 1976).

Lendo-se esses trechos hoje é possível perceber ressonâncias de textos que, todavia, ainda não tinham sido escritos: o quanto a experiência com os Apinayé terá marcado o olhar do antropólogo em seu posterior exame de sua própria sociedade, só uma avaliação mais acurada permitiria dizer.

Como vimos, DaMatta ingressou no Museu Nacional como estagiário e, tendo participado do projeto de pesquisa coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira sobre “áreas de fricção interétnica”, foi em seu contexto que produziu seu primeiro livro, em parceria com Roque de Barros Laraia. *Índios e castanheiros — A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins* foi publicado em 1967, com prefácio de Roberto Cardoso de Oliveira. Reeditado em 1978, ao prefácio original se acrescentaram dois outros, um de cada autor. Esses prefácios são importantes porque parecem indicar uma mudança de direção nos estudos de etnologia: de um certo pessimismo que se ancorava numa certeza implícita no futuro desaparecimento das sociedades tribais passa-se, não para

um otimismo romântico, mas para uma aceitação dessas sociedades como parte integrante da sociedade brasileira mais ampla, como interlocutores, enfim, do diálogo nacional, que estavam aí para ficar. Referindo-se ao Projeto de Áreas de Fricção Interétnica, DaMatta explicita:

Em outras palavras, a perspectiva do contato como situação permitiu iniciar um estilo interpretativo da conjunção intercultural como um plano onde existem fortes ligaduras (colocadas pela sociedade dominante), mas também brechas e possibilidades de conflito, já que a sociedade dominante é uma formação social fundada na contradição e na alienação social. É explorando e percebendo tais conflitos e brechas que se pode explicar um fenômeno igualmente misterioso — um verdadeiro paradoxo — para uma “Antropologia da integração”, qual seja: como as sociedades tribais podem afinal sobreviver e conservar-se fiéis a si mesmas, depois de tantos desastres e tragédias? [...] A sociedade tribal, então, coloca continuamente, numa situação de contato, a alternativa intolerável a sistemas onde a totalidade tende a ser dominante e onde a individualidade tem pouco lugar (em Laraia e DaMatta, 1978, pp. 29-30).

No mesmo ano de 1978, o programa do Museu Nacional promoveu o simpósio *A pesquisa etnológica no Brasil*, que representou uma outra ruptura de cujas consequências, por sua abrangência, não é possível tratar aqui. No artigo “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, assinado por Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro, os autores sugerem

a possibilidade de se repensar a Antropologia com os olhos dos índios brasileiros, em vez de olhá-los com os olhos dos Nuer, dos Trobriandeses ou dos Crow [...] A visão da estrutura social que a Antropologia tradicional nos legou é a de um sistema de relações entre grupos. Esta visão é inadequada para a América do Sul. As sociedades indígenas deste continente estruturaram-se em termos

de categorias lógicas que definem relações e posições sociais a partir de um idioma de substância. Mais importante que o grupo, como entidade simbólica, aqui é a pessoa; mais importante que o acesso à terra ou às pastagens, é aqui a relação com o corpo e com os nomes. Se o idioma social Nuer era “bovino”, estes aqui são “corporais”. O texto aponta para uma linha de trabalho autônomo, que vem sendo perseguida pela Etnologia desde então e que só parece possível ser reclamada por ela, no interior da Antropologia brasileira. Trata-se, também aqui, como ocorreu quando da ruptura com o culturalismo, de criar um léxico novo e mais adequado à realidade que se quer estudar. A questão é que as conceitualizações “africanas” (ou melanésias etc.) foram reificadas pela Antropologia — o totem, o mana, o tabu, a linhagem, a bruxaria *vs.* a feitiçaria, o grupo corporado — e alquimizadas em conceitos científicos universais, em normas, diante das quais tudo, ou era encaixado à força, ou era considerado anômalo e desviante (aí, a ecologia podia ser acionada para explicar). A história recente da Etnologia sul-americana é muito isto: como forçar o material a entrar nos modelos antropológicos, e/ou como explicar as anomalias⁷².

As duas questões colocadas pela etnologia — a de uma alteridade plural e a de uma linguagem própria — de certa forma retomam antigas questões, já postas em circulação pelos analistas sociais do país desde o final do século passado, inscrevendo-se, assim, numa tradição. Mas são inovadoras no sentido em que estão também, ao nomeá-las, fundando uma tradição recente, que é a de rever problemas recorrentes do país a partir de situações específicas que têm uma história própria. O registro cuida-

72 Os textos do simpósio, organizado por Yonne Leite, foram publicados no *Boletim do Museu Nacional* (32) de maio de 1979 e, além do artigo citado, que foi a conferência de abertura, compreendem “A noção de pessoa entre os Bororo”, de Renate Viertler; “De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades”, de Manuela Carneiro da Cunha, e “A fabricação do corpo na sociedade xingwana”, de Eduardo Viveiros de Castro. No contexto deste artigo a citação é obrigatoriamente sumária: ver Carneiro da Cunha, 1978.

doso dessas situações, seja nas pesquisas com sociedades indígenas, seja na análise dos problemas urbanos ou rurais, parece ter sido a marca dos trabalhos antropológicos no limiar dos anos 1980 e a consequência direta de trabalhos coletivos de pesquisa no âmbito dos programas de pós-graduação. Isto é, as generalizações vagas e os determinismos de grande porte que ainda pareciam ter validade no início dos anos 1960 — para as ciências sociais como um todo — serão a partir daí abandonados pelos pesquisadores.

A teoria do bombardeio de Berlim

Em 1975, quando voltou definitivamente ao país, Darcy Ribeiro encontrou um panorama antropológico (para não falar do político) inteiramente diferente do que deixara no início dos anos 1960, para assumir a tarefa de planejar a Universidade de Brasília. Apesar de falar de seu “esforço insano para fundir minhas duas consciências díspares, a politicista e a cientificista” (1986, § 1.881) durante o exílio, sua atividade no exterior foi essencialmente política. Assessorando presidentes no Chile e no Peru ou emprestando sua experiência para a criação de universidades no Uruguai, na Venezuela ou na Argélia (Ribeiro, 1973, 1979b), ele, de certa forma, dava continuidade à sua atuação no Brasil no final do período, quando foi ministro da Educação, reitor da Universidade de Brasília e chefe da Casa Civil de João Goulart.

