

Entrevistado: Roberto Cardoso de Oliveira

Local: Brasília, DF

Entrevistadora: Mariza Peirano

Transcrição: Lia Carneiro da Cunha

Data da Transcrição: 24 de junho de 2012

Conferência Fidelidade: Gabriela Mayall

Data da conferência: 13/07/2012

Nota: os colchetes {...} indicam intervenção da entrevistadora (03/12/2012).

Entrevista: 06/12/1978

Roberto Cardoso de Oliveira – Bom, em primeiro lugar, em período escolar, digamos, no período universitário, eu não escolhi antropologia, a minha escolha, inicialmente - eu sou formado em filosofia, você sabe disso, fiz a licenciatura em filosofia - e o meu interesse maior dentro da filosofia era em lógica da ciência. E eu achava, como meus colegas também, e, sobretudo o meu professor, que foi quem mais me influenciou na minha formação, o Gilles Gaston Granger, ele... nós achávamos que era impossível você trabalhar numa...em lógica da ciência sem você ter uma vivência dentro de uma ciência. Então, cabia ter uma experiência de vida científica. Então, já no... Isso, nós chegamos... eu tinha essa idéia já no segundo ano de universidade. Porque, com esse professor... que durante os quatro anos de formação da minha licenciatura, ele foi meu professor. Cada ano ele deu um curso, dentro da epistemologia, filosofia da ciência, lógica, logística. Então eu pensei, logo após o meu segundo ano, depois de ter tido um curso que eu gostei muito e... de sociologia, com Florestan Fernandes, e outro com Roger Bastide, então eu achei que a área que eu poderia ter esse treino em ciência seria nas ciências sociais, e especificamente na sociologia. Isso foi em 1951. Porque eu entrei na universidade em 50, no segundo ano, estava em 51, eu tive o meu primeiro curso com o Florestan em 51. Em 52, eu tive o curso com Bastide e em 53 eu tive já um primeiro de especialização, porque no quarto ano que a gente fazia licenciatura, já fazia o primeiro ano de especialização, que era o equivalente a mestrado. Então eu fiz, digamos, um primeiro mestrado da época já em sociologia e em lógica, que foram as duas disciplinas que eu escolhi como aquelas que eu devia me

dedicar. Então eu já comecei também em... Se em 51 eu tive um curso com o Florestan, em 52 tive com o Bastide, em 53, eu tive um curso com o Florestan sobre o que coincidiu ser um curso em torno da tese da Florestan, da tese de doutorado. Não. De doutorado ou de docência? Deixa eu ver. Não, não, não foi. Foi uma tese teórica, aquela sobre... que ele publicou nos fundamentos da explicação sociológica, que era... o nome do trabalho era *Ensaaios sobre...* como é que é? É, mais ou menos, um método funcional dentro da interpretação sociológica. É que ele tentou um pouco fazer uma tese um pouco assim parsoniana. Com aquela mesma experiência que o Parsons tinha tido, de fazer um estudo de Durkheim, de Weber, de Pareto e de Marshall, que foram os quatro autores que Parsons trabalhou para escrever *The Structure of Social Action*, que foi a tese do Parsons, eu tenho a impressão, ele nunca me disse isso, mas eu tenho a impressão, que ele se inspirou um pouco nisso e escreveu esse trabalho em torno de três autores. Só que era Marx, porque ele estudava dialética, Weber, porque ele estudava o método de compreensão, e Durkheim e Radcliffe Brown, que ele estudava então o método funcionalista. Então, durante esse curso do terceiro ano, foi em torno da tese dele, que ele estava redigindo. Ele me dava os capítulos, eu lia e discutia com ele. Eu era o único aluno. Porque eu era único aluno de filosofia que tinha escolhido fazer esse curso com ele. Então foi muito bom, que nós tivemos um curso de um ano. E na USP, os cursos eram anuais, não era esse semestral. Então você trabalhava o ano inteiro com o professor e fazia dois trabalhos, um no meio do ano, depois das férias, (você ficava as férias escrevendo) e outro no fim do ano. Você ficava as férias escrevendo também. Então, desde... bom, isso desde o começo, do primeiro ano, nós aprendemos lá, o estilo do trabalho era escrever ensaios. Então a gente... todos os cursos eram muito voltados a escrever. Nunca fizemos prova, em nenhum dos cursos, de lógica, de estética, de história da filosofia. Eu tive três cursos, que foram muito importantes para mim, para aprender a trabalhar com texto, que foi um curso sobre Kant, um sobre Descartes e outro sobre Platão. E um curso de seis meses, um professor visitante, sobre Leibniz. Que foi o famoso Guérault, que era da Sorbonne e era uma excelente autoridade lá. Então, o que eu quero mostrar, apenas, é que eu era um estudante de filosofia. E as ciências sociais apareceram para mim com uma forma de eu trabalhar mais em filosofia, sobretudo em filosofia da ciência. Então havia, na época, um paradigma, para mim, por exemplo, que era a obra do Piaget. Não tanto a obra dele realmente, mas a experiência biográfica do Piaget. Porque o Piaget tinha... era um lógico, um filósofo na sua formação, e, interessado em epistemologia, ele tinha feito o percurso de entrar numa ciência, que foi a psicologia. E na medida que ele pegou a psicologia para se adestrar no campo da... de uma

