

Fundação Getulio Vargas

Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC)

Projeto:

Entrevistado: Darcy Ribeiro

Local: Rio de Janeiro

Entrevistadora: Mariza Peirano

Transcrição: Maria Izabel Cruz Bitar

Data da transcrição: 3 de maio de 2012

Conferência de fidelidade: Gabriela Mayall

Data da conferência: 13/06/2012

*Entrevista:* 13 de dezembro de 1978

D.R. – Bom, deixa eu fazer um comentário geral. Eu gosto que você tenha essa atitude de procurar antropologia como pensamento social, como autoconsciência nacional, como autoexplicação nacional, porque isso é que é antropologia. Não, a antropologia deles é uma barbarologia, é capaz de estudar em muito detalhe índio e chega a saber sobre os índios dez mil vezes mais do que sabe sobre os não índios. Dentro dessa perspectiva, não cabe. A tribo Brasil, a tribo Norte América ou a tribo Canadá não chega a interessar. E não há teoria nenhuma para explicar isso. No máximo, a antropologia pega detalhezinhos disso, se for pesquisa de comunidade, ou indiretamente. A burrice que eram os estudos de aculturação, na suposição de que duas culturas se encontram. Bobagem. Então, a antropologia, em geral, é uma masturbação acadêmica sem nenhuma consequência a não ser consequência negativa. É a impressão que eu tenho hoje. Primeiro, porque o que dela transitou para formar uma consciência nacional foi muito ruim. Inclusive, até que ponto não foi a antropologia a responsável pelo pensamento racista que prevaleceu no Brasil até a década de 30? Ou seja, a quantidade de gente que, no Brasil... de intelectuais brasileiros que atribuíam à raça e à mestiçagem o atraso nacional foi enorme. Essas teorias todas, a gente pensa nelas agora como uma coisa do nazismo, mas, antes do nazismo, o seu Euclides da Cunha não podia dormir tranquilo porque achava que esse país ou desenvolvia ou desembestava, ou dava com os burros n'água, e não podia desenvolver porque a raça não dava. Então, toda a informação científica melhor que existia era essa. Chega a haver uma coisa espantosa no Brasil, que eu acho que merecia uma tese, que é o seguinte: há

um brasileiro, Manoel Bomfim, um médico que foi diretor da Instrução Pública, um homem importante aqui no pensamento brasileiro, lusófono terrível, com a obra **deformada** pela lusofobia, mas ele escreveu, em 1905, o livro mais inteligente sobre o racismo e contra o racismo, no Brasil e na América Latina, um livro publicado em Paris\*. A antropologia não viu, ninguém viu, ninguém leu, ninguém sabe. Então, esse homem, é mais importante o pensamento dele que todos, mas como estava fora da linha chamada científica, da linha acadêmica, ele não funcionou. Então, aquele livro podia, digamos, ter salvo a mentalidade brasileira, podia ter mostrado os interesses que estão atrás das teses racistas, ou das teses de atribuir o atraso a causas como o clima etc., ou ao índio. Ele podia ter salvo gerações. E não salvou ninguém porque não era o pensamento acadêmico. E, na realidade, o que é o pensamento acadêmico, do meu ponto de vista, o pensamento em que eu fui formado? Eu devo alguma coisa a ele. Eu fui treinado numa Escola de Sociologia e Política de São Paulo no tempo em que Lévi-Strauss tinha saído de lá. Ele estava lá, digamos, numa posição marginal do *normalien* que vai. Ele sabia filosofia; o que ele sabia de antropologia não era nada. Quem fez dele antropólogo foram os paulistas, com duas coisas: os índios, que ensinaram etnologia a ele, como ensinaram a mim; e a biblioteca que o Rockefeller tinha dado à Escola de Sociologia e Política foi muito útil para ele, também. E se vê lá nas fichas como ele estudou, como o Bastide... Formaram-se de fato lá, porque aquela é uma biblioteca melhor que qualquer biblioteca francesa. Agora, num certo sentido, eu podia dizer que eu, o Florestan Fernandes e muitos de nós nos formamos, aprendemos método de [iniciação] científica nessa escola, com aquele tipo de gente. Mas aquilo foi uma formação e uma deformação, para mim. Do meu ponto de vista, foi uma formação, porque me livrava do que eu tinha antes, que era a mentalidade erudita mineira. No meu juízo, a erudição é a principal enfermidade do espírito e o espírito que se come a si mesmo. É o espírito que é masturbatório, que é fruicional, que se frui. E como o que o espírito pode fruir em leitura é inesgotável, você pode continuar lendo indefinidamente, pelo gozo de ler, sem com isso fazer qualquer discurso aplicável a qualquer coisa. Isso é típico da mentalidade mineira e da mentalidade onde eu fui formado. Eu tinha colegas meus que estavam muito preocupados: um deles, em conhecer... Ele queria ser sociólogo, mas ele achava indispensável conhecer bem a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da razão pura*, de Kant. Era um exibicionismo. Mas era uma... Ocupava muitas horas. Ocupou tempo da vida dele. Outros faziam cursos de Tomás de Aquino. Ou seja, era um comer a cultura de uma forma inorgânica. Quando eu voltei, depois de... Eu saí da Faculdade de Filosofia de Minas, fui para a Escola de Sociologia e Política e

---

\* *A América Latina: males de origem*. Paris: H. Garnier, 1905.

voltei, dez anos depois, para inaugurar a primeira Escola de Sociologia em Minas, e eles diziam: “Você torrou *pra* burro. Você foi um cu-de-ferro”. E eu tinha, na realidade, estudado menos que eles, em quantidade. Eu tinha lido menos que eles, mas tinha lido funcionalmente e tinha sido treinado para trabalhar, como um cientista jovem é treinado, para trabalhar num campo. Esse treinamento foi útil de algum modo. Foi útil porque dentro dele havia uma motivação. O Baldus sobretudo, que tinha uma tradição europeia, com uma posição muito mais [sábio], muito mais aberta, muito mais severa do que a dos outros e a preocupação de pesquisa de campo com índios, o Baldus nos lançou na pesquisa de campo. Então, a motivação da coisa indígena fez com que eu fosse um dos primeiros profissionais brasileiros de pesquisa em pesquisa de campo. Nem havia o nome de antropólogo e etnólogo. Não se podia contratar ninguém para isso. O nome era naturalista. E eu fui ser naturalista durante anos, através do Baldus. E fui ser naturalista por ser etnólogo. E fui aprender, como o Lévi-Strauss aprendeu, fui aprender no campo, com os índios, a ser etnólogo, e refazer minha formação, na medida em que eu me construía como etnólogo. Pois bem, aqui há uma deformação que é preciso entender sob seu ponto de vista. O que é isso? Era uma coisa positiva que eu fosse fazer estudo objetivo de um pedaço da sociedade humana, que era uma comunidade indígena que eu tentava entender. Toda a teoria que me mandava para lá era muito ruim. Nessa teoria, por exemplo... O primeiro artigo que eu escrevo acaba de ser republicado nos Estados Unidos e querem republicar na França – e tem uma mulher fazendo uma tese sobre isso, não sei em que lugar, que precisa que eu fale –, que é *Sistema familiar Kadiwéu*, que eu acho que é mais ou menos bom. Mas aquilo é o pagamento que eu fazia ao modismo antropológico. Então, *Religião e mitologia Kadiwéu* cabia. Parentesco cabia, era importante, estava em moda; religião cabia; metodologia cabia; [arte] plumária, uma maravilha, um tema ótimo que eu peguei e versei. Então, eu cheguei a fazer um renome como antropólogo porque eu tratava dos temas que estavam em moda. Então, o interesse que eu tinha em entender indianidade era pequeno, e eu tinha interesse em brilhar e ilustrar, com material brasileiro, teses com respeito a esses temas – o que antropológicamente é justo, como uma tentativa de contribuir para atender à curiosidade humana inata, mais ou menos. Agora, só muito mais tarde eu entendi que o verdadeiro tema científico com os índios eram os índios como destino, como gente que estava sendo esmagada e destruída. Mas isso não estava na perspectiva antropológica. No máximo, estavam os estudos de aculturação, herskovitsiano e outros, que, de fato, estavam desinteressados com o que se sucedesse com os índios. Então, foi minha paixão pelos índios, pela causa indígena, pelo problema indígena, minha aproximação com Rondon que fez com que a minha antropologia passasse a ter uma certa funcionalidade, passasse a deixar de ser masturbatória e passasse a ser mais fecunda, no

sentido de que ela podia servir para alguma coisa. E eu tentei compor um outro discurso, com base no que a antropologia podia indicar, sobre o que sucede com os índios em contato com a civilização. Isso me fez olhar para a civilização também e olhar para o Brasil também. Então, isso compareceu para mim como um ente: a etnia nacional brasileira, como é que ela se constrói? Com índios que se desindianizam. Mas como e quando, se aqueles índios que eu via não estavam se desindianizando; se, depois de séculos, eles permaneciam índios, apesar de totalmente aculturados; se o trânsito, como eu demonstrei, não era o trânsito do índio ou não índio; era o trânsito do índio concreto, específico, com os seus costumes diferenciados, com sua língua própria, com sua nudez, que é sua vestimenta, era o trânsito desse índio específico com o índio genérico, que só fala português e que parece com o caboclo, mas que permanece índio? Então, em que tempo e em que circunstâncias as coisas foram diferentes e, com aquela massa de índios, se construiu o Brasil e se construiu o brasileiro. Ou seja, muitos problemas científicos de grande relevância científica, problemas que a antropologia nunca tratou realmente vieram por uma via muito indireta para mim, porque eu estava treinado para outra coisa. Alguém diz naquela época que eu e o Florestan... Diziam como anedota que eu e o Florestan éramos uma espécie de trator de esteira usado para colher alface: com aqueles tratorzões, eu colhia arte plumária e o Florestan, 800 páginas sobre a guerra entre os Tupinambá. Por mais que os Tupinambá dessem contribuição para a teoria da guerra, seriam 20 páginas ou 30. Mas 800?! É uma doidura! Então, aquela potência toda, florestânica, para tratar de temas de uma irrelevância total. Fez com isso livros muito bonitos. O livro dele que vai ficar, *A organização social dos Tupinambá*, é muito bom. Mas era um desvio. Agora, veja só, tanto o Florestan como eu vimos que tinha uma outra problemática, **porque estávamos informados** por uma outra postura, que foi, de certa forma, o que nos salvou. Nós tínhamos uma postura esquerdista, marxista, comunista, socialista, que nome tenha, de preocupação com a nação como um problema, com a sociedade como objeto de transformação, de conhecimento e de transformação. Agora, é curiosíssimo que eu, para ser cientista, tive que deixar totalmente a preocupação com a nação e com a compreensão do Brasil para pegar a contribuição de coisinhas de índio lá, miudinhas, que podiam ser importantes para a teoria, mas não era possível casar. O Florestan também, porque a primeira obra dele é traduzir *A dialética da natureza*, do Engels, e ele abandona totalmente essa linha trotskista, de trotskista para escrever *A organização social dos Tupinambá* e se preocupar com parentesco e, teoricamente, vira funcionalista e vai tentar ser melhor que o Merton e que o Talcott Parsons e escreve uma tese sobre como o funcionalismo **melhor** e até se aplicaria com a pesquisa bibliográfica. O Florestan se perde numa punhetagem terrível que a ciência obrigava, que era o que ele tinha que pagar pela sua socialização acadêmica. Para, na universidade, ser