Naquele intervalo, os antropólogos que aqui ficaram haviam montado uma nova estrutura institucional que pouco tinha a ver com a das antigas faculdades de filosofia — âmbito no qual as ciências sociais se desenvolveram entre os anos 1930 e os anos 1960. Assim, a reação de Darcy ao voltar expressava, além de seu gênio polêmico, também a reação de uma forma de fazer antro-

pologia diferente da criada nos programas de pós-graduação — criação na qual, ironicamente, ele tivera um papel de destaque⁷³.

Na sequência usual da história de qualquer disciplina, estamos acostumados a encontrar exemplos da superação dos “pais” teóricos ou institucionais, feita pelos “filhos”, ao renegar seja sua influência sobre eles, seja sua importância na própria história. Darcy inverte essa sequência quando, ao voltar, é contra seus “filhos” que ele investe. Como disse em seu debate com Roberto DaMatta: “Entenda, porém, Roberto, que depois de tantos anos de doce exílio, sem meios de socorrer a vocês que penavam aqui, eu queira exercer de abrupto, com rispidez, uma influência que, gozoso (sic), houvera exercido longa e carinhosamente” (1979b, p. 209). Sua investida parece concentrar-se em três características da nova modalidade de fazer antropologia que, por reiteradas, merecem atenção⁷⁴.

“As Ciências Sociais consentidas na universidade se refugiam num *estruturalismo oportunista* ou num *relativismo eunuco* que, em nome do rigor científico, domesticam os estudantes, fazendo-os compor charadas sobre tudo que seja socialmente irrelevante como preço de uma carreira acadêmica bem-sucedida” (1986, § 2.202). Uma daquelas características, a “charada”, refere-se à

73 Digo ironicamente porque os programas criados nas décadas de 1960 e 1970 lhe deviam algo. No capítulo 3 analisei sua atuação na década de 1950, sugerindo uma continuidade entre seu aprendizado no interior do primeiro programa de pós-graduação do país em termos contemporâneos, criado no modelo do de Chicago — o da Smithsonian Institution, na Escola Livre de Sociologia e Política — e sua prática no Museu do Índio e no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais no Rio, onde Roberto Cardoso de Oliveira começou sua carreira de etnólogo. Ele mesmo, ao se apresentar em um de seus livros, diz sobre essa experiência: “Esforçou-se muito, nesta quadra, sem nenhum êxito, para formar antropólogos melhores. Criou para tanto o primeiro curso de pós-graduação para antropólogos; o qual, aliás, frutificou prodigiosamente” (1979b, p. 7).

74 Ver também “Três pragas acadêmicas” (1979b) e “A Antropologia brasileira é vadia”, entrevista ao jornal *Zero Hora*, de Porto Alegre, em 6 de janeiro de 1991.

nova linguagem adotada pela disciplina — considerada, assim, ininteligível. Outra é a “irrelevância social”, que se refere ao tratamento das microrrelações sociais, privilegiadas pela antropologia no período, em detrimento de interpretações globais da sociedade, vigentes anteriormente. A terceira é a “carreira acadêmica” — tratada por Darcy quase como uma perversão do ofício de antropólogo.

Essas três características merecem atenção justamente porque, em seu aspecto positivo, são as que mais têm sido enfatizadas pelos antropólogos acadêmicos: nesses 20 anos, a antropologia transformou-se de uma empreitada quase artesanal numa profissão; constituiu, como seus objetos privilegiados de análise, os chamados “setores marginais” da sociedade, elegendo como método o estudo detalhado deles e, por fim, foi compondo uma linguagem que a distingue não só das outras ciências sociais como, principalmente, dela mesma há alguns anos atrás. Isto é, Darcy Ribeiro tem (a sua) razão ao enfatizar esses aspectos — demonstrando, de passagem, que continua a exercer a antropologia que aprendeu, ainda que de mau grado. Sua polêmica com Roberto DaMatta é, por isso, reveladora da definição da disciplina no período⁷⁵.

75 O debate teve início com uma entrevista concedida a Edilson Martins e publicada no número 12 da revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, sob o título “Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim” (Ribeiro, 1979a). A resposta de Roberto DaMatta (“A antropologia brasileira em questão — carta aberta a Darcy Ribeiro”) e a tréplica de Darcy (“Por uma Antropologia melhor e mais nossa”) saíram no número 15 da mesma revista. Darcy publicou sua tréplica em livro (Ribeiro, 1979b), mas não a entrevista original. A “teoria” a que alude o título referia um comentário de Darcy: “O objetivismo cientificista é tão burro para com o índio, é como se alguém decidisse estudar em 1945 a forma da família alemã e a moral alemã em Berlim. Em Berlim, 1945, debaixo das bombas, destruída dia e noite, não havia condição nenhuma de se estudar a forma nem a moral da família alemã. Debaixo daqueles bombardeios não havia instituição social, ou nenhuma moral, que se pudesse manter”. A resposta de DaMatta a essa observação foi: “Nada mais errado. Nada mais simplório. Nada mais pervertido. Porque, de fato, o bombardeio, ou outra crise qualquer, não destruiria a