disciplina científica positiva e para fazer filosofia, ele tornou-se o bom psicólogo que ele foi, e dando grandes contribuições à psicologia. Ele ficou... Você vê que a obra do Piaget, ele, a partir de um certo período, ele só fica fazendo psicologia. E depois ele retorna à epistemologia, sobretudo, com o livro dele de lógica, o *Cahiers de Logique*, e depois os três livros dele sobre *Introduction à l'Epistémologie Génétique*. E cria depois, na Suíça, aquele Instituto de Epistemologia Genética. Mas... quer dizer, o Piaget realizou realmente o seu sonho. Bom. Eu nunca realizei (ri) meu sonho, não. Porque eu, no meu caso, embora ainda concorde que era fundamental entrar numa disciplina científica, eu imaginava ficar uns dez anos nisso, no máximo, e depois poder voltar para fazer lógica, lógica da ciência e tudo isso. Mas acontece que, com o tempo, eu me dediquei. E hoje, embora eu namore sistematicamente a filosofia, quer dizer, é a minha leitura quase que sistemática, eu hoje, eu leio mais filosofia do que antropologia. Hoje que eu digo, já uns cinco, seis anos atrás. Mas evidentemente que eu não tenho nenhuma pretensão em fazer filosofia. Hoje, realmente, o meu interesse está muito concentrado na antropologia, talvez em repensar o instrumento antropológico do ponto de vista de conhecimento, fazer, e talvez, se fizer alguma epistemologia, é uma epistemologia diferente da que se fazia vinte anos atrás. Quer dizer, hoje, não se trata mais em você falar em *o conhecimento*, você tem que ver é *como* que o antropólogo conhece. Então, para mim, é muito importante dominar bem a minha disciplina. E ter uma perspectiva muito crítica em torno dela. Mas, enfim, vamos fechar esse parêntese. Mas você está interessada mais em saber o meu percurso, como é que eu acabei a antropologia.

M. P. – É.

R.C.O. – Então você veja que... Então houve, na universidade, uma decisão de aprender uma ciência. Essa decisão foi tomada. E a ciência era sociologia. Mas acontece que quando eu terminei a universidade, foi 1953, eu não tinha muita chance de ser contratado na universidade, por motivos exclusivamente políticos. Eu tive um período de fim de universidade extremamente radical, digamos. Então a universidade, que sempre foi conservadora, ela nunca ia deixar um jovem radical; e, sobretudo, uma pessoa que era anômala, quer dizer, formado em filosofia e interessado em sociologia. Então havia dificuldade, havia... como eu diria? Isso o Florestan me disse, que havia argumentos formais que impediam a minha contratação na universidade. O Florestan queria me contratar para o Departamento de Ciências Sociais, mas o colégio universitário não aceitou, alegando isso. Mas ele disse que o que havia por trás não era, realmente, o aspecto