aceito e respeitado como um doutor, um doutor parecido com um oxfordiano, com um harvardiano, com um boboca qualquer desses estrangeiros, ele tinha que fazer essas demonstrações. E tinha que demonstrar, como eu demonstrei também, muito mais do que eles – então, se um gringo qualquer fica seis meses no campo ou escreve um livrinho, eu fiquei cinco anos, dez anos; o Florestan ficou anos, escreveu duas mil páginas, e num esforço enorme –, ou que não eram uns caboclinhos, que eram gente de categoria internacional. E, de fato, nós estávamos sendo deserdados da nossa temática e deserdados do Brasil. Comigo ocorreu uma coisa curiosa que foi o seguinte... e que teria muita consequência: por acaso... Quando eu estudava na Escola de Sociologia e Política, me deram uma bolsa de estudos, e eu pagava essa bolsa de estudos fazendo um trabalho para o Pierson e para o Mário Wagner que era fazer fichas sobre a bibliografia brasileira de interesse sociológico. Fazendo essas fichas, eu li os romances de interesse social: li Sílvio Romero, li os ensaístas, ou filósofos de interesse social, pelos quais o Pierson tinha um grande desprezo. Por essa razão, só por essa razão, eu me fiz herdeiro do pensamento brasileiro. Então, o esforço brasileiro de se autocompreender, Euclides ou Sílvio Romero, que é muito melhor do que todo o esforço estrangeiro de tentar entender o Brasil, e toda a aplicação deles ao Brasil é infinitamente melhor, disso eu não teria sabido nunca, se não fosse, por acaso, essa aproximação, que se deveu a uma bolsa de estudos. E nem era a intenção do professor. O professor tinha que fazer uma bibliografia para o *Manual bibliográfico brasileiro* e me mandou fazer essas fichas. Então, graças a esta coisa incidental, não ocorreu comigo o que fatalmente teria ocorrido, que era me desatrelar da intelectualidade, da vida intelectual do meu país para me atrelar a uma bobagem acadêmica estrangeira, oxfordiana ou parisiense, para me converter no homem que está procurando pôr um ponto e vírgula ou dar um exemplo para a educação local com as teses estrangeiras. Realmente, eu não pude ser articulado, a minha articulação ficou imperfeita. Por quê? Porque eu tinha duas outras fontes. Uma fonte era o meu interesse esquerdista, porque eu era estudante comunista e, como estudante comunista, eu estava interessado em entender o mundo, em transformar o mundo e isto me fazia ler a literatura marxista. Então, de alguma forma, isto me salvou. E ter lido a bibliografia brasileira. Essas duas coisas me salvaram de ser um perfeito acadêmico, ou seja, um perfeito boboca, um cavalo-de-santo do Lévi-Strauss ou um cavalo-de-santo do Robert Park, que é o que é o cientista social brasileiro acadêmico, perfeito e bem feito. Eu creio que esses interesses de natureza social, eu me ter comovido pelo destino dos índios, também, é que fez com que a minha etnologia... É uma etnologia que um dia vai ser publicada, eu suponho, e os meus diários – eu tenho como milhares de páginas de diários –, porque eu estava interessado, todo dia, em entender todos os aspectos da vida dos índios. Então, -eu tenho certeza de que eu fui um

observador mais apurado do que Hans Staden, mais preparado. Quando eu fui ver os índios Urubus, por exemplo, eu passei com eles dois períodos muito longos, de vários meses, então, eu tenho uma quantidade enorme de observação sobre eles, que terão valor permanente no futuro, já que aquela sociedade desapareceu como desempenho de vida. Isso fez com que as minhas pesquisas não fossem o que tendem a ser as pesquisas acadêmicas dos jovens brasileiros formados e deformados pelos professores estrangeiros, norte-americanos e franceses. Deformados porque eles são capazes dessa perfeição de fazer uma pesquisa de campo, interessado, por exemplo, em estrutura do parentesco, e fazer dessa... ou estruturalismo lévi-straussiano, e não ver nada dos índios, não ter interesse nenhum. Vão colher exemplos para melhorar o discurso do Lévi-Strauss. Nem para melhorar; para ilustrar o discurso do Lévi-Strauss. Então, a atividade deles é puramente inútil, é para jogar pela janela, porque jamais, por aquela leitura, se reconstitui a cultura daquele grupo. Eles não fizeram nem etnografia no nível taxinômico. Não se interessaram nunca por isso, porque inclusive não caía bem. O exagero disso chega a ser no Museu Nacional, em que há 40 anos não há uma exposição etnológica. Têm ódio, têm nojo de artefato indígena. Só as mulheres chatas tratam com artefato indígena. Têm nojo de índio, também. E o que estava em moda na Inglaterra era o problema camponês, então, todos passaram a estudar camponês, ou carnaval, ou rito, ou outras coisas, deixando a tradição de museu que, como o Smithsonian, se deve, de alguma forma, ao estudo da natureza brasileira, em botânica, em zoologia e, de alguma forma, também em etnologia. Eles não podiam ser proibidos de tratar de outros campos, com um curso que herdaram de mim – quem criou o primeiro curso de pós-graduação aqui fui eu, no Museu do Índio; passou depois para o Ministério da Educação; e depois o Roberto levou para o Museu Nacional e lá ele tomou esse destino. Então, esse desvio é um desvio que leva uma quantidade de gente de muito talento, muito capaz a se perder para si próprio e se perder para a cultura brasileira. Porque, por mais que eles façam, eles não estão construindo um edifício em que alguém fez um fundamento e outro faz uma parede. Eles não somam, não acumulam nada, porque cada um deles se articula com o seu professor no estrangeiro e dá ilustrações para aquilo que está em moda lá, e como a moda de lá muda – mais ou menos a cada 20 anos, muda totalmente –, essa bibliografia fica inútil, e a descrição e a acumulação de saber não chega a se fazer. Eu tinha uma certa consciência disso, ainda quando etnólogo de campo, com índios, quando eu comecei a me interessar mais profundamente pelo problema do índio, do índio como destino. Já com os índios, quando eu me interessei pelo destino deles, mudou minha antropologia, mas isso foi mudado também por uma motivação externa, essa positiva: a Unesco, numa certa época, decide fazer umas pesquisas no Brasil para demonstrar que isso é uma maravilhosa democracia racial,

então, o Florestan, o Oracy Nogueira e outros fizeram o estudo sobre o negro, e a mim me incumbiram de estudar os índios, porque também os índios estariam se assimilando maravilhosamente. Então, eu pude tomar a temática em que eu estava interessado – o índio como destino – e tratá-la de uma forma apaixonada e interessada no destino dos índios, com que eu construí um livro de tipo diferente, em que eu faço uma... Meu objetivo não é fazer a crítica da falha antropológica; é fazer uma antropologia que tivesse sentido. E eu creio que esse livro tem significação. É um livro em que eu retrato o que sucedeu aos índios no século XX no Brasil. É um livro dramático e que convence, em que eu procuro linhas de compreensão, com a ajuda do que os esquemas conceituais sociológicos, antropológicos e psicológicos podiam dar, e eu busco uma compreensão, um discurso interpretativo do que sucedeu aos índios e do que provavelmente virá a suceder a eles no futuro. E mais tarde eu deixo isso e vou para o Ministério da Educação organizar um programa de pesquisa socioantropológica sobre as bases da cultura nacional. Eu voltava com isso. Isso é um interesse meu primitivo. Quando eu fui estudar sociologia, voltei a compreender nação, o Brasil como problema. Fui para estudar sociologia; não etnologia.

M.P. – A etnologia...

D.R. – Fui para a etnologia porque a oportunidade de profissionalização era essa. E o professor mais inteligente, que podia conviver com um jovem comunista e não ficar com medo dele era o Baldus. Então era isso mais ou menos. Ocorre então que eu, depois desses anos de pesquisa que me afastaram da política, que eu fui realmente ser o cientista do tipo que eu fui – **eu, [no campo], o Florestan, [inaudível]** –, eu fui para o Ministério da Educação e fiz um programa de pesquisas socioculturais que é o mais amplo que se fez no Brasil. Nós íamos produzir 30 e tantos livros, 14 pesquisas de comunidade sobre as regiões brasileiras, uma porrada de coisas, livros de síntese... Seriam 34 ou 35 livros. Desses, parece que chegaram a ser feitos uns 12. Essa coisa foi interrompida porque eu, nessa altura... Eu tinha me interessado pelo problema da educação, me apaixonado pelo problema da educação. É muito engraçado, porque tanto eu como o Florestan, o problema da educação que nos reatrelou à temática nacional. Eu, trabalhando com Anísio Teixeira, assumi aqui, no plano federal e no plano nacional, a liderança da luta pela escola pública – eu, debaixo do Anísio –, e o Florestan, por coincidência, também, em São Paulo, dentro do estado de São Paulo, ele tomou a liderança da luta em defesa da escola pública, no período do Juscelino. Esse fato é que salvou o Florestan do funcionalismo, da bobagem acadêmica. Isso e o estudo do negro. Mas, fundamentalmente, a coisa da escola

pública que o obrigou a se inserir no quadro político. Porque mesmo o negro, ele ainda estava numa bizarrice, ainda, **porque** ele estava interessado na integração do negro na sociedade de classes. Mas ele foi obrigado a retomar uma temática mais ampla do que a estreitez funcionalista com que ele estudava a guerra dos Tupinambá, e uma coisa atual, vivente, que diz respeito ao tamanho da sociedade nacional. Mas foi a educação que o levou a fazer campanha pública, a voltar a ter uma ação de homem público, extra-acadêmico, que o tirou dos muros da universidade. Como a mim também foi isso aqui, com o Anísio Teixeira. Mas no meu caso foi isso e foi organizar, [**planejar**] a Universidade de Brasília, que eu pude fazer com certa autonomia porque era antropólogo, também, porque tinha uma capacidade de ver a sociedade brasileira do lado de fora, com o que eu aprendi com os índios, de certa forma, ou por ter vivido no mato muito tempo. Então, eu tinha também um desprezo básico, um descontentamento com a universidade tal que eu era capaz de olhá-la do lado de fora e propor uma universidade de forma diferente. Porque os que estão endoutrinados aí e socializados dentro da universidade... O sujeito vem de Harvard tão cheio de respeito que ele nunca chega a saber o que é Harvard. Ele conhece a Escola de **Odontologia**, ou o curso de antropologia, mas ele vem com tanto respeito por aquele megatério que ele é incapaz de propor um megatério diferente. Então, aí eu pude propor um megatério diferente, que é o projeto de Brasília, que teve alguma repercussão. E em seguida fui ser ministro da Educação. Voltei à política por uma outra via, que já não era a de estudante comunista, que era... com um governo reformista, com outra postura. Fui ser chefe da Casa Civil. O governo cai. E cai também por minha culpa. Então, eu aí tenho um outro tipo de experiência antropológica muito importante, que é no exílio.