Alguns anos antes da entrevista que concedeu a Edilson Martins, Darcy havia feito outra provocação aos antropólogos que, entretanto, não acusaram o golpe publicamente — ainda que textos apócrifos e comentários irônicos sobre seu texto sejam, até hoje, mencionados pelos antropólogos. No romance *Maíra*, brilhante colagem de textos seus e de informações recolhidas de outros autores, Darcy se regala dando a seus personagens nomes de antropólogos e políticos conhecidos⁷⁶. E nas inúmeras conferências que realizou desde a sua volta, era incansável no ataque à antropologia acadêmica — excluindo cuidadosamente de sua crítica os pesquisadores independentes e os estudantes: “Especialmente aqueles que debaixo de condições tão adversas estão produzindo a nova Sociologia, a nova Antropologia do Brasil que prometem ser as melhores que tivemos [...] Uma vez libertos de gerontes e de ruminantes, esta nova geração promoverá um verdadeiro florescimento cultural. Comprometida com o povo” (1979b, p. 263). É esse compromisso que Darcy cobra, também incansavelmente, dos cientistas sociais. Num texto normativo, publicado em Buenos Aires, já ficava bem clara essa oposição entre a ciência “acadêmica” e a ciência “comprometida”:

Es preciso señalar, sin embargo, que la capacidad explicativa que atribuimos a las Ciencias Humanas casi nada tiene en común con las disciplinas academizadas que se enseñan habitualmente en las universidades. De lo que hablamos es de ciencia intencionalizada, que

família ou a moralidade, mas, ao contrário, aumentaria essa própria moralidade. É o mesmo efeito que podemos observar em grupos tribais, onde a presença esmagadora e destrutiva do branco acaba criando laços e síndromes de solidariedade que tornam um pequeno grupo de índios na floresta indestrutíveis do ponto de vista moral, social, cultural”. Resume-se aqui, em poucas palavras, o ponto de fricção maior entre o culturalismo e o estruturalismo.

76 Por exemplo, Francis Huxley O’Thief, Senador Andorinha, Posto Indígena Eduardo Enéas, Professor Moreira, Dr. Cardozo, Augusto DaMatta Celeste e assim por diante.

reclama la herencia de toda la experiencia de la metodología científica, pero que la aplica a partir de un compromiso previo frente a los problemas del desarrollo autónomo de la sociedad nacional. Al científico que se dice neutral y pretende no tener compromiso sino con el desarrollo de la ciencia, hay que reemplazarlo por el científico lucidamente comprometido con la problemática de su sociedad y, asimismo, con el desarrollo humano (Ribeiro, 1973, p. 60).

Tanto em sua entrevista como na resposta a DaMatta, Darcy retomará essa definição da antropologia como uma ciência a serviço do desenvolvimento, reafirmando também sua afinidade com uma orientação teórica já ultrapassada na disciplina: “E comecei a perceber que o problema da aculturação, da integração, eram muito mais importantes (sic) do que o parentesco, do que a arte, do que a mitologia” (1979, p. 92). Este será o ponto principal da resposta, indignada, de DaMatta que, indiretamente, replica o uso de seu nome no romance, chamando Darcy, ao longo de sua carta aberta, de “Maíra-Darcy”. Sem perder de vista a inversão geracional operada por Darcy, DaMatta inicia a carta com um elogio a ele, afirmando que, como muitos outros de sua geração, tentara igualar-se a Darcy, ser “um homem generoso para com os jovens e paciente para com o tempo que nos envelhece e todo dia nos coloca fora de moda”. Mas encontrara na entrevista um “grande Maíra que arrota azedo em cima dos seus filhos equivocados que fazem ciência em vez de populismo indigenista aqui embaixo”⁷⁷. E explicita a diferença, na concep-

77 A crítica literária parece ter tratado melhor desse tema. Como observa Marie Maclean: “The fear of the generations as they confront each other is expressed as much by the anxiety of being superseded found in the story-telling contest as by the ‘anxiety of influence’. When Bakhtin talks about the Oedipal element in genre development, in which each generation of writers ceremonially ‘murder their fathers’, he too is seeing the text wielded as a literary surrogate for the *mise-à-mort*. In narrative, as in rhetoric or philosophy, texts are the weapons in the ‘fight for life’” (1988, p. 127).

ção de ambos, da disciplina — explicitação que torna o debate inteligível:

É certo que nossa Antropologia Social é muito diferente da sua. Já não usamos mais os esquemas mecânicos tirados diretamente da obra do antropólogo norte-americano Leslie White como você faz. Também já não escrevemos sobre “arte plumária” dos nossos índios, uma espécie de deleite estético, publicado num livro caríssimo, com muita gravura e pouco fôlego interpretativo. Você diz que o nosso trabalho é um conjunto de “bobagens” e que nós fazemos nossas “carreirinhas” exemplificando ideias estrangeiras, “de qualquer Lévi-Strauss” (sic!). Pois muito bem: e você? De onde saíram as ideias que formam o corpo teórico de sua famosa obra? Quem é que se utiliza, quase sem nenhuma modificação, dos esquemas evolucionistas victorianos, tão populares quanto enganados, da Antropologia norte-americana da década de 50?

E, mais adiante:

Você confunde Antropologia com “objetivismo científico”, um ideal da Antropologia cultural norte-americana, a mais reacionária dos anos 50, infelizmente a única que você ainda conhece [...] Leia *O processo civilizatório* novamente, com calma, e veja como tudo isso está lá, Leslie White puro, sem nenhuma modificação. A ideia de White de “energia *per capita*”, como modo de medir a evolução das culturas, você chama de “evolução tecnológica”, o que dá no mesmo. O fato é que, nesta Antropologia, tudo está arrumado, certo e escalonado, do mais simples ao mais complexo, do mais atrasado ao mais adiantado, do primitivo (como nossos índios) aos civilizados (os indigenistas). Onde ficam os casos de sociedades como a Esquimó; pobre em organização social, mas muito rica em descobertas tecnológicas? Ou das sociedades Jê — Timbira do Brasil, pobres em tecnologia, mas riquíssimas em organização social? Isso nenhum evolucionista pode nos dizer. Mas é essa a Antropologia, que engendrou o tal “objetivismo científico”, que você coloca em cima da gente. Curioso, mas explicável, que você, o mais genuíno ‘cavalo de santo’ de Leslie White, Gordon Childe e Julian Steward, tenha projetado tudo isso no Museu Nacional.