formal da coisa. Mas então, eu estava na eminência de terminar a universidade e ficar desempregado. E naquela época o mercado era mínimo. Você sabe que todo paulista, por exemplo, se imaginava terminar a universidade ou ir para Paris fazer uma pós-graduação, e, portanto, dando continuidade à experiência com os professores franceses que nós tivemos – quer dizer, eu tive cinco professores da Sorbonne. Quer dizer, era hábito a gente ter, todo ano, você tinha um ou dois professores franceses; nossos cursos eram dados em francês e tudo isso, e persistiu até 55, eu acho. Então, ou nós íamos para a Europa ou nós éramos contratados na universidade. Então nesse período é que houve a minha passagem para a antropologia. Foi por um fator puramente casual. Quer dizer, que eu conheci Darcy Ribeiro, em 53, no fim de 53. Eu estava me formando ainda. Faltava uns meses para eu me formar, Darcy Ribeiro foi fazer uma conferência na Biblioteca Municipal e eu fui assistir, e aí eu falei, tive uma certa participação na conversa assim com ele, um amigo comum, o [Og] Leme, um economista, nos apresentou, e o Darcy foi com minha cara e disse que... me perguntou se eu não queria trabalhar com ele. Eu falei: “Olha, vamos ver”. Então, “Eu lhe mando uma carta, eu entro em contato com você até dezembro, mais ou menos”. Isso eu acho que devia ser em outubro, setembro ou outubro. E realmente, no fim do ano, eu recebi um aviso do Darcy, dizendo que tinha um lugar para mim. Se eu não queria ir trabalhar com ele no Museu do Índio. Eu disse a ele que não entendia nada de etnologia. Eu tinha assistido a algumas conferências da Gioconda Mussolini, que era uma excelente professora, mas... alguns seminários dela, mas eu não tinha conhecimento nenhum em etnologia. Ele disse que não, que eu não me preocupasse, que o importante era eu ter uma base em sociologia, que ele achava que eu tinha, essa coisa toda, e que eu tomasse aquela permanência lá, mesmo porque ele ia me pagar muito pouco, como se fosse uma bolsa de estudos para estudar etnologia. Falei, bom, nesse caso, eu aceito. E fiz um plano de ficar um ano lá, porque, realmente, eu estava recebendo muito pouco, já estava casado e já tinha um filho. Então eu, Gilda, o Luís Roberto, pequenininho, fomos para lá, ao Rio. Saímos de São Paulo para o Rio. Comecei, exatamente em janeiro. Terminei a universidade em dezembro, em janeiro de 54, estava trabalhando com Darcy. Pois bem. Então nesse início, puramente acidental, e que eu, para mim, eu achei que, de qualquer maneira, etnologia e sociologia, não havia uma diferença maior, exatamente porque a minha formação era muito francesa, em que os autores com quem eu tinha trabalhado, sobretudo Durkheim, [Marcel Mauss], tudo isso, eram também autores que tinham assento, digamos, no que nós chamaríamos hoje de antropologia social. Eu tinha uma grande afinidade com Radcliffe Brown, com os cursos com o Florestan. Se não me engano, Florestan estudou com