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – ...como orientação, eu tenho a prova de que [**inaudível**] é incrível! É um negócio que eu achei agora. Eu li em 1942 esse livro, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* – em 1942, em Belo Horizonte, no Estado Novo, que era proibidíssimo entrar livro marxista. E eu pude comprar isso porque o ministro da Justiça, que era o Chico Campos, estava querendo ler marxismo. Então, tinha um livreiro chamado Paulo Tanderman que importava livros para o ministro da Justiça, para o Chico Campos, e ele importava dois de cada um, e importou para mim *A origem da família*. Então, isso; um resumo de *O Capital*, eu li em 1942. Então, esse livro, você vê como ele está sublinhado como um jovem sublinha: todo cheio de risco. E eu fiquei encantado por esse livro, porque ele é uma teoria do mundo, é uma teoria do homem, generosa e grande. Mas é uma teoria em que o Brasil cabia só muito longinquamente. É o



resumo das teses do Morgan. Pois bem, o que eu faço é retomar isso anos depois, no exílio. O meu livro *O processo civilizatório* é a retomada dessa preocupação. Eu tentei reescrever esse livro, cem anos depois, com o conhecimento do que a antropologia aprendeu depois e a arqueologia sobretudo aprendeu, e com a revisão do próprio marxismo, que se dá pelo fato de que, com a publicação dos *Grundrisse*, de Marx, passou o marxismo a ter duas teorias: uma teoria do Marx, anterior a essa do Engels, que o Marx conheceu... O Marx não aceitou sua própria teoria, e que é muito melhor que a do Engels, a teoria do... o capítulo da formação pré-capitalista. Então, em função disso é que eu escrevi aquilo. Mas a razão de ter escrito foi a seguinte: eu chego no exílio perplexo, porque tinha tentado uma coisa no governo e tinha caído; amadurecido, porque no governo... Eu **estou à disposição** total, quer dizer, sem o poder. Então, eu podia sentir perfeitamente a futilidade do trabalho acadêmico. Quando eu digo que ele é masturbatório e fútil, eu digo com bom fundamento. Eu tive que tomar ou ajudar a tomar dezenas de decisões quanto a coisas fundamentais: a reforma da educação concreta; a reforma agrária concreta; o capital estrangeiro concreto; o imperialismo, concretamente. E, digamos, eu podia pegar os cientistas sociais brasileiros melhores – Juarez Brandão, Florestan, Costa Pinto – e qualquer um deles seria capaz de aplicar bem, cientificamente, um milhão de dólares em pesquisas, porque dentro de dez anos estaria um relatório, mas nenhum deles seria capaz de me dar nenhuma sugestão que se tinha que tomar naquele momento, sobre aqueles problemas. Então, de fato... Então, aí é que dá para perceber como a ciência é uma coisa fútil. No máximo, uma poesia. Jamais os Estados Unidos levou Harvard a sério. Agora, com a bomba, é que ficou importante. Com a bomba, com o negócio de guerra química e com outras sujeiras que os cientistas podem ajudar a fazer, mesmo que seja artimanha, pode ter alguma importância. Mas jamais se atribuiria... A Inglaterra atribuiria às suas universidades o seu progresso? Ao contrário, o seu progresso ou a riqueza conseguida explorando o mundo inteiro, por gente muito sábia, muito sagaz, militares e aventureiros, ela é que se reflete na universidade como riqueza; não é o reverso. Então, pedir à universidade, ao saber acadêmico que tenha alguma utilidade é doidura, porque ele é inútil mesmo, ele é fútil mesmo e tolo mesmo. Mas os homens práticos, e inclusive a política prática, quando você está na política **reformista**, você tem que encontrar soluções. Então, aí é que eu via o total absurdo e a inanição do saber acadêmico. Eu percebi então com certa clareza que eu tinha duas consciências que não se conheciam: uma consciência científica, perfeccionista, cientificista, que é aquela que me levava a fazer estudos muito rigorosos sobre arte plumária ou sobre religião tal, mas essa consciência e a acuidade e o rigor dela não tinham nada a ver com a outra, que era uma consciência de café, de um paramarxismo muito longínquo, crítico. E era com esta que eu, como qualquer politiquês ou como qualquer

cidadão, assumia a posição contra os problemas nacionais, discutia e procurava saídas. E essas duas consciências nunca se fundiram. No exílio é que eu tento, então, fazer essa operação de fusão: eu tento me pensar, pensar a mim como cientista a partir de minha experiência política e eu tento me pensar como político, criticamente, a partir de minha experiência científica. E, nessa tentativa, eu escrevo um livro sobre o Brasil, *Os brasileiros*, que, ao acabar de escrever, vi que era uma bobagem, porque esse livro pretendia ser a síntese daquelas pesquisas todas que eu tinha feito aqui, mas eu estava longe, não tinha os materiais. E não dava, aquelas pesquisas não somavam, também. Somavam um zero, mais ou menos, ou somavam um discurso aleatório. Então, ao acabar o livro, eu senti que era um livro que não inovava e que era preciso fazer uma teoria para fazer um livro sobre o Brasil, que era preciso fazer uma teoria para compreender o Brasil. Então, o que tentou ser uma introdução resultou ser *O processo civilizatório*, que é uma teoria de alto alcance, em que eu tento rever dez mil anos de história a partir da circunstância brasileira, para que a história... para que fosse explicativo o que sucedeu a nós, nos cinco séculos nossos, dentro de um quadro de história geral. Depois disso... Isto aqui me dá um tipo de compreensão muito alto, assim, do nível das formações, de teoria das formações, das etapas, da teoria da história. Mas é muito genérico esse saber. O saber não se aplica à carnalidade concreta. Então, eu saí com um outro livro, *As Américas e a civilização*, um livro que tem muito êxito – os pan-americanos, sobretudo, estão mais interessados nessa problemática –, em que eu tento entender as semelhanças e as diferenças entre os povos americanos e as causas do desenvolvimento desigual, por que uns desembestaram para frente, como os Estados Unidos, que é muito mais novo, e os outros ficaram para trás – os outros, que eram muito mais ilustres, mais sábios, mais ricos que os Estados Unidos. Então, eu tento essa temática aí. Escrevo depois, dentro ainda dessa preocupação teórica, um outro livro, que é *O dilema da América Latina*, em que eu tento rever o esquema da estratificação social e as tipologias das estruturas de poder. E faço outros estudos, também: sobre a alienação cultural, cultura, consciência, esse tipo de coisa. Com isso em mãos, eu pude retomar o livro sobre o Brasil, de que eu publiquei *Teoria do Brasil*, que é um resumo de todos eles aplicado ao Brasil, mais ou menos, e eu tenho no forno um outro volume – tenho praticamente pronto; só tenho que fazer a revisão –, que é *O Brasil rústico*, que é uma tentativa de retrato de corpo inteiro de como o povo brasileiro surgiu, escrito à luz daquelas teorias que eu desenvolvi. Agora, tudo isso significa um esforço de encontrar... um esforço de retomar a tradição de estudos brasileiros – eu estava pensando no sociólogo, de contribuir para ele –, e que eu só pude fazer porque eu tinha alcançado uma independência com respeito ao poder acadêmico e ao saber acadêmico. Se eu continuasse servo do saber acadêmico, eu teria feito uma outra... eu estaria [inaudível] pela quantidade de pesquisa. Por exemplo, uma

coisa curiosa: o Lévi-Strauss, que é velho meu amigo, me convidou, queria que eu fosse lá para a École, trabalhar com ele no laboratório, em 1964. Se eu tivesse ido... Eu cheguei a estar com ele em 1964, em junho. Se eu tivesse aceito, eu teria virado um doutor de etnologia indígena, escrevendo mais metros cúbicos de livros sobre mitologia e outras coisas. E eu creio que foi muito mais útil – eu estava conversando com o Celso Furtado há pouco tempo – a minha opção de ficar na América Latina, a opção de não ir para a Europa. Aparentemente, a minha opção foi melhor, porque eu me obriguei a tentar fazer uma teoria dos povos americanos, que é uma teoria, digamos, toda furada, é como uma teoria que está sendo refeita. Mas eu dou um material melhor que qualquer outro material existente publicado – publicado –, antropológico, sobre como os povos americanos se formaram, que serve como ponto de partida, para ser refeito no dia que a antropologia for séria, quiser tomar Brasil como entidade e Canadá como entidade, querendo entendê-los. E isso vai servir também num outro plano: a antropologia também não explica por que chinês é chinês e francês é francês e esses processos pelos quais... Por exemplo, se homogeneiza a cultura hispânica, como a inglesa, como a mesma língua, a portuguesa, nas Américas. Todo o português do Brasil daria menos do que os portugueses ao redor de Lisboa; dentro da Espanha, a quantidade de línguas que os espanhóis nunca conseguiram assimilar. Aqui, tudo é uniforme. Fenômenos desses aqui não são comparáveis com o mundo, mas são paralelos. A romanização, ou latinização dos romanos, a islamização, que deviam ser tema da antropologia... Se a antropologia é a ciência do homem, devia estudar esse negócio, que diz respeito, pelo menos, à maior parte dos homens, mas ela é uma barbarologia. **[Inaudível]** estão pensando em sociólogo, também, como quem, com uma lente, olha Euclides da Cunha. **Estão** pensando em sociólogo como uma espécie de besouro primitivo, extravagante. Em lugar de assumir o seguinte: o que é que a antropologia podia dar naquela época e o que é que ele podia ler de melhor nas correntes do pensamento...? Muito pouco. Então, você vê, o Brasil exportou para os Estados Unidos e para a França, nesse século, para fazer doutorado e pós-graduação, passar anos lá, pelo menos mil intelectuais. Desses intelectuais, quem produziu uma obra que prestasse, dos endoutrinados lá fora? Um: Gilberto Freyre. E não foi graças à [experiência] lá de fora; foi graças ao talento dele, à capacidade literária dele e por conhecer a bibliografia brasileira. Então, a antropologia brasileira tem uma obra que ela pode ser trocada por todo o resto, que é *Casa grande e senzala*. Seu Gilberto é muito reacionário, mas *Casa grande e senzala* é um livro importantíssimo, é um espelho dado ao Brasil para o Brasil se entender. É extraordinariamente importante. É mil vezes melhor do que *Os sertões*. E há todo um complô contra *Casa grande e senzala*, como se não prestasse, e a antropologia também faz muxoxo, ou faz como se aquilo fosse bobagem, e qualquer desses bobocas escrevendo sobre estruturalismo