Darcy Ribeiro, em sua entrevista, de fato tomava o Museu Nacional como sinônimo da antropologia brasileira, e é de um ponto de vista institucional que DaMatta — a quem ele chama depois de “pastor de antropólogos do Museu Nacional” —, antigo diretor do Programa, responde. Em sua resposta, ele toma uma a uma as características da nova maneira de fazer antropologia e as defende: as pesquisas com minorias, o estilo monográfico, a constituição de uma linguagem própria, de passagem retomando Nimuendaju⁷⁸ como herói fundador dessa modalidade de antropologia, e não da praticada por Darcy:

Somos nós que, a despeito de críticas, herdamos e estamos dando prosseguimento à linha de trabalho deixada por Nimuendaju. Primeiro, porque optamos conscientemente por uma Antropologia monográfica, onde o entendimento do Índio em sociedade, em suas condições históricas singulares, é muito mais importante do que falar de um “Índio” genérico e universal, como ocorre com você [...] A segunda razão que nos faz herdeiros de Nimuendaju é o estudo sério e profundo da teoria antropológica. Simplesmente porque a obra de Nimuendaju e a realidade indígena brasileira não podem ser entendidas por amadores ou por ideólogos, cujo único compromisso com ela é a sua manipulação populesca. Mas quando foi que você se interessou realmente pela obra de Curt Nimuendaju? Quando foi que você leu a monografia sobre os Canela pela última vez? Você sabia, Darcy, que o seu exemplar do livro de Nimuendaju so-

78 Na entrevista, Darcy reclamava: “O pessoal do Museu Nacional edita uma porção de bobagens deles, mas nunca publicou a obra de Curt Nimuendaju, que mudou o caráter da Antropologia brasileira. Nós todos somos antropólogos porque conhecemos a obra de Nimuendaju [...] É pena que a maior parte dos antropólogos brasileiros pês a perder totalmente essa Etnologia que deveria ser deles. Em lugar de ir como o Nimuendaju a uma tribo, tentando entendê-la, ver o mundo com os olhos dos índios, dominar a compreensão do mundo deles e dar deles uma imagem, o que fazem é um trabalho de ilustração de teses estrangeiras, de qualquer Lévi-Strauss, de qualquer teórico boboca, francês ou norte-americano”. A outra reclamação de Darcy para com o Museu, além das ironias espalhadas ao longo da entrevista, a respeito de os antropólogos serem “cavalos de santo” dos teóricos estrangeiros, é a abertura das exposições etnológicas ao público.

bre os Canela está comigo? Você não se lembra, mas você o passou para o Roberto Cardoso, que o passou para mim quando iniciei minhas pesquisas com os Apinayé. Será que você acha que uma pessoa pode discutir e entender Nimuendaju e suas descrições complicadíssimas dos rituais Timbira sem estudar o Rivers, o Malinowski, o Lévi-Strauss, o Maybury-Lewis, o Radcliffe-Brown, o Marcel Mauss e outros estrangeiros? Não pelo fato de eles serem estrangeiros, mas porque realmente avançaram o conhecimento de certos problemas?

Indignação no calor do debate à parte, ao mesmo tempo em que aponta para a substituição de um *corpus* teórico por outro (mas é também seu valor político que está em jogo aqui) na disciplina praticada no Brasil, DaMatta traça outra genealogia interessante para nossa história, pois, apesar dos usos diferentes que dele se fez — e o fato de ambos reclamarem sua ascendência o comprova —, é Nimuendaju que *passa* de Darcy a Roberto Cardoso e dele a DaMatta, estabelecendo um elo comum que expressa a tradição da Etnologia no Brasil⁷⁹. Por último, DaMatta defende também a autonomia do campo científico, as condições de criação de um espaço próprio à profissão:

Porque assim fazendo, verificamos que a Antropologia Social — ou as Ciências Sociais — têm um quadro de referência próprio. Ou será que você, com a “teoria do bombardeio de Berlim”, acha mesmo que nós sempre teremos que ser referendados e legitimados pelo rei, pelo

79 Na época, Roberto Cardoso de Oliveira enviou, do México, uma carta a Darcy Ribeiro sobre o “caso” do livro de Nimuendaju. Lamentando o tom do debate e esperando a superação das “retaliações, *boutades* e ironias dentro de uma comunidade de antropólogos que deveria estar unida, ainda que discordante nas formas de fazer Antropologia”, ele explica o percurso do livro. “Não sei se você se lembra, mas o recebi de você como presente, com dedicatória e tudo, nos bons tempos... Era um exemplar duplicata que você possuía e que teve a generosidade de me oferecer. Anos depois, dada a pesquisa do Roberto DaMatta com os Apinayé, tive a satisfação de lhe ceder o livro, então indispensável aos seus estudos sobre os Jê. Não creio que você o queira de volta” (Carta de Roberto Cardoso de Oliveira, 22 out., 1979, no PHAB).

general, pelo ministro, ou quem quer que esteja naquele momento no poder central, no governo, ocupando as rédeas dos instrumentos mais práticos e imediatos de controle da sociedade. Eu penso que não. Suponho que o melhor meio de viver numa sociedade, praticando uma ciência tão complexa como a Antropologia Social, é confiando e lutando permanentemente por um espaço que essa e outras disciplinas possam ocupar e pela ocupação desse espaço, nele criar sua área de “poder”: suas regras, sua instrumentação social e política, numa palavra, sua ética” [...] Recuso-me, pois, a aceitar o seu chamamento de submeter minha Antropologia à ideologia.

Ao dizer a Darcy que o está “passando a limpo”, DaMatta está também reafirmando, explicitamente, a direção implícita do processo de construção institucional — do qual participou intensamente — nos quase 20 anos que antecederam o debate; estava, de fato, passando a limpo um trecho da história de nossa disciplina, pondo em dia, num belo resumo, as características que, desde a criação dos programas de pós-graduação, orientariam a formação de antropólogos no país⁸⁰.