Radcliffe Brown. Você sabe que o trabalho do Florestan em etnologia é um trabalho britânico, inclusive, no estilo do Radcliffe Brown. Então eu recebi a influência inglesa, enfim, européia, quer dizer essa... Durkheim, Radcliffe Brown e a do Florestan, que era um homem que pensava a antropologia dentro dos termos ingleses daquela época. Então eu tinha... Eu não conhecia quase nada da antropologia americana. Isso eu fui aprender em contato com o Darcy, durante, pelo menos, dois anos, em que nós ficamos muito ligados. E nessa época, isso foi em 54, eu fiquei um ano inteiro estudando etnologia brasileira, essa coisa toda, em 55, o Darcy criou o primeiro curso, no Rio de Janeiro, de aperfeiçoamento em antropologia cultural, e convidamos alguns professores, como [Carlo Ruben], que deu o curso dele, e quem mais? – o José Bonifácio Rodrigues, Costa Pinto, Castro Faria... e você vê... bom, e Darcy Ribeiro, Só aí, eu estou dizendo cinco professores da época, uns sociólogos, outros antropólogos, que deram curso nesse programa que o Darcy montou em 55, que eu era assistente dele, no Museu do Índio. E a situação era muito interessante, porque os cursos eram... as aulas eram semanais e tipo conferência, então os professores davam aquelas aulas longas, e geralmente muito boas e tudo isso, e cabia a mim como assistente reproduzir essa...ajudar os alunos a estudar os textos que os professores davam. Então eu fiz um... praticamente um curso. Em 55, eu trabalhei com seis alunos, mais ou menos, repetindo essas coisas, e em 56, se deu novamente o curso, então eu, já em 56, eu já estava, digamos, quase formado naquele curso. Então, eu tive uma formação mais sistemática do que eu imaginava, em etnologia, graças ao fato de eu ter sido um jovem assistente durante esse primeiro curto período. Período esse que eu também comecei fazer minha primeira pesquisa com os Terena, que foi no ano de 55. E os Terena, eu me interessei por uma proposta do Darcy. Naquela época, eu, em primeiro lugar, um jovem estudante de filosofia, eu conhecia muito mais de Europa do que de Brasil. Então, o primeiro choque que eu tive saindo aqui de São Paulo, que era uma província, e indo ao Rio e trabalhando no Serviço de Índios, porque o Museu do Índio era parte da seção de estudos do Serviço de Proteção aos Índios, eu passei a ter uma visão de Brasil, através dos postos indígenas distribuídos em todo o Brasil. Então a primeira quebra de um provincianismo paulista voltado para dentro do estado de São Paulo e olhando para Paris, eu comecei a olhar para o meu país. Então foi uma experiência, para mim, fascinante. Eu tinha informação de todo lado, Mato Grosso, Amazonas, Maranhão, Nordeste, essas coisas todas. Então, lendo a obra do Darcy, que na época ele tinha acabado de escrever um relatório para a Unesco, que foi publicado só recentemente, em 70 ou 71, sobre aquele O Índio e a Civilização, uma parte, que é um relatório que foi feito naquela época para a

Unesco, de uma interpretação das relações entre índios e brancos no Brasil. E esse texto mimeografado, aliás, datilografado, eu tive em mãos. Darcy deu, para que eu lesse, fizesse críticas. Então eu mesmo é que fazia críticas, naturalmente, muito exteriores ao texto, nada do ponto de vista metodológico ou coisa assim. Eu fui aprendendo com isso. Então eu entrei na problemática indígena, não através de uma preocupação estritamente etnológica, quer dizer, o que são sociedades de escala pequena ou o que são sociedades simples. Essa problemática, eu não me interessava muito, na época. O meu grande interesse era como que a sociedade nacional chega a sociedades de pequena escala, como essa sociedade de pequena escala, como nela se repercute o contato com a sociedade nacional e como que essa sociedade nacional se revela no contato com sociedades indígenas. Então, você vê, a minha preocupação era quase mais com a sociedade nacional, aquela a que eu pertencia, do que com sociedades indígenas. Sociedades indígenas apareciam como ponto de referência, que maior, digamos, denunciavam, graças ao contato, a natureza da minha própria sociedade. E o trabalho do Darcy remetia muito para isso. O Darcy, ele sempre foi um... A formação do Darcy foi mais de sociologia do que de (etnologia), pela escola de sociologia política. E dois professores tiveram muita influência nele. Um, o Donald Pierson, que representava a Escola de Chicago, você sabe disso, da escola parkiana, do Robert Park e tudo isso, em que ele representava essa escola. E o Darcy foi assistente dele, e foi o professor ao qual o Darcy ficou mais ligado, então o Darcy tinha uma visão muito sociológica da coisa, em termos assim de teoria; e, em termos de prática, ele tinha uma experiência com o Baldus, que era um professor de magra teoria, rotineira, como todo etnólogo alemão da época, de uma etnologia muito carente, de uma teoria muito carente, mas com uma informação descomunal em termos de etnologia. E não foi por outra razão que o Baldus escreveu as bibliografias críticas da etnologia brasileira. E o Darcy sempre se interessou, também, por esse tipo de informação. Darcy sempre foi muito menos teórico, muito menos preocupação com teoria e muito mais interessado em ter uma informação da realidade brasileira. Ou melhor, uma teoria do objeto do que uma teoria da teoria. E o Darcy é uma pessoa também informadíssima. E esses dois professores influenciaram muito no Darcy. E, através do Darcy, eu recebi uma certa influência mas, acho, muito pequena, em relação à que eu trazia da USP. Realmente, o que marca muito mais, a meu ver, a minha forma de ver a antropologia e a minha própria carreira e tudo isso, ainda é muito moldado no estilo francês e da USP. O que o Darcy me deu foi uma visão do Brasil indígena, e de uma maneira magistral. Com aquele talento enorme que ele tinha, com aquela criatividade, com uma capacidade de perceber as coisas, como Darcy tinha. Porque