acha que é melhor antropólogo do que o Gilberto. E os diabos nem leram o Gilberto! Então, quando você pega a importância, por exemplo, do Gilberto como um pensamento inserido, que ele se soma a Sílvia Romero, se soma a Nina Rodrigues, ou se soma a Roquette, se soma à gente que vinha estudando... e muitos outros que estavam estudando aqui... Essa soma é interrompida pela ciência. Então, a atividade acadêmica é uma alienação. O diabo é que essa alienação é tão desgraçada e é tão inerente à natureza da atividade acadêmica que mesmo os marxistas caem nela também. Assim como os antropólogos são cavalos-de-santo do Lévi-Strauss ou do Robert Park, os marxistas são cavalos-de-santo do Althusser ou do Poulantzas, com uma incapacidade total de olhar para sua própria sociedade; só podendo olhar através de intérprete francês ou através de texto de Marx relido à luz de instruções althusserianas. Por que só produziram uma *Casa grande e senzala*? Desse pessoal todo que fez doutorado nessas universidades, há algum doutor de alguma universidade norte-americana que fez alguma tese que vai ficar de pé para ser publicado no ano 2000? Nenhum. Eu passei a limpo outro dia. Eu estava revendo. Qual é a tese, qual é o livro feito como tese, o estudo feito por influência norte-americana ou inglesa ou francesa que será publicado no próximo milênio? Nenhum. E *Casa grande e senzala* sem dúvida vai ser. É claro que você não pode pedir que todo mundo seja o Gilberto Freyre. Há uma qualidade de talento, de capacidade aí que é rara e que ocorre. Isso você não pode pedir. Mas é preciso também não ter ilusão de que é muito importante essa masturbação acadêmica. Agora, é importante ter uma atitude crítica, como essa atitude meio veemente que eu tenho, porque é preciso ganhar gente que entra nas escolas agora, no sentido de desmistificar, dizendo: “Meninos, leiam o Gilberto com mais respeito do que ler Lévi-Strauss. Isso é mais importante para vocês. Cheguem a saber, discutam, reescrevam o Gilberto, contestem, mas leiam”. Por exemplo, o que mandariam fazer era ler Leach, ler Radcliffe-Brown. Radcliffe-Brown esteve na minha escola quando eu estava lá. Durante a guerra, Radcliffe-Brown esteve na Escola de Sociologia e Política de São Paulo. É importante como uma tentativa de sistematização, por um inglês bem organizado, um burocrata da antropologia que tenta organizar uns conceitos. É interessante ler aquilo. Mas, evidentemente, alguém que lê aquilo e que não leu os romances brasileiros, que são o espelho da realidade nacional, não chega a entender nunca. E é uma espécie de traidor, porque está aqui dentro como um endoutrinador, como um agente estrangeiro, como um colonizador cultural. Eu escrevi um prefácio para *Casa grande e senzala* que saiu na...

M.P. – Eu sei.

D.R. – Vai sair em português. Mas esse negócio, eu disse a ele se ele podia pôr lá na Venezuela.

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – Eu escrevi muito sobre [inaudível]. Mas veja o seguinte, romance é uma coisa que me interessou muito. Quando eu estava em Minas, aos 20 anos, eu escrevi um romance de 300 páginas chamado *A Lapa Grande*. Felizmente, não foi publicado. Se tivesse tido êxito editorial, se tivesse sido editado, pode ser que a minha carreira fosse de escritor, de romancista. E eu deixei para fazer outras coisas. Foi bom porque eu fui enriquecer minha experiência, minha visão do mundo. E *Maíra* apareceu para mim várias vezes. Eu me senti atraído para escrever alguma coisa literária, e um dia se deu a oportunidade e eu escrevi *Maíra*. Escrevi e reescrevi. Eu levei dez anos mexendo com *Maíra*, até que saísse com o romance. Como eu tenho um outro, também, que está indo para o forno. Se eu duro mais uns anos, pode ser que eu escreva. Mas o que tem *Maíra*? Primeiro, é literatura. E eu gosto muito de literatura, porque sempre fui consumidor de literatura e aprendi muito com literatura. Suponho que o melhor espelho da sociedade brasileira é a literatura, e não a sociologia. Nós podíamos abrir mão das ciências sociais, mas não podemos abrir da literatura – ela é muito mais fecunda, mais importante. O papel educativo de um homem como Jorge Amado. Podem até achar que é um mau romancista, mas o que o Gilberto fez, para uma preta aceitar trepar com um branco... não, para uma branca aceitar trepar com um preto, por causa dos preconceitos, para romper com os preconceitos de raça e de classe, para vender à classe média brasileira, ignara e atrasada, umas ideias progressistas. A obra educativa dele foi de uma importância enorme. O romance, a atitude de quem escreve é uma atitude de entrega, porque você não pode controlar muito racionalmente senão ele não sai, e a atitude de quem lê também é a mesma: ou você se abre e se entrega ao romance e você curte ou, se você está olhando como quem está com uma lupa na mão, com uma lente na mão, você não goza nada. É como no cinema: você tem que ajudar a ficção, você tem que ser conivente. Se você pensa que é uns feixes de luz lá, você não vê filme nenhum. O romance, também, você tem que se entregar a ele e aceitar aquela ficção como verossímil e até como verdadeira. Então, é alguma coisa que tem um grau de paixão e de comunicação muito mais alto. E sempre me interessou muito: me interessou como leitor e me interessaria como escritor. Quando se deu a oportunidade, uma história que eu podia escrever era *Maíra*, com base numa vivência dos índios e uma identificação simpática. E eu não diria simpática mais; *apaixonada* pelo problema indígena, pela visão do mundo indígena. Por exemplo, uma coisa que me deu muito esse sentimento... Não é uma noção de não pecado, mas é a ausência de

noção de pecado e de impureza quanto a foder, amar, cagar, vomitar. Quer dizer, as coisas fundamentais, você poder tratá-las como coisas naturais, sem a carga judaico-cristã. Isso é uma das coisas que eu senti logo, convivendo com os índios, que havia até uma atitude de perplexidade na vergonha da nudez, por exemplo. Ou o sexo, a preocupação obsessiva nossa para com o sexo e a simplicidade maior que eles têm para com o sexo. Eu me lembro o susto que eu tive, uma ocasião, porque eu percebi que o jeito de namorar é pegar a mão da namorada e cagar junto no mato. [riso] Isso é incrível, não é? Mas uma gente que é capaz de pegar a mão da namorada para ir cagar junto no mato e fazer outras coisas lá, fazer amor lá também e voltar, está com a cuca muito limpa, muito melhor do que para nós, que as duas coisas são meio horríveis, não é? [riso] É totalmente antagônico, porque cada um tem que fazer um escondidíssimo do outro, quer dizer, nenhum dos dois caga nem trepa. É uma coisa horrível. Então, esse tipo de coisa, esse tipo de vivência lá, extra-antropológica, não cabe num relatório de pesquisa. Você não pode dizer: “Cagam juntos e namoram cagando”. Não cabe dizer. Mas fica lá dentro de uma quantidade de milhares de observações assim, quanto ao índio, quanto ao caboclo, quanto ao missionário católico, quanto ao missionário protestante. É uma acumulação de experiência que um dia tomou a forma de uma história. Eu escrevi e dei para uma minha amiga que sabe muito [inaudível] literária, com muito medo de ela vetar. Se ela vetasse, eu não teria publicado. Ela gostou do livro, achou que podia publicar. Mas eu nunca imaginava que ia ter o êxito que teve: *Maira* está agora com quatro edições no Brasil, vai sair a quinta, e está saindo em alemão, em francês, em italiano e em espanhol. Começa a sair agora em dezembro em espanhol, já, e em italiano. Está com um êxito internacional formidável. Porque como veio lá de fora, deve ser melhor. [riso] Eu escrevi lá fora. E porque, para mim, escrever *Maira* era voltar para a vivência de anos muito bons meus, da vivência com os índios, mas era voltar a mim, ao que eu fui entre os 25 e os 35 anos. Então, era um pouco vestir minha pele, também. Um livro deve ter muito componente desse também, uma certa alegria, ainda que o tema seja a morte, a dor. E é engraçado, é uma coisa curiosíssima com *Maira*: *Maira* está nessas línguas todas e está saindo para o sueco e para o japonês, e não entrou em inglês. Não sei se é porque minha agente está cobrando muito dinheiro para a edição inglesa. Mas não é engraçado que os editores ingleses não tenham comprado? Não é gozado? [Depois] não consegue entender. Porque, provavelmente, um livro de sucesso daqui... Estão pagando cinco mil dólares de adiantamento, em geral, com as variantes da França e da Alemanha. Mas é isso a base. Na Itália pagaram cinco mil também, o que é um pagamento alto para romance, para adiantamento. E indica que os editores estão jogando no livro, põem os melhores tradutores. Nesse momento, uma coisa gozadíssima é a briga entre duas casas editoras, o que é muito...

M.P. – [Inaudível].