A resposta de Darcy Ribeiro é quase melancólica: num tom de conselho paternal (“era... uma afirmação meio desastrada de padrinho enxerido que quer ajudar à força seus afilhados a brilharem”), retoma suas reclamações anteriores em relação ao Museu e termina convidando DaMatta e Celeste a visitá-lo para preencher fichas do PTB.

80 Analisando o papel dos debates científicos para estabelecer o que é um paradigma, B. Latour dá o exemplo da discussão entre Ostrom, um paleontólogo, e seus colegas: “Ostrom foi assim confrontado com uma escolha: abandonar seu argumento ou deixar de pertencer à profissão de paleontólogo — uma terceira possibilidade seria redefinir o que significa ser paleontólogo, de modo que seu argumento fosse parte disso. Na prática, as tentativas de Ostrom definem os limites de um paradigma, isto é, o conjunto de elementos que devem ser modificados para que certas associações sejam desfeitas ou para que novas sejam estabelecidas. Ostrom não sabe de antemão qual é a forma do paradigma. Ele o aprende ao testar para ver o que se mantém firme e o que cede facilmente, o que é negociável, e o que não é” (Latour, 1987, p. 201). O debate entre Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta parece oferecer outro exemplo dessa importante questão.

Conclusão: o campo da antropologia brasileira

“A Antropologia termina onde começa o asfalto.”

Dito jocoso citado por Lurdes Arizpe (1988)

Curioso como possa parecer, foi a atuação *política* de Darcy Ribeiro um dos fatores que contribuíram para a difusão da imagem do *antropólogo* como “aquele que estuda índios” — mais do que sua atuação acadêmica. Ainda que utilizada num contexto argumentativo, a reminiscência de Roberto DaMatta é vívida:

Um dia resolvi ser, como você, etnólogo e conheci, por acaso, o general Rondon. Emocionado, falei com ele que queria seguir seu exemplo, pois achava que era um exemplo fácil de ser seguido. Depois vi você falando em público e liguei as duas imagens. A de Rondon, com sua cara de índio, e a sua de etnólogo, buscando — naqueles velhos tempos — dar uma face aos índios (DaMatta, 1979).

Naqueles velhos tempos, no entanto, os antropólogos dos museus, das faculdades ou do SPI eram quase unânimes na previsão do próximo desaparecimento das sociedades indígenas no Brasil⁸¹. No início dos anos 1950, o antropólogo norte-americano que provavelmente melhor conhecia o país fez um apanhado da situação dos indígenas entre nós:

Ainda que certos indivíduos tenham uma óbvia ascendência indígena, eles não pensam a seu próprio respeito como sendo índios; eles não se orgulham nem se envergonham de sua herança indígena. São brasileiros que jogam futebol, apostam no jogo do bicho, discutem a política local e nacional e festejam o carnaval e o Sete de Setembro do mesmo modo que os brasileiros o fazem em todo o país. Apenas os poucos grupos tribais são vistos como sendo índios.

81 Ver Wagley e Galvão (1961), Schaden (1969), Laraia e DaMatta (1967) — com autocrítica de 1978, entre outros.

Tais índios tribais são desprezados como “selvagens” e curiosidades pelos caboclos e as tribos remanescentes estão sendo rapidamente assimiladas (Charles Wagley, 1951)⁸².

Reverso sua posição mais tarde, Wagley lembrava: “Nunca esquecerei ter sido admoestado por um educador clarividente, idealista e muito influente entre a intelectualidade brasileira, devido ao meu interesse pelo índio — ‘como você pode gastar seu tempo preocupando-se com menos do que cem mil pessoas quando diante dos seus olhos estão 50 milhões de brasileiros analfabetos e famintos?’” (Wagley, 1988, p. 282).

Essa visão recorrente entre os antropólogos seria consequência, em parte dos estudos de aculturação que enfatizavam as perdas das sociedades indígenas mais do que suas resistências perante o contato com a “civilização”, em parte do menor conhecimento que se tinha da existência de muitos grupos indígenas no interior do país. Essas duas razões, no entanto, não esgotam a resposta à pergunta sobre o que teria ocorrido entre 1960 e 1980 para transformar os índios do Brasil de grupos em vias de desaparecimento em objeto privilegiado da atenção dos antropólogos.

Há, claro, razões políticas. No Brasil, como em outros países da América Latina, a “cultura do contra” criara uma atmosfera propícia à rejeição dos padrões de sociabilidade da sociedade capitalista e uma concomitante busca romântica de sociedades “puras” — índios e camponeses, principalmente, submetidos, ademais, e de forma mais transparente do que os urbanitas, às pressões do Estado e do capital⁸³. Esse movimento foi apoiado e

82 O texto se chamava “A herança indígena no Brasil”. Num texto posterior (*An introduction to Brazil*), Wagley repete essa visão, mas fará autocrítica mais tarde (ver Wagley, 1977).

83 Em 1983, numa mesa redonda que fazia a revisão dos anos 1960, Moacir Palmeira observava: “Mas, o que aconteceu no início dos anos 60? No início dos anos 60, sem querer ser exaustivo, dois elementos novos fariam com que o debate ‘feudalismo x

ampliado pelas campanhas internacionais de salvação de sociedades “primitivas” no mundo todo — a criação do *Cultural Survival*, por iniciativa de David Maybury-Lewis, e a atribuição do prêmio Eaford a Roberto Cardoso de Oliveira, na década de 1970, mostram a inflexão dessas campanhas no cenário brasileiro. E, como bem lembrou Maybury-Lewis (1990), a eleição do Xavante Mário Juruna para a Câmara dos Deputados em 1982 — quase dez anos depois de ter iniciado a sua luta pela demarcação do território Xavante — era um bom indicador da importância que a “questão indígena” e seus novos atores adquiriram no cenário nacional, por contraste com os anos anteriores. Essa importância se expressará, também, sobretudo a partir dos anos 1980, no interesse do Estado pelas reservas minerais existentes nas terras indígenas e pela tentativa de sua ocupação em algumas regiões do país, caracterizadas como áreas de “interesse nacional” — o que exacerbava o debate do governo com os antropólogos⁸⁴.