a parte de teoria do Darcy, e foi um esforço que ele fez em função dos cursos que ele tinha que dar, foi mais ou menos adaptar Leslie White. Quer dizer, a influência de um antropólogo americano influenciado por um marxismo, a meu ver, muito menos dialético mas muito mais mecanicista, que é o marxismo do Leslie White, e dos ecologistas depois, mais ou menos, e isto Darcy aprendeu; e com uma visão, e com uma ideologia marxista, que o Darcy sempre teve. Ele tem muito mais uma ideologia como marxista do que uma filosofia, uma ciência marxista. Então o Darcy, quando ele escreve as suas apostilas e fala em sistema adaptativo, sistema associativo e sistema ideológico, ele está repetindo Leslie White. E ele não esconde, realmente, isso. Mas essa foi então a fonte sobre o Darcy. Então o Darcy, o que ele foi para mim, foi duas coisas: primeiro, uma pessoa que me informou sobre a etnologia brasileira, o modo de ver a etnologia brasileira, a partir do contato entre índios e brancos. Então isso marca, realmente, o meu interesse, até hoje, sobre relações interétnicas. Isso nasce de uma experiência com Darcy. Em segundo lugar, o exemplo dele indigenista, da parte prática do Darcy como indigenista. É essa visão indigenista, assim, de como atuar na política indigenista, e que ele era de uma... também, de uma eficiência, de uma criatividade enorme. E eu fui, durante três anos, pelo menos, assistente dele; quer dizer, eu acompanhava essas atividades do Darcy, observava. Então aprendi muito mais vendo o Darcy funcionar a coisa do que, talvez, lendo as coisas dele, ainda que as coisas que ele tinha escrito, eu tivesse aprendido muito com elas também. Mas acho que Darcy foi muito mais, digamos, uma pessoa de ação do que um homem de pensamento. Bom. Quanto à figura carismática do Darcy, ela, para mim, ela seria muito mais maléfica do que benéfica. Quer dizer, o meu esforço, durante todo esse tempo, muito maior foi neutralizar o carisma do Darcy, senão eu não teria sobrevivido. Porque todo mundo que teve contato com Darcy, ou ele liquidava completamente, dominava, através do carisma e do encanto pessoal dele, ou então ele brigava. Então... comigo, eu sempre tive...eu sempre tive a percepção disso, desse fato, observando como as pessoas se chegavam e se afastavam dele, e como ele, de certa maneira, ele manipulava as pessoas também. Mas eu acho que eu sobrevivi a esse contato, (ri) ao contato com o Darcy. E eu não tenho nada, realmente, realmente, não tenho nada a reclamar no contato com ele. Acho que foi muito bom para mim. E durou acho que um período bom, que durou três anos, quase quatro. A rigor, três anos, porque o quarto ano, ele já tinha se afastado, ele foi para o CBPE, e eu fiquei, praticamente, substituindo na direção do Museu do Índio, de uma maneira informal, mas eu fiquei; e depois, eu também saí e fui para o Museu Nacional. E eu sempre... Quando o Darcy foi para o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), ele me convidou