D.R. – Sempre me preocupo muito com isso. Mas é muito engraçado porque há disputa pelo livro – duas grandes editoras alemãs disputaram o livro –, e em inglês, ninguém se interessou. Não é curioso? Eu suponho que, quando sair a edição espanhola, vai haver interesse, porque os leitores das editoras leem muito mais espanhol que português. Como não é um livro barato, não é um livro de promoção de... meio de quem está fazendo promoção cultural brasileira, e é um livro relativamente caro, são leitores das grandes editoras, que em geral não leem português, **que terão** que decidir. O livro não é um livro de tese, com a intenção de. Mas é claro que eu revelo toda a minha paixão pelo problema indígena. E eu creio que, por exemplo, mais gente leu *Maira* que *Os índios e a civilização*. Muito mais. E o livro comove. Comove e dá uma compreensão de índio diferente. Porque nunca se pode ler *Maira* e sair dele ingênuo quanto aos índios. Os índios saem dali com uma imagem muito mais complexa e muito mais respeitável. Sai da bobagem do estereótipo brasileiro comum quanto a índio. Isso é uma coisa. Por exemplo, para você ter o grau de informação etnográfica que tem em *Maira*... É uma mitologia, é uma mitologia inventada, mas toda ela é verdadeira. Quer dizer, eu componho a mitologia. Eu dou uma de Homero. Homero fez isso. Deve ter pegado as tradições gregas e egeias e fundido. Então, o que eu peguei? Eu peguei tradição mítica de umas 30 tribos. Então, você precisaria ter umas cem publicações sobre mitologia, de revistinhas raras, para juntar, fazer uma síntese, para chegar a ter aquela visão. A visão que eu dou, ela não é verdadeira estritamente, você não pode citar como mitologia, mas eu poderia indicar cada elemento de que mito saiu, de que povo saiu. E qualquer índio, lendo os mitos, acha ele verossímil. Porque como eles não são tarados como nós, achando que a verdade tem uma forma fixa, que é uma lei expressável matematicamente, eles aceitam variantes, para eles é uma variante puramente verossímil, ainda que tomada de tribos diferentes. Mas o que ocorre é que a mitologia transita muito mais entre as tribos diferentes do que a língua, do que outros elementos. E eu acho que... Primeiro, o seguinte: qualquer antropólogo que tenha juízo – você inclusive – devia se dar ao privilégio de estudar índio, se no seu país tem índio, porque é uma experiência tão extraordinária, é uma oportunidade tão grande... É como fazer psicanálise. Só é comparável à psicanálise. É cultural. É você sair da sua cultura – e sobretudo índio pouco aculturado –, ir lá e viver um outro mundo, vestir a pele de outra gente, ver o mundo com os olhos de outra gente. Isso é uma coisa que ensina tanto, te isola tanto de si mesma... Ensina como o exílio ensina. O exílio também seria recomendável como pesquisa. Uns dez anos de exílio, assim, é bom. Porque como você está

anos fora... Só saindo de casa é que você vê que a sua casa é uma casa. Você vê a cara dela. Você não vê [**quando está dentro**], você vê quartos; depois você vê que sua casa é uma casa junto a outras casas, que é uma rua. Você vê o mundo. A pesquisa etnológica indígena tem esse efeito interno e um efeito que, no plano cultural, como é alguma coisa que é controlável, também, se o idiota não vai para lá para ilustrar a tese do Maybury-Lewis, se ele não vai fazer uma bobagem dessas, se ele vai com um esforço de entender aquela gente e de dar um retrato daquela vida, daquela forma de vida, daquele episódio humano complexo, daquele complexo de vida, se ele vai com um esforço de entender e de espelhar aquilo, ele tem uma experiência que é insubstituível. Então, em primeiro lugar isso. Em segundo lugar, a quantidade de tarefas etnográficas aí. Veja uma conversa minha com o Lévi-Strauss há alguns anos atrás. Quando eu publiquei *O processo civilizatório*, em 1968 ou 1970, 1969, eu fui lá – passei por Paris e fui ao laboratório e fiquei conversando com ele um tempo. E eu tinha mandado [o livro] para ele. E eu provoquei. Ele não queria dar opinião. E, num certo momento, ele disse: “Me interessou”. E eu disse: “Mas é só? Você não tem nenhuma crítica, nada para dizer?”. Então, ele descarregou. Ele disse: “Não, eu acho que é uma perda de tempo. Você é o melhor etnólogo brasileiro, você devia fazer etnologia”. E eu fiquei puto e disse: “Então, eu faço etnologia e você teoriza, não é? Mas eu não posso teorizar”. Ele caiu em si e disse uma coisa que é muito razoável. Há toda essa carga de preconceito que é verdadeira, mas há outra parte que é muito razoável. Ele disse: “As minhas teorias e as suas não vão durar 20 anos, mas a sua etnografia vai ser republicada no futuro, porque tem um valor permanente. Muita gente vai beber dela, como eu bebi dela”. Então, há também esse aspecto. Ou seja, quando você não joga fora a sua pesquisa... Porque a tendência do acadêmico bem formado, hoje, oxfordiano, é jogar fora, porque ele já vai lá com uma ideia de que vai com um problema, ele vai com uma deformação, ele vai com a servidão. Se ele não vai com servidão nenhuma, se ele vai tentar entender um conjunto humano, um complexo humano, isso é de uma importância grande e isso tem um valor permanente para a ciência. Por exemplo, eu fiz um esforço enorme há anos atrás para trazer para cá, num outro plano, para trazer para cá o Instituto Linguístico de Verão. Consegui trazer. O contato que eu fiz com eles... Eles vinham dizendo que iam estudar línguas indígenas para traduzir a *Bíblia*. Não me importava se iam traduzir ou não iam traduzir. Eu exigi deles que começassem pelas línguas ameaçadas de desaparecimento. Então, se toda a linguística descritiva brasileira valia dez antes de eles chegarem, vale cem hoje. Eles multiplicaram por dez o existente. Ou mais do que dez. Então você tem, para dezenas de línguas, hoje, no Brasil, uma descrição adequada: cinco mil palavras de vocabulário, uma quantidade de gravação. E nós não sabíamos o que fazer com isso. Pode ser inútil, mas pode ser muito importante. As línguas são estruturas do espírito humano



cristalizadas. Pode ser que você tenha uma teoria amanhã na qual a comparação entre estruturas linguísticas ensine coisas. E como algumas línguas dessas são [inaudível], sem nenhum parentesco com outra conhecida... Como o ofaié, que era falado por uma última pessoa, que eu conhecia. Eu conheci seis, e havia um só sobrevivente, que era um tuberculoso. E foi a dra. Sarah Gudschinsky que estive com eles anos. Então, nesse plano taxionômico também é importante. E aqui é que há a bobagem acadêmica que obriga alguém a fazer uma tese para brilhar para o seu professorzinho de merda, faz com que ele vá ao campo ver o que o professorzinho quer que ele veja. Por exemplo, meu amigo Leslie White manda para cá os Carneiro, que são muito bestões, para o Xingu, e em lugar de olharem o Xingu... Eles queriam encontrar no Xingu algum elemento para a teoria da energia. Eu gosto da teoria dele, evolucionista, mas do papel da energia. Então, ficaram procurando energia lá. Procuraram tanto a energia, com tanta energia que não viram os índios. Então, é uma espécie de pena de quem pode estar numa comunidade bela como o Xingu... A experiência de viver uma temporada no Xingu é uma coisa que, se fosse possível, devia ser dada a cada homem que se interesse pelos homens, porque é uma beleza incrível aquilo! Um pouco é o mundo que eu descrevo do *Maira*, é o mundo do Xingu, com aquela complexidade, com uma vida organizada, estruturada, e aquela complexidade de povos que falam línguas diferentes, que fizeram uma espécie de Liga das Nações. Estar ali e não ver aquilo é uma pena. Então, eu acho que cabem vários planos dentro desses estudos, porque esses índios estão se descaracterizando, as culturas estão desaparecendo. A conservação da cultura não depende deles; depende do ritmo da sociedade nacional, que vai atingi-los rapidamente. É a melhor formação para um antropólogo, que depois pode fazer o que ele quiser. Mas tendo passado por isso, melhora. E é alguma coisa que te dá uma garantia muito maior de produzir alguma coisa que tem um sentido permanente para a ciência do que qualquer masturbação aparentemente teórica, ou modística. Agora, é claro, saindo disto aqui, há coisas a fazer. Por exemplo, eu peguei pesquisa de comunidade e fiz. Mas eu fiz pesquisa de comunidade como? Eu estabeleci quatorze áreas diferenciadas no Brasil; em cada área, eu pus uma equipe, na cidade e no campo, por um ano, estudando. Então, aí se tratava de fazer um mosaico para ver a sociedade brasileira. Não da ideia de que, se eu for para **Milltown** e segurando aquele pedacinho da ponta da tribo, que eu vou entender a tribo inteira. Para entender a tribo inteira brasileira, eu não posso deixar de usar o método histórico. Tem que usar. A história nossa está escrita, acumulada, e é conservada e pode ser estudada, e ela só pode ser estudada comparativamente, como a teoria histórica dos outros povos. Então, tem que enfrentar. A razão porque a antropologia deixou de enfrentar isso foi medo e reacionarismo. Quer dizer, o Morgan foi utilizado – coitadinho do Morgan – pelo Engels, que escreveu esse

livro comunista aí, o meu, *A origem da família*. Em seguida, vai para lá o Boas – judeu, alemão, apavorado, queria estudar os mitos e as bobagens dele de índio tranquilo –, e ele, propositadamente, fez uma antropologia burra – burra para infundir confiança nos puritanos –, uma antropologia que não teorizasse. Eu estou totalmente de acordo com o valor da monografia, ou o valor do estudo comparativo de nível tribal, mas é um absurdo que a antropologia desista de dar uma teoria global, do humano. Porque, quando ela desiste, ela te condena à teoria de café. Os homens não podem passar sem uma teoria de si mesmos. A América do Norte precisa de uma teoria de si mesma. E é uma pena não só contra o Brasil; contra os Estados Unidos. Nenhuma pesquisa feita com rigor metodológico deu [**nada**]. Todas são burríssimas e chatíssimas. Quanto mais estatística, mais burra. Alguma dessas coisas dura cinco anos? Não dura nada. Então, quanto mais metodologicamente justificada, fundamentada, a impressão que eu tenho, é mais boba. Então, é preciso aprender metodologia para depois esquecer. Porque as boas obras realmente, as que... as classes ociosas [*A teoria da classe ociosa*], ou *White Collar*, os bons livros, que ajudam a América do Norte a entender a si mesma, do ponto de vista das ciências sociais, não foram feitos com nenhum rigor metodológico. Então, o discurso acadêmico é o quê? É um discurso reacionário, para tirar inteligências da tarefa em que ela podia se desempenhar, exercendo um papel positivo, e levar para um torneio acadêmico que é mais inocente e mais tolo que torneio medieval.