Mas há também razões simbólicas. Em todos os países para onde a antropologia foi levada a partir do exemplo das metrôpo-

capitalismo’ assumisse o caráter de uma questão pública e, portanto, uma questão política e não apenas uma discussão meramente intelectual. De um lado, a própria emergência do movimento camponês, a partir de meados dos anos 50, que deu novos rumos à luta pela reforma agrária. O camponês se tornou também um protagonista político, impondo-se na cena política através da atuação das ligas camponesas e sindicatos rurais. Um outro elemento que me parece importante para se entender as condições de existência desse debate são as divisões que começaram a se processar na esquerda brasileira. Se até aquela época praticamente apenas o Partido Comunista Brasileiro tinha peso, como organização política de esquerda, começaríamos a assistir ao surgimento de novos partidos, grupos etc., que iriam questionar o que seria, digamos assim, o ‘monopólio’ exercido por aquele partido. Na medida mesmo em que esse tipo de questão se colocava, impunha-se a necessidade de cada grupo dar *a sua versão da história brasileira*, sua versão da ‘revolução brasileira’, que era o termo usado na época, a definição do estágio em que estaríamos dessa ‘revolução’ etc. E isso passava pela resposta à questão, que se tornava obrigatória, da natureza das relações de produção dominantes na agricultura brasileira” (Paulino, Ascutti e Sales, 1983).

⁸⁴ Para uma atualização desse debate, ver, por exemplo, Leinard A. O. Santos e Lúcia M. M. de Andrade (orgs.), 1988, e João Pacheco de Oliveira Filho (org.), 1989.

les em que primeiro se constituiu como uma área do conhecimento, o trabalho de campo ocupou sempre lugar privilegiado como exercício de iniciação. Metáfora militar (*fieldwork*), ela evoca também as origens imperiais da disciplina. No caso brasileiro, é estranho continuarmos a mencionar o “trabalho de campo” em nossos textos, já que o que os antropólogos dizem é que “vão para o mato” quando preparam uma expedição aos seus grupos de referência.

Seja como for, a ida ao mato associa fortemente alguns imperativos históricos do imaginário da disciplina: Bronislaw Malinowski ouvindo Mozart numa tenda isolada da civilização, Franz Boas comendo carne crua de foca entre os Esquimós, e assim por diante. Além de vir acompanhada de certos subtons de rebeldia aos nossos usos e costumes urbanos (“que diabo, essa gente não usa calças!”). É o mato, e não o “trabalho de campo” (que, aliás, não é privilégio dos antropólogos), o que povoa o universo textual antropológico quando ele escapa da narrativa linear das relações sociais e simbólicas, na tentativa de comprovar (ou desmentir) alguma questão teórica relevante. Veja-se o relato de David Maybury-Lewis:

Comecei a voltar pela trilha sentindo-me como Guilherme Tell. A língua do veado sacudia-se sobre minhas costas e seu sangue começava a endurecer sobre mim. Pensei no trabalho que daria para lavar minha roupa com a água escassa da região e então tirei-a e também a carreguei. Durante a maior parte do tempo, a volta foi relativamente fácil e consegui seguir nossa trilha ampla sem dificuldades. No meio da tarde entrei confiantemente na mata, mas a trilha que seguia inexplicavelmente desapareceu. Tentei outra vez, sem obter um resultado melhor. Desta vez, voltei depois de meu fracasso e retomei meu caminho. Foi um alívio descobrir que pelo menos podia voltar ao lugar onde tinha entrado na mata. Ali, avaliei a situação. Observei a posição do sol, a direção geral que desejava seguir, as pistas nas quais ficáramos tão interessados pela manhã — tudo o

que me poderia ajudar a compreender a minha posição. E tentei uma terceira vez. Cheguei ao curso d'água que tínhamos atravessado e estimei corretamente minha travessia onde ele fazia uma curva. Continuei, então, o melhor que pude, na direção que desejava. As pistas desapareceram e tive de abrir caminho cortando o mato. Não tínhamos feito isso quando passáramos por aquele caminho pela manhã. Cansado, voltei ao curso d'água e tentei usar o velho truque de atravessá-lo até encontrar o ponto no qual tínhamos passado. Eu afundava na lama a cada passo, pesado como estava com o veado morto. De repente, o fundo cedeu sem aviso e eu e o veado desaparecemos sob a água. Consegui me soltar com muita dificuldade e flutuei até a margem, ficando gravemente cortado e lanhado ao fazer isso, já que aqui o mato era realmente hostil. O capim alto era afiado como uma navalha e os galhos próximos espinhosos e inacessíveis. A teia de cipós soltos se juntava em qualquer direção que se desejasse seguir, barrando qualquer saída com uma determinação tão maldosa que era fácil tomá-la como ofensa pessoal. No meio de tudo isso, descobri que tinha perdido minha faca de caça. Ela provavelmente se soltara da bainha quando submergi na água. Sentei-me, sangrando e cansado. Eu estava definitivamente perdido (1990, p. 289).

O comentário de DaMatta é esclarecedor:

Desejo, porém, trazer à luz todo um “outro lado” desta mesma tradição oficial e explicitamente reconhecida pelos antropólogos, qual seja: os aspectos que aparecem nas anedotas e nas reuniões de Antropologia, nos coquetéis e nos momentos menos formais. Nas histórias que elaboram de modo tragicômico um mal-entendido entre o pesquisador e o seu melhor informante, de como foi duro chegar até a aldeia, das diarreias, das dificuldades de conseguir comida e — muito mais importante — de como foi difícil comer naquela aldeia do Brasil Central. Esses são os chamados aspectos “românticos” da disciplina, quando o pesquisador se vê obrigado a atuar como médico, cozinheiro, contador de histórias, mediador entre índios e funcionários da Funai, viajante solitário e até palhaço, lançando mão destes vários e insuspeitados papéis para poder bem realizar as

rotinas que infalivelmente aprendeu na escola graduada [...] Se é possível e permitida uma interpretação, não há dúvida de que todo o anedotário referente às pesquisas de campo é um modo muito pouco imaginativo de depositar num lado obscuro do ofício os seus pontos talvez mais importantes e mais significativos [...] Numa palavra, é um modo de não assumir o ofício de etnólogo integralmente [...] (1981, pp. 155-6).