para ir para lá. Queria que eu fosse, me fez ofertas, inclusive, melhores do que as que eu tinha. Mas a condição era eu começar a trabalhar em educação. E eu, realmente, não quis. E quis continuar a antropologia. Nessa época, eu sabia que teria que ficar mesmo mais tempo trabalhando em etnologia, estava escrevendo o meu livro, meu primeiro livro, que eu comecei a escrever em 57, acabei de escrever em 58, ainda no Museu do Índio. Não. Acabei já em 58. Eu saí do Museu do Índio em 57. Fiquei de 54 a 57. E em 58 eu já estava no Museu Nacional. Mas, ao mesmo tempo, eu tinha iniciado, em 57, uma colaboração com o Darcy no CBPE. Foi o curso de especialização em pesquisadores sociais. Que o Klaas Woortmann foi nosso aluno, nessa época, lá. Então, eu era lá professor adjunto e ajudava o Darcy aí. Então, quando... Eu fiquei... O primeiro ano do CBPE, eu estava ainda no Museu do Índio; no segundo ano do CBPE, eu estava no Museu Nacional. Então foi o único período da minha vida que eu trabalhei em duas instituições simultaneamente, Museu Nacional e CBPE, SPI e CBPE. Já em 59, eu não queria mais nada com isso, e tive uma bolsa do Conselho Nacional de Pesquisa. Foi a primeira bolsa. Desde lá, eu nunca trabalhei em dois lugares, sempre trabalhei só na minha atividade de pesquisador. Então eu fiz, realmente, a minha carreira, praticamente, no Museu Nacional. Porque o próprio livro *O Processo de Assimilação dos Terena* eu acabei de escrever no Museu Nacional. E foi muito importante esse livro para mim, não só intelectualmente, como todo primeiro livro, e que para mim era importante, porque era um desafio, eu não sabia se eu, com minha formação em filosofia, eu era capaz de escrever um livro em etnologia, mas também em termos práticos, porque, com esse livro, que o Castro Faria, que era diretor do Museu, Divisão de Antropologia, comprou os direitos, quer dizer... E o que ele pagou pelo livro deu para eu morar um ano no Leme, num apartamento que eu tinha alugado. Que era uma vida difícil. Apartamento, ia a pé para a praia, apartamento muito gostoso, de cobertura. Para você ver o que são as coisas. Então, com esse livro, eu paguei um ano (de) aluguel. Mas como eu estava dizendo a você, os Terena, então, apareceram aí como uma sugestão do Darcy, dentro da seguinte questão – que ele tinha afluído nesse ensaio que ele fez para a Unesco e que eu havia lido, e que foi um ensaio impressionista, pegando o Brasil como um todo, através de uma dezena de grupos que ele tinha obtido dados. Era de responder a pergunta de por que é que um grupo muito aculturado continuava índio. Como que... Porque a idéia que se tinha é que na medida que você muda muito a cultura, ocorre o processo de aculturação, o índio se assimila, há um processo de assimilação. Então eu, o meu trabalho partiu de uma questão que foi colocada na base do trabalho dele. Que ele não fez nenhum trabalho de campo para contestar isso. Então o meu livro, a meu ver, ele