#### [INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – Eu não tenho muito que ver com o que os ingleses fazem, com o que os norte-americanos fazem, porque eles são sociedades que tiveram êxito, então, os acadêmicos deles podem punhetar. Eles, não tem importância. Agora, nós fracassamos na história. As nossas potencialidades não foram realizadas: na revolução industrial, nós fomos um desastre, na civilização industrial, e é muito provável que, na civilização pós-industrial do ano 2000, nós sejamos outro desastre. Isso ocorrerá tanto mais seguramente quanto menos lucidez nós tivermos, menos compreensão. Então, para nós, a inteligência não é um luxo; a sabedoria é um instrumento. Então, nós estamos desafiados a isso – ou ao menos eu estou desafiado –, a tratar com desprezo quem queira fazer a masturbação acadêmica e tratar com respeito quem aceita a margem de erro que está implícita em quem tenta tratar com temas mais amplos e quem tenta melhorar o discurso da nação sobre si mesma e da sociedade sobre si mesma. Eu quero uma antropologia dos homens, dos homens vivos de agora, das sociedades de agora. Essa antropologia é muito mais difícil, e os meus livros têm muito mais erros, esses, do que o livro

sobre religião e mitologia. Mas são erros fecundos. É bom errar assim, no grande, para ser corrigido no grande, no dia que existir antropologia séria. Que Harvard não tenha que fazer isso, não tem. Quer dizer, pode ser que agora, nos Estados Unidos, a presença de porto-riquenho irredento, de chicano iracundo, de negro com orgulho de si mesmo, isso esteja fazendo – e já está fazendo – com que muitos acadêmicos deixem de ser bestas. Por exemplo, um que eu conheci no Brasil, totalmente idiota, tinha vergonha até de ser negro e de ser jamaicano, que é o meu amigo... estava em Stanford... Um preto que foi [daqui do ISEB] muitos anos. Foi reeducado no Brasil. Ele era péssimo. E ele assumiu sua posição de porto-riquenho, ou lá sei, o que for, e está vivendo na comunidade porto-riquenha em Nova York e está tentando fazer uma ciência social que seja útil para aquela comunidade. Então, a partir daí há uma ciência social que é diferente de qualquer bobagem acadêmica – do Maybury, por exemplo. É diferente. O Maybury não tem nada a ver com isso, o negócio dele é outro: ele é branco, inglês, está lá colonizando a América do Norte. Ele não tem nada. Ele quer melhorar o discurso sobre o homem num sentido muito genérico, de um tipo de floreio, de torneio, que eu acho fútil, tolo. Isto não dá nada. E eu acho também, suspeito também que não dê também boa ciência. Porque quando você tem uma noção de problema e você trata com coisas carnais como... Se você chegasse a entender... Vê só: há uma teoria sobre o povo brasileiro que você pode ler nos livros que andam por aí, nos romances, nas histórias. Há uma teoria. Essa teoria pode ser melhorada por nós antropólogos. Nós podemos exercê-la melhor do que o historiador. Não se trata de melhorar essa teoria. E é provável que, se você chega a fazer, se você chega a contribuir para aspectos disto, de compreender... Há problemas no mundo imensos. Você pega um problema... Por exemplo, entraram no Brasil, até 1700... Até 1700, o número de europeus que entrou teria sido, digamos, dez a quinze mil. Como dez a quinze mil se somam com dois milhões de indígenas... de negros [inaudível] e dois milhões de indígenas [inaudível] para dar o brasileiro? Quer dizer, como é que se faz esse processo pelo qual o multiplicador ou reproduzidor é o branco sobre ventres indígenas e uns poucos ventres negros? Como é que se compõe essa sociedade? Isso é um tema antropológico belíssimo. E o material está aí para ser visto. Evidentemente que isso é muito mais importante do que as bobagens que fazem. Agora, outra coisa que é tremenda... E eu sou muito amigo do Eric Hobsbawm e também do Peter Worsley. Os dois estão interessados em camponês no sentido em que eu estou. Eu estou voltando do México, eu fui fazer umas conferências sobre isso, e eu estou muito interessado no negócio de o que são guerras étnicas, a possibilidade de guerras étnicas, e a distinção entre indigenato e campesinato. É um campesinato com um componente étnico, uma coisa muito complexa, que é Guatemala, Bolívia, essa... Então, eles estão muito interessados nisso. Quando o brasileiro vai para isto, vai

para lá fazer tese e vai fazer tese sobre o campesinato... O próprio termo não se aplica ao Brasil, porque aqui não há teoria. Campesinato é uma comunidade que produz alimentos e produz artefatos e que se reproduz a si mesma. Isso é totalmente diferente de um amontoado de negros trazido da África que come o que o patrão manda comer, que fala a língua do patrão, que não se reproduz a si mesmo, vai reproduzir o que o patrão quer, e que produz açúcar. Isso tudo não tem nada que ver com campesinato. O resultante disso não parece com o outro. Sem ter teoria disso, pegar essa preocupação do Hobsbawm para aqui é de uma estupidez cavalgar. E tem uma quantidade de jovem fazendo doutorado sobre isso. É claro que, com uma técnica científica de cinco décadas estudando engenho e fazendo uma espécie de monografiazinha, sempre dá um brilhorecozinho, sempre você pode dizer. E como a maior parte das pessoas é tímida com a ciência, ficam com respeito. Mas que é bobagem, é bobagem. Ou você toma o tema na sua totalidade, uma teoria do campesinato mundial e, dentro dessa teoria, o que é o componente rural brasileiro, que não é camponês, ou você toma dentro disso, da tipologia geral, do camponês e do não camponês, do brasileiro, e você tenta contribuir para isto ou então é uma tolice tal como ir estudar no índio a estrutura do parentesco sem ver nada mais, só preocupado com aquilo, que é jogar fora uma possibilidade de pesquisa compreensiva, etnológica, fecunda. Você não acha? Quer dizer, tudo isso significa, então, para mim, que a formação acadêmica deve ser uma formação acadêmica em que a preocupação é compreender a realidade nacional, e compreender positivamente, compreender para mudar. Compreender. E nós estamos desafiados a entender por que nós tivemos um desempenho medíocre como povo, por que temos agora e que ameaças há para frente. Por exemplo, os Estados Unidos é 100 anos mais jovem que o Brasil e está 50 anos à frente, e é um lugar muito pior para fazer uma civilização do que isso aqui. Aqui, o povo é melhor, eu acho; a terra é melhor, também. Devia dar um negócio muito mais brilhante. E não deu. Não deu por quê? Não é a raça, não é o clima; é a classe dominante daqui. Cinquenta anos à frente como desempenho dentro da civilização industrial. E eles realizaram suas potencialidades. É claro que a potencialidade deles tem componente negativo, tal como a escravidão também é negativa, mas é um passo adiante que a humanidade tinha que passar, mas eles estão construindo o seu futuro – agora, com um grau de racionalidade grande –, e eles já têm programado qual é o nosso futuro, através das multinacionais. E se nós não tomarmos cuidado, vão nos foder com as multinacionais deles e vão nos fazer aquele complemento conveniente para eles. Eu não quero ser o complemento que eles querem; eu quero ser o outro. E eu só posso ser o outro se o sujeito tem compreensão disso e se eu ganho gente para pensar assim, e não gente para fazer tesezinha para Harvard.

M.P. – Você se define como...?

D.R. – Um intelectual. Com ciência do seu povo, que tenta ser leal a ele. Eu acho que eu sou antropólogo. Sou um bom antropólogo. E quando escrevo *Maira*, também sou um excelente antropólogo. [riso] Antropólogo pode fazer romance também; pode brincar também; pode... Pode fazer várias coisas. Eu não me preocupo muito com Harvard, não, com o que façam lá. Não me importa. Me importa é que não estrague o pessoal nosso, não mande para cá tanto colonizador. E depois, essa empáfia acadêmica e a empáfia da servidão. O sujeito é de uma servidão total. E quanto mais servos, mais... Por exemplo, eu gosto... O mais inteligente desse... um jovem formado por lá, em **Yale**, é o Roberto DaMatta. Desse grupo novo todo, é o mais inteligente. Mas o preço que o Roberto DaMatta paga, a servidão acadêmica dele é uma coisa tremenda. Quer dizer, vai contribuir para o seu povo de algum modo? Nem chega a entender isto. E gosta enormemente de ser reconhecido lá fora e fazer um brilhareco, e faz uma tesezinha que é um negócio horroroso, que está muito abaixo dele, ilustrando o material ali. É horrível. E é pena, porque é inteligente. Aquele cara podia... podia e eu tenho esperança ainda que ele faça coisas boas, no dia que cair em si.

M.P. – Por exemplo, em *Maira*, você põe um Roberto Da Matta Celeste.

D.R. – [riso] É uma brincadeira com a mulher dele e com ele. O Cardoso... que o Roberto ficou muito puto comigo. E é bobagem. Porque ele ia chorar emocionado dentro da Bright University? O Cardoso... o Roberto ficou puto. É besteira, porque quem trouxe para cá aqueles... o Bob, quem trouxe para cá o Summer fui eu. Então, aquela história seria minha. Mas as pessoas nunca assumem assim porque... Ficam cheias de dedos, não é?