Toda a terceira parte desse livro trata do trabalho de campo e é muito interessante. Embora não cite o livro de Maybury-Lewis nesse contexto, DaMatta parece estar falando dele — já que todos aqueles papéis são revividos pelo texto de *O selvagem e o inócete* com grande graça e esse é um dos poucos livros de antropólogo que trata de analisar a relação entre o pesquisador e o pesquisado antes da década de 1970. Relendo o texto de DaMatta, no entanto, parece claro que a pesquisa de campo só assume seu lado “romântico” no mato — ainda que recentemente tenha havido um esforço por incorporar as pesquisas urbanas a essa tradição nitidamente dominante na antropologia brasileira (ver os artigos do livro editado por Ruth Cardoso, 1986, por exemplo).

Há ainda uma razão adicional para a importância adquirida pelos estudos etnológicos no âmbito da antropologia: como o caso da anomalia Apinayé exemplifica bem, existe um rico acervo de propostas e hipóteses a serem trabalhadas nesse campo que não têm paralelo em nenhum outro estudado pelos antropólogos⁸⁵. Os relatos e as narrativas dos “naturalistas” só em parte

85 Ver esta reivindicação da modernidade de Nimuendaju, por exemplo: “Com efeito, caberia parafrasear o que disse Lévi-Strauss da obra de Mauss, observando que também Nimuendaju, neste trabalho, surpreende pela modernidade. Pois temos aqui um texto de 1914 — ano em que ainda se gestava o mito do ‘trabalho de campo’ com o exílio trobriandês de Malinowski — que testemunha a prática de uma demorada ‘observação participante’ (sobredeterminada, como que para maior modernidade, por funções de mediação inseridas no indigenismo positivista que então nascia) integral e consciente; que demonstra o controle e o emprego da língua nativa enquanto ao mes-

foram explorados (a maior parte sequer está traduzida) e mesmo o trabalho de Curt Nimuendaju, a quem se atribui tamanha importância, só é parcialmente acessível aos jovens pesquisadores. O sucesso de Macunaíma como nosso herói nacional não deriva em parte da profundidade histórica que Mário de Andrade soube atribuir ao brasileiro anônimo, apoiando-se nas lendas recolhidas por Theodor Koch-Grunberg? A pesquisa no mato como parte do repertório da disciplina está bem estabelecida e já se integra também a uma (jovem) tradição antropológica: se há um território no qual não se aventuram outros cientistas sociais, esse é o da etnologia.

O retrato não é idílico — a linguagem pastoral é a que menos se prestaria a descrever as relações difíceis, seja entre as duas grandes tribos nas quais se dividem os etnólogos — os “Jê-ólogos” e os “Tupinólogos” —, seja entre as inúmeras facções internas a cada uma delas. Como o próprio DaMatta disse certa vez, “o trabalho do antropólogo sempre comporta a anedota mais séria que se pode contar, sinal de toda a sua fragilidade e de toda a sua força: a de que todos os etnólogos são muito parecidos com os grupos que estudam”⁸⁶. Essa identificação talvez explique também por que — hoje com uma ponta de ironia, mas até não

mo tempo condição necessária, instrumento principal e objeto privilegiado de análise; que lança mão do recurso a casos exemplares como forma de ilustrar as ideias religiosas Guarani ‘em situação’; que permite, enfim, que se pensem a partir dele problemas como o da relação entre a dinâmica histórica de uma situação colonial e a concepção de história inerente às sociedades indígenas que ali se encontram, isto é, a relação entre o devir histórico de uma situação interétnica e o ‘modo de devir’ próprio de uma dada sociedade não ocidental” (Eduardo Viveiros de Castro, 1987).

86 Ou vice-versa. Ver o interessante artigo de Mary Douglas, no qual ela ironicamente compara as qualidades dos Dogon e dos Nuer às de seus pesquisadores: “While the Dogon seem pre-eminently susceptible to the literary and aesthetic investigation at which the French excel, the Nuer seem only apt for the discoveries in primitive politics and kinship which interest the British” (Douglas, 1975).

muito tempo atrás a sério — os etnólogos sempre têm exemplos prontos sobre “a minha tribo” para contrapor como argumento num debate. Se, apesar de suas diferenças, os etnólogos formam uma tribo unida quando se trata de defender os direitos indígenas, também representam uma espécie de fachada da disciplina para uso externo. Não será por acaso que as fotos escolhidas para a capa do *Boletim* de nossa associação retratem, no mais das vezes, cenas da vida de sociedades indígenas; que o único *lobby* realmente importante formado pelos antropólogos, quando da discussão de nossa nova constituição, tinha a ver com a situação dessas sociedades; e que os projetos mais destacados em andamento sob a rubrica de nossa disciplina sejam os que discutem sua relação com outros segmentos da sociedade brasileira. Tendo sido o campo no tratamento do qual a disciplina demonstrou suas melhores capacidades e definiu mais claramente seu perfil, é apenas justo que assim seja. Capítulo importante de nossa história até agora, a etnologia está a pedir uma história própria⁸⁷.