confirma a hipótese de que pode haver um processo intenso de aculturação, mas a assimilação não ocorre. Quer dizer, significa que a identidade indígena pode persistir, apesar de mudar realmente a cultura. Ora, essa é uma questão que nós, com isso, antecipamos a uma série de trabalhos na área dos estudos de aculturação, sobretudo nos Estados Unidos. A tradição, a teoria de aculturação nos Estados Unidos, ela nunca chegou a perceber exatamente esses pontos. E nós, já naquela época, quer dizer, já estava entrando com uma questão que era vital e quase teste dos estudos de aculturação. E que mostram, mostraram que a aculturação, que é uma teoria que tem o seu valor, mas ela arranha a realidade das relações interétnicas. Porque ela se fixa em formas culturais e que podem se transformar, mas que não levam, necessariamente, a uma transformação de relações sociais. Então quer dizer que o privilegiamento das relações sociais contra o privilegiamento dos sistemas culturais é que era um ponto assim, em que já o trabalho do Darcy denunciava. Mas acontece que Darcy nunca tirou as conseqüências teóricas disso. Porque ele ficou também, a meu ver, confundindo as coisas. A pesquisa dele, as reflexões dele levavam para esse caminho. Mas o Darcy sempre ficava preso a uma noção de cultura, pensando que era através da cultura que ele iria...ele não perderia a totalidade do objeto. Então o que aconteceu... quer dizer, o meu trabalho mostra exatamente o contrário, quer dizer, que é uma ilusão. Quer dizer, a totalidade do objeto é ilusoriamente mantida através da noção de cultura. Porque é uma... o que se aprende, a rigor, são representações de sistemas sociais, que são muito mais profundos, e você tem que dar certas rupturas muito mais radicais para você chegar a isso. Então, a partir desse momento é que começa haver uma separação muito grande entre o meu trabalho e do Darcy. Que ele nunca aceitou muito isso. Problema dele, evidentemente. Mas... Bom. Mas a história é essa. Eu acho que eu fui muito mais... eu sinto muito mais ligado aos clássicos da sociologia, esse que é o problema. E Darcy nunca se ligava a clássico nenhum. Essa que é a pura verdade. A sociologia que ele aprendeu é uma sociologia, como eu mostrei a você, via parkiana e via um pequeno sociólogo americano, que foi Donald Pierson. Então... E o Darcy nunca foi, como eu disse a você, pelo fato desse interesse teórico dele, um leitor de clássicos. E eu acho que, realmente, a educação do pensamento sociológico, antropológico, você encontra numa releitura sistemática, e cada vez mais moderna, evidentemente, daqueles homens que praticamente constituíram essa disciplina, a sociologia. Então eu acho que essa experiência, isso sim, que eu tive na USP foi muito importante, sobretudo através do Florestan, mostra que mesmo você trabalhando hoje com Weber, Marx, Durkheim, por exemplo, às vezes é muito mais importante do que estar pegando uma série de *soi-disant*