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – Veja, primeiro você fala... Na linguagem USP, a minha escola chama-se Escola Livre, com ênfase em livre, para dizer que não é universitário de merda. Isso é uma atitude de preconceito deles. Porque eu fui formado na Escola Livre. Eu a chamo de Escola de Sociologia. E, por exemplo, desde o Fernando de Azevedo, todos tomam muito cuidado de demonstrar que... de deixar entender que a USP surgiu primeiro do que a Sociologia. O que não é verdade. E, de fato, em grande parte, a USP é filha da Sociologia. É uma coisa que o Florestan admite. Mas, veja, a Sociologia foi para a merda, acabou. A Sociologia era uma possibilidade, mas ela

estava de tal forma dopada, dominada pelo espírito patronal imbecil... Tinha um tal Ciro Berlinck que era diretor, que o Simonsen colocou lá, e que dirigia a Escola como dirigia uma fábrica [**inaudível**]. E era um tipo de uma mediocridade total. Você calcula, ele era tão burro que quando eu fui... Eu era estudante comunista e eles tinham pavor de mim. Eu fui eleito orador da turma e ele quis que eu lesse o discurso. Eu disse que aceitava ler – eu sabia que ele era burro. Então, eu li o discurso sem pontuação. Qualquer texto sem pontuação não significa nada. E ele achou um negócio inócuo. Aprovou. [riso] E na hora se assustou, porque eu li com pontuação. Esse era o Ciro Berlinck. Era tão burro, também, que, numa certa ocasião... Tinha uma lei no Brasil de que o operário que alcançasse dez anos na fábrica tinha estabilidade. Quando o Baldus alcançou dez anos, ele despediu o Baldus. Quer dizer, era um imbecil. Quer dizer, a máquina... Baldus, comparativamente, seria assim as máquinas, os operários da fábrica dele. Ele manda a máquina embora porque ia fazer dez anos. O Otávio Eduardo tinha custado um dinheirão à escola: a escola mandou ele para os Estados Unidos fazer mestrado; voltar para o Brasil; depois, ir fazer doutorado. Custou um dinheirão tremendo, e que nem pagou esse dinheiro, porque ficou fazendo bobagem de pesquisa de mercado; nunca funcionou como um intelectual sério. Mas ele também despediu, depois de dez anos, para não ter estabilidade. Havia um Antonio Rubbo Müller, um tipo que andou na Inglaterra e os ingleses tratavam muito bem, porque aquilo foi aio do Radcliffe-Brown, que esteve durante a guerra. Era uma espécie de palafreireiro do... Então, os ingleses deram um título, acho que de *master*, para ele ou qualquer coisa assim. Era de uma imbecilidade total, também. Essa gente acabou com a Escola.

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – ...eu me senti honrado. Eu fui a Minas agora, para duas turmas: paguei a passagem e **pago** o hotel. Normalmente, eles tomam a providência de pagar... Não pagam conferência, no Brasil, porque não é o hábito, lamentavelmente. E para gente que dá muita conferência, como eu, é um negócio pesado. Mas ao menos não dá despesa. Dá de se ir ao aeroporto, sempre dá alguma, mas não é coisa que pese muito. Agora, paraninfar é o diabo, porque eu sou paraninfo em São Paulo, em Minas, em Brasília, na Paraíba, e agora, Piauí, Curitiba. E para todo lugar, você tem que se virar por sua conta. E a atitude dos jovens é considerar que, por ser uma homenagem, o intelectual deve ficar muito honrado, pois ele é [**inaudível**]. Vou pedir uma verba aí ao governo – para fazer oposição a ele.

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – Olha, aí ele mesmo não tem muito o que acrescentar, não. Eu não acho que há diferença... O Florestan escreve *A revolução burguesa*. *A revolução burguesa* me dá uma pena, porque eu gosto muito do livro... E é o Florestan que se retoma. Agora, me dá pena pelo seguinte... Eu estava insistindo agora na tradução disso para o espanhol. Mas são materiais para fazer um livro. São três livros diferentes. Se o Florestan sentasse para fazer com isso um livro, ele podia dar uma peça fundamental de um pensamento marxista que ele retoma, com mais academicismo marxista – eu suponho que seja necessário –, para ajudar a entender a problemática brasileira. Mas como está, é mais um obstáculo, não é?

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – Bom, o negócio do Florestan. Eu acho que é a temática, é claro. Porque o livro é um livro que eu acho importante, mas não vejo paralelo. O paralelo que há... É a mesma procura, quer dizer, uma ciência social que quer ser instrumental, que quer se desempenhar como consciência do seu povo e do seu tempo. E o Florestan assume isso com o livro dele, como eu assumo com os meus. E eu fiz toda uma série. Também, para mim, a diferença que há entre dois... Esse livro *A revolução burguesa* são três trabalhos diferentes que ele não se deu ao trabalho de fundir. Porque, para isso, precisaria estar exilado. Ele esteve lá fora, mas esteve como professor, em Toronto. E exílio é uma mão na roda para isso, porque o exílio dá uns tempos imensos e uma obsessão infinita, também. Então, a soma da obsessão com o tempo disponível... Eu escrevi três mil páginas, no exílio. Deve-se torrar muito mais. Eu dava aula na universidade, mas eu não estava muito preocupado. Fiz reformas de universidade, também. Mas como eu tenho uma capacidade de trabalho grande e exílio... Sobretudo em não ter aqui... Para mim, não ter família, não ter amigos, não ter compromissos sociais, não ter compromisso político, dá um vazio de tempo enorme, que eu pude utilizar muito utilmente lá, nesse sentido em que eu pude tentar... E eu nunca faria... A série de livros que eu fiz, esses seis, eu nunca teria feito, se não fosse o exílio: *O processo civilizatório*; *As Américas e a civilização*; *O dilema da América Latina*; *Os brasileiros*; e eu trouxe feito a segunda parte, *Os brasileiros: teoria do Brasil* e *O Brasil rústico*; e mais um outro volume que é *Os índios e a civilização*, que eu completei lá, também. Mas eu escrevi uma quantidade de coisa: livros sobre a universidade. Mas só esta série, que é uma tentativa de **rever** um quadro de dez mil anos; depois, **rever** um quadro de 500 anos; depois, análises transversais, como classes, estruturas de poder e cultura; e depois, tentar fazer um retrato de corpo inteiro do Brasil e, dentro dele, os índios, essas várias

esferas, é uma atividade intelectual tão grande que, se eu soubesse que era desse tamanho, eu não teria empreendido. Agora eu tenho vontade, por exemplo... Depois de fazer isto, me interessa muito um tema parateórico, no sentido... O discurso da antropologia sobre a teoria da cultura anda muito fraco e muito ruim, muito insatisfatório. Quer dizer, qual é a forma pela qual você podia articular o Conselho de Cultura com a revolução cultural chinesa, ou com a revolução social, com a alienação, com a possibilidade de reconstrução... de um desafio de reconstrução do humano como racionalidade, com comunicação de massas. Uma teoria da cultura que fosse capaz de entender, de dar a entender tudo isso é um desafio de fazer. E seria um discurso que a antropologia podia fazer, um discurso que seria generalizado. Seria uma teoria antropológica de um homem como humano, tal como ele existe agora, nessa instância que ele está. Mas, por exemplo, se eu fosse começar a fazer isso, me levaria anos. É impossível fazer isso aqui. Um negócio desse levaria pelo menos dois anos sentado, trabalhando, para você compor isso. E é um tema que interessa muito as coisas que eu fiz, e ajudariam a enfrentar isso, e seria alguma coisa de utilidade, tentando uma teoria geral. Mas é impraticável. E também é muito mais importante, provavelmente, eu fazer o que eu faço, andar por tudo quanto é capital brasileira fazendo conferências para estudante, tentando incentivar gente jovem a abrir a cabeça, a estudar com outra postura, do que isso.

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – ...e eu quis levar o Florestan. E aceitei levar, quando ele disse que não saía... Mas ele disse logo que não saía. E eu fiquei enrolado durante muito tempo, pelo Fernando Henrique e pelo Octavio Ianni, que me diziam que iam e estavam tirando o corpo, não iam. Afinal, eu tive que procurar, pelo **meio dos** cientistas sociais, um outro pastor. E o pastor que eu tive foi ótimo, foi o Andreas Gunder Frank, que é um homem que teve uma importância no pensamento de ciências sociais da América Latina. Foi muito importante. Foi ele que me preparou aqueles trabalhos. O pastor que eu tinha lá, em ciências sociais, era ele. E ele tinha uma formação de antropólogo e de economista, também, um pouco a formação alemã. Fez um bom trabalho. Antonio Candido é muito bom, também. Antonio Candido é um caso também muito curioso: o Antonio Candido vai para a sociologia, desanima e desiste da sociologia. E faz um dos livros melhores que há no Brasil, que é *Os parceiros do Rio Bonito*. Sai disso e vai para a literatura. Então, **o que mais a literatura estava a dever** à sociologia? Sílvio Romero talvez seja melhor, como conjunto de obra, que todo o resto, que toda a sociologia brasileira. Então, aqui há uma porção de equívocos. E essa sociologia é uma construção acadêmica, comteana, que tenta ser



um paradiscorso, ou um contradiscorso marxista burguês e que nunca se realiza plenamente. E fica-se aí nessas dúvidas. E com o Florestan, chega a encantar o Florestan, como funcionalismo mertoniano, para que... depois ele volta ao que tinha antes. E a **oposição** do Antonio Candido foi muito bonita porque não foi teórica; foi estilística. E tem um [**discípulo ótimo**], que é o Bosi, que escreveu uma história da literatura, *História sucinta [concisa] da literatura brasileira*, que é excelente. O Egon Schaden é um etnólogo de estilo alemão antigo, mediocrão. Mas é um bom sujeito, com dedicação aos índios. É melhor que o Roberto. Passou pito no Roberto Cardoso. Eu fico com pena do negócio do Roberto. Mas o Roberto era um comunista de mente aberta, quando eu trouxe para cá. Eu fui a São Paulo procurar alguém de talento para ser meu assistente aqui no Museu do Índio e queria alguém que tivesse estudado antropologia e etnologia, mas não tinha ninguém inteligente. O único inteligente era o Roberto, que tinha feito filosofia. Não sabia nada. Mas se o Lévi-Strauss tinha se formado assim, porque não o Roberto? Então, eu trouxe o Roberto para cá. E o Roberto trabalhou comigo algum tempo. Mas ele tinha uma tal vocação – parece que era um pendor filosófico – para ilustrar tese alheia que começou a se apaixonar por teses lá de fora, como o Lévi-Strauss, e estragar as pesquisas dele. E agora, numa reunião, uma coisa lamentável, nessa coisa da emancipação dos índios. O Schaden, eu fiquei penalizado quando soube do Schaden dizendo ao Roberto: “Roberto, se é contra os índios, nós não podemos”. O Schaden, que é um homem tão frio e tão distanciado, sentiu uma identificação e foi chamar a atenção. O Roberto ficou emocionado com a coisa, mas retirou. Ele estava fazendo um substitutivo de um negócio do ministro, um negócio ruim. Ele ajudou também no curso que eu dei aí no Ministério da Educação. Depois foi para o Museu Nacional. E o negócio do Roberto, o ruim foi isso: o Roberto foi perdendo a noção de problema concreto indígena, ou de destino e de problema, e foi se interessando por temas formais, tipo estruturalismo. Por exemplo, o trabalho dele sobre os Tukuna é uma perda de oportunidade etnográfica e de usar a inteligência dele para ver aquilo, porque ele ilustra a tese. E essa mesma atitude dele... que é a atitude de servidão com o que está em moda academicamente e que pegou muita gente mais. E não é... Também é ruim falar que é teórico racionalista, porque não é. Porque, por exemplo, o melhor teórico racionalista era o Florestan. Agora, quem é o Florestan? É o da *Guerra* ou é o da *Revolução burguesa*? O da *Revolução burguesa* tem a mesma atitude que eu tenho: é uma noção de problema e de uma ciência instrumental, e não é da coisa que eu chamo masturbatória, quer dizer, do formal e dos floreios acadêmicos. E, por exemplo, a tendência do Roberto é dizer que decidiu... Depois veio dizer que a preocupação deles é teórica. Não. É uma servidão. É a moda. O Lévi-Strauss fala de estruturalismo, e eles podiam compor alguns quadrinhos, alguns brinquedinhos. O que é que vai ficar depois daquilo? Quando cai de