O mato não esgota, entretanto, o campo da antropologia brasileira: enquanto uma das formas que os estudantes insatisfeitos com o regime implantado no país em 1964 encontraram para mostrar essa insatisfação foi abandonar o asfalto, inúmeros outros ficaram pelas cidades. E aí a história é muito recente para avaliarmos se foram os movimentos sociais que atraíram esses jovens pesquisadores ou se foi o interesse deles e a atenção de algumas editoras que fizeram o seu, e o delas, sucesso nas décadas de 1970 e 1980, que multiplicou as suas iniciativas, amplificando-os atra-

87 Mas ver, por exemplo, A. Seeger e E. Viveiros de Castro (1977); A. R. Ramos (1990) e Viveiros de Castro (1986, capítulo II; 1999). Não sei se a citação a seguir estava presente para os fundadores da ABA; assim mesmo, ela é significativa: “Aba, que tinha no Guarani antigo o sentido de ‘índio’, em oposição a branco (*caray*), significa para os Apapocuva exclusivamente ‘homem’ ou ‘ser humano’, quando esta palavra ocorre isolada” (Eduardo Viveiros de Castro, “Nimuendaju...”, 1987).

vés da imprensa regular e da chamada imprensa alternativa. Quase tanto quanto índios e camponeses, mulheres, negros e homossexuais — para ficar só nos atores mais conhecidos dos movimentos daquelas duas décadas — foram analisados e discutidos em teses de antropologia: algumas tentaram articular suas questões específicas com problemas sociológicos mais gerais, outras serviram apenas de desabafo a uma juventude sem outros canais políticos de expressão. O método do relato minucioso, entretanto, certamente será a delícia do historiador dos próximos 200 anos — como uma tese rara, como a de Pires Ferreira, é a nossa hoje. Mas *voyeurismo* não é o melhor vocábulo para definir a contribuição de nossa disciplina nos primeiros 20 e poucos anos de sua institucionalização. A conduta que foi internalizada através de todas essas vicissitudes relembra antes as palavras utilizadas por Norbert Elias para caracterizar uma revolução que teve lugar em Florença no século XV: “The ability to see oneself through other people’s eyes, and also the aim of so perceiving oneself, presupposes the ascent to a fairly high level of detachment. In order to achieve it one has, as it were, to go away from oneself and then again look back at oneself from a distance. Perspectivist painting represented the arrival of societies at a new level of distancing themselves both from the objects and events of this world and from themselves”. (Elias, 1987, p. xlix).

“Distanciamento”, embora utilizado como baliza por Elias para medir o alcance de um empreendimento científico, não é o termo que se usa com mais frequência para descrever o empreendimento da antropologia no Brasil. Uma revisão dos textos produzidos pela disciplina desde os anos 1960 mostra, entretanto, que, com grande frequência, seus autores, depois de se distanciarem de sua sociedade, voltaram a olhar para ela, com uma nova perspectiva. *Antropologia do Brasil*, *Teoria do Brasil*, *Para uma sociologia do dilema brasileiro* são títulos que expressam esse mo-

vimento, tão bem analisado por Mariza Peirano (1992). Outro movimento, análogo, é o de pensar a disciplina: *Uma antropologia no plural*, *Sobre o pensamento antropológico*, *A aventura antropológica* são outros tantos títulos que sugerem esse olhar que se volta sobre si.

Se esta leitura de uma trama tão intrincada — que envolveu um acompanhamento cronológico, institucional e alguns exemplos teóricos — é correta, vale retomar em outros termos a pergunta inicial sobre como a antropologia pôde crescer num ambiente político tão hostil. Talvez justamente por isso: acostumada historicamente a compreender a perspectiva do outro, foi nesse momento particularmente difícil, atípico, anômalo que a disciplina teve a melhor oportunidade de demonstrar como fazê-lo. Utilizando exemplos passados, incorporando as questões postas pelos que tomavam o país como seu campo de estudos ou pelos livre-atiradores nativos que os seguiram e, aos poucos, constituindo grupos de pesquisadores que, em várias instituições, foram tornando esse trabalho viável, os programas criados a partir da década de 1960 estabeleceram novos limites para uma disciplina, no país, também nova. A revolução que representa a apresentação sistemática dessa tradição disciplinar no cotidiano das salas de aula, e a constante revisão teórica que ela implica, está lentamente esboçando uma história ainda a ser analisada⁸⁸.

88 Fontes dos quadros apresentados: Associação Brasileira de Antropologia, *Antropólogos e teses de antropologia defendidas no Brasil*, 1988, versão atualizada, 1990; Andrade e Maciel, 1977; Cíntia Ávila de Carvalho, 1990; Museu Nacional, “Relação de teses defendidas no PPGAS” e “Corpo docente”. Agradeço a colaboração dos colegas Mariza Peirano (UnB), José Sérgio Leite Lopes (MN) e Paula Montero (USP), pela paciência em conferir esses quadros com os nativos de seus respectivos programas, e a João Pacheco de Oliveira, que me enviou um amplo material sobre o PPGAS. Os dados foram registrados até o ano de 1992, quando terminei este texto.



Foto 16 – Hebert Baldus, primeiro à esquerda, com um grupo de colegas e alunos na Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Cortesia de Oracy Nogueira.

1 — DEPOIMENTO DONALD PIERSON
Algumas atividades no Brasil em prol da antropologia e de outras ciências sociais



Pediram-me que lembrasse alguns pormenores da minha atuação no nosso querido Brasil, referente ao que Ralph Linton chamou, em livro que consegui fosse traduzido e publicado há tempos em São Paulo, *The Study of Man (O estudo da humanidade)*, referente à antropologia e ciências afins.

Tendo se passado agora, porém, mais de meio século desde que brotou meu interesse pelo país, e quase meio século desde a primeira chegada ao Brasil, nos meados de 1935, iniciando logo meus primeiros trabalhos ali, talvez não seja surpreendente que a memória a respeito nem sempre sirva como queremos.

Contudo, estão guardados ainda em casa, felizmente, algumas fontes de auxílio neste sentido, inclusive cópias de numerosas cartas, escritas a colegas, ex-alunos e outras pessoas durante os dezoito anos que passei no país; vários relatórios enviados à