moda na França o Lévi-Strauss, o que fica do texto do Roberto? É ao menos legível? Nem é legível. Então, era teórico? Se fosse teórico, seria legível agora e ele teria subsumido uma teoria daquela realidade. E ele era capaz. E o lamentável é isso: alguém que tinha conhecimento da bibliografia, e mais, que teve um conhecimento de campo original podia subsumir daquilo uma teoria daquilo, se ele tentasse entender aquela realidade. Mas ele não tenta entender aquela realidade, e ele aplica àquela realidade um esquema de pensamento que é um esquema estruturalista que estava em moda naquele tempo. Então, privilegia aspectos como mitologia, como parentesco, aspectos formais, e constrói obras que não são teóricas; são servidões de moda acadêmica. Provavelmente, é inevitável. Você não tem que fazer uma ciência que seja... Você não tem que reinventar a ciência. Mas o que pode salvar da servidão acadêmica é uma noção de problema. Se você estuda contexto humano, se você faz um esforço, se você é uma máquina de compreender a **realidade** social, a realidade vivente ou a bibliográfica, então, se você é uma máquina de interpretação, você pode ir a teóricos diversos para interpretar aquilo. Essa postura é diferente de você ilustrar ou agradar a fulano, ou fazer uma coisa que está no tom e saiu na revista tal.

#### [INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – Há duas coisas: um seminário de leitura, num esforço brasileiro de autocompreensão. Podia existir. Não existe. Em qualquer lugar... Na América do Norte existe isso: você tem a possibilidade de ver um esforço de autoconhecimento norte-americano. Aqui não há. E você, sincera e diretamente, vai para fora. Mas isto aqui é uma coisa que é criminosa. E criminoso, o seguinte... Por exemplo, eu conheci uma quantidade... Eu estive agora conversando com gente jovem formada, com a meninada, gente que nunca leu um romance brasileiro, que tem um desprezo por romance e só lê livro sério. E quando lê romance, lê Agatha Christie. Ou seja, uma vertente do saber nacional, do espelho nacional, que é o romance, eles não levam. E gente que acha uma inutilidade. E se pode fazer uma tese sobre o Sílvio Romero, mas achar que aprende com aquilo?! Nunca. Não leram nunca um livro de história brasileiro. Se você duvidar, é capaz de o Roberto nunca ter lido um livro de história brasileiro. A ignorância deles é total. Ou seja, essa inserção lá fora... Se lá fora... Lá fora, eles não têm... Primeiro, não têm o problema de uma ciência que seja instrumental e desafiada a ajudar um país a sair de uma situação de prostração, de fracasso. Eles não têm isso. E, em segundo lugar, há um esforço de autoconhecimento enorme, que ilustra e que eles apreciam. Quer dizer, que inglês não leu os clássicos ingleses todos, desde os livros sobre a decadência de Roma até os livros sobre o período vitoriano e

Shakespeare? Nenhum deixou de ler. É da formação deles aquilo. Que francês não passou de Montaigne a Racine, a Montesquieu, a Rousseau, a Proudhon ou coisa paralela? Que francês? Todos passaram por isto. É das leituras deles. E é uma leitura que é dada pelo professor com uma compreensão moderna, também. Então, o Lévi-Strauss pode punhetar um pouquinho – ou pode um outro qualquer – das leituras especiosas do Rousseau para ver aspectos que não foram vistos, mas sobre alguém que é um herdeiro já; não sobre alguém que tem a cabeça vazia. Então, isso dá um tipo de gente pretensiosa, porque eles têm que se fechar. Eles não podem ter nenhum diálogo sobre qualquer problema nacional, porque eles não estão informados. O **ser sério**, para eles, é tratar do tema irrelevante. E quanto mais irrelevante, menor e mais conhecimento ele tiver sobre aquela coisa, ele... Ele não valora, ele não avalia, absolutamente, o fato da irrelevância; ele é capaz de tratar cientificamente aquilo. E é uma inutilidade total. E o que é pior: é uma postura também de quase descaso pelo destino dos índios ou da população com que ele está tratando. Ele é um instrumento acadêmico outro. O negócio dele não é esse daqui, não. É terrível. Ou seja, a negação do cientista social, do acadêmico que nós formamos como intelectual, nesse papel de consciência que se supõe crítica... E o pior é porque se fosse uma consciência intelectual, o que é muito frequente, fútil – fútil no sentido, digamos, da gente que vive de farra, que gosta da boêmia... Há um estilo literário boêmio, dos sujeitos que gostam de... não se preocupam em beber, os poetas e os cronistas. Há um estilo boêmio. Eles não são... São seriíssimos. Nós somos burríssimos **na nossa seriedade**. Os outros, na sua boêmia, têm uma graça, têm um encanto, têm uma adesão que eles não têm, também. Escreve o seu negócio lá e faz uma crítica disso, que ajudasse a salvar gente jovem dessa servidão toda, não é? E você vê, você, lá, incidentalmente, com saudade, você foi ler o Brasil e encontrou uma saída. No meu caso foi puramente incidental. Primeiro, o meu interesse comunista me fazia me interessar pelo mundo. Mas os comunistas são também uns alienados, esse marxismo de comer papel, dos ruminantes aí. Eu podia ser um ruminante marxista, ficar entre a ruminação marxista e a ruminação antropológica. Uma das coisas que me salvou, ou que... há fator pessoal nisso, mas [foi] aquele exercício de ter que fazer ficha para o seu Donald Pierson e para o Mário Wagner, sobre a literatura brasileira e sobre os ensaístas, que eles tratavam como filosofia social, com grande desprezo. Mas eu li. Então, de certa forma, o fato de você ter lido te impregna, de algum modo. E eu estava naquele discurso. Então, num certo momento, eu tomo, por exemplo... Quando eu retomei para reler, no exílio... e aqui, faltavam livros, que eu peguei agora. Esse livro que eu falei, por exemplo, do Manoel Bomfim, que eu digo, com toda a consciência: esse livro, se tivesse sido discutido e comentado, ele era melhor que toda a antropologia do seu tempo, o livro do Manoel Bomfim. E que ninguém leu, ninguém viu. Saiu em 1905, em Paris, e

nunca mais foi reeditado. E é um livro luminoso. Não é que considerado à época, mas é luminoso, mesmo. *O Brasil na América; O Brasil na história; O Brasil nação...* São as obras dele. Ah! *A América Latina*. [Encontrando o livro que queria mostrar.] Esse diabo desse livro foi publicado em Paris em 1905. [**Inaudível**]. Olha: “teoria social e evolução”. Mas como é evolução, como é teoria social, ninguém se interessa, por causa de uma ciência. E a ciência [**é uma merda**].

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

D.R. – As estruturas sociais são estruturas residuais de uma história passada que nela se imprimem. Você tem que ter uma análise de alto alcance histórico, para compreender o presente. E por outro lado, a razão pela qual a antropologia é antievolucionista é porque ela é reacionária. Qualquer teoria que não seja reacionária tem que aceitar a possibilidade de uma revolução e a necessidade de uma revolução. E [**inaudível**] levam a isto. As [**inaudível**] é que não levam a isto. Então, eu tinha que tomar o quê? O pensamento mais fecundo humano conhecido, que é o pensamento marxista – que eu não concordo, digamos... Eu brigo muito com coisas de Marx. Os marxistas me consideram um não marxista. E eu acho que eu sou herdeiro da atitude do Marx, da postura dele diante do mundo, e não dos textos dele. Não sou ruminante de Marx. Mas o Marx tenta fazer uma teoria sobre o fluxo da história e sobre como você pode interferir estrategicamente nesse fluxo da história e na sociedade presente para conformar uma sociedade desejável. Não há forma de fazer isso que não seja evolucionista. E todos são evolucionistas. Porque não há cientista social que não fale de vez em quando em revolução industrial, em revolução agrícola. E, porra, o que é isso? Revolução industrial e revolução agrícola só têm sentido numa teoria evolucionista. Entre o arco e flecha e o Sputnik há uma evolução que é evidente, que ninguém pode negar. Agora, é necessário negar, do ponto de vista da sociologia acadêmica, se ela não quer uma teoria da evolução; se ela quer cultivar o estudo social, como cordeirinho ou borboleta. Mas, digamos... É a mesma coisa quando eu estou no biológico. Se você pergunta a um biólogo, ele pode dizer que não é darwinista, não há biólogo darwinista. Mas não há biólogo que não aceite a teoria da evolução, porque a paleontologia humana é isto, a paleontologia geral é isto. Então, a única coisa que organiza as formas de vida é uma teoria histórica da evolução das espécies. Da mesma forma, a única coisa que organiza o saber acumulado sobre as sociedades humanas é uma sequência histórica do modo como ela se deu. É um discurso sobre essa sequência histórica. O problema está no seguinte: em que você, quando aceita essa sequência, você é [**inaudível**] pelos colegas acadêmicos de evolucionista, de

bobice deles. Eles mesmos não querem ser funcionalistas. Eles seriam cientistas; não seriam escolásticos. Mas eles te [inaudível] de evolucionista. Mas não há nenhuma necessidade de [inaudível] um biólogo de darwinista pelo fato de que ele aceita a teoria da evolução. Então, há aqui uma porção de coisas que são brigas acadêmicas e equívocos acadêmicos que funcionam, ideologicamente, para encobrir a realidade, não é?

[FINAL DO DEPOIMENTO]