modernos, quando, no fundo, eles estão repetindo coisas, eles perderam, realmente, cortes vitais, na própria constituição do saber especializado. Quer dizer, significa que a partir de um certo momento... Vamos ver se eu consigo me situar com poucas palavras a você. A partir de um certo momento que o sociólogo ou antropólogo toma por óbvio (*take for granted*) que seu objeto está constituído, então ele perde, a meu ver, a essência da reflexão sociológica, antropológica. Eu acho que o exercício de reconstrução do objeto, porque é uma ruptura básica, é fundamental. Então se você vê o exercício de Durkheim, o que Durkheim fez separando a sociologia da filosofia e ao mesmo tempo separando a sociologia da psicologia, são dois cortes fundamentais, que dão toda a base que permite você saber o que você vai conhecer. Então eu acho, se isso é um fato histórico e quase do fim do século passado, isso não significa que você não deva pensar sobre esse fenômeno. Quer dizer, eu quero mostrar que esse fenômeno continua a ser crítico, é sempre crítico na formação de qualquer cientista, se ele quer ser mais do que um empiricista. Porque na medida que você toma por óbvio que o objeto está dado e não estranha mais a natureza desse objeto, então você está trabalhando mecanicamente. E a sociologia americana faz isso. É uma sociologia profundamente mecânica, empiricista. A meu ver, ela está superada. Ela transformou-se muito mais numa técnica de fazer. Ela é eficiente, mas ela não explica. Os problemas básicos e fundamentais ela toma como não sendo problemas. E coisa desse tipo. Então a ótica, que você encontra a razão dessa ótica na própria sociedade de centro, como é a sociedade americana, ela... Hoje, por exemplo, eu acho que essa ótica esgotou-se. E eu digo hoje, nos últimos dez anos, quinze anos. Então você vê que há uma... Enfim. E por outro lado, uma ocupação e que foi durante muito tempo muito corrente na antropologia e na sociologia americana, de uma rejeição dos clássicos. Isso foi uma certa ideologia. Uma rejeição, até os anos 60, de Marx. O Marx começa a aparecer nos anos 70. E de uma maneira... Inclusive, aparece nesses congressos, eu vejo, de antropologia. Em 71, eu vi as reuniões, existia marxismo um, marxismo dois, era risível. Quer dizer, o pessoal estava... Pareciam escolares falando sobre o Marx. Quer dizer, então cai num esquerdismo, num primarismo enorme. Alguns dos mais hoje falados teóricos americanos, como [Marvin] Harris, ele nunca aprendeu dialética, que é essencial em Marx. Quer dizer, ele é - o que eu disse a ele, que ele ficou até meio chateado -, ele é um neofeuerbachiano. É Feuerbach. Quer dizer, ele está sendo puramente materialista. Mas então... E evidentemente que está mudando muito nos Estados Unidos. Óbvio. Mas o que eu quero mostrar que em relação a minha... a minha história, você vê que o que nos faltava aqui, digamos, eu diria, uma informação maior sobre o que haveria, digamos, no mundo

universitário americano, não era tão importante essa falta quanto ao que era importante era nos faltar aqui, isso sim, uma estrutura universitária madura. Tirando a USP... Por que é que eu digo madura? Porque a USP, todos os meus professores tinham tempo integral. O professor dava *full time*. Quer dizer, a idéia de tempo integral era na USP, era na Universidade de São Paulo. Nas outras universidades não havia. Quando eu comecei a trabalhar aqui... quer dizer, no Rio de Janeiro, não havia tempo integral. Ninguém tinha tempo integral. Eram professores horistas. Então não havia. O brasileiro não podia se dedicar integralmente a um... Então São Paulo, por maior crítica que se possa fazer à sociologia, digamos, paulista... porque a antropologia nunca existiu. Antropologia era uma pequena... Mas o que se pode criticar na sociologia paulista, o grande impressionismo da... sociologia, o ensaísmo da sociologia paulista e tudo isso, mas tem que se ver, por outro lado, que é a sociologia na América Latina, é a sociologia mais respeitada, é que se fez na USP e que se faz ainda, apesar de 64 e da aposentadoria de vários professores. Então você veja que... E isso foi obra do Florestan Fernandes, basicamente. Isso, não tenha dúvida. Eu acho que se não tivesse existido uma pessoa chamada Florestan Fernandes, a sociologia seria muito diferente lá. Porque os outros, a meu ver, como Bastide, sujeitos excelentes como Antonio Cândido, eles não tinham *drive* e não tinham aquela ambição, que o Florestan sempre teve, de um **[inaudível]**. E isso sabendo reunir em torno dele pessoas de **[inaudível]** com algum talento. Olha. O Florestan, em vinte anos de universidade, que ele esteve na USP, antes da aposentadoria dele, que foi em 68, ele formou vinte doutores. Você vê, dá uma média de um doutor ao ano. É claro que ele começou só formar essa... a partir de um certo período. Mas sempre... O estilo daquela época era muito diferente. Nós éramos convidados. Eu fui convidado pelo professor, pelo Florestan. Quando eu terminei a universidade e vim para Rio, Florestan me mandou uma carta, me convidando, se eu não queria fazer o doutorado com ele. Era isso. A gente receber um convite...

M.P. - Era uma honra.

R.C.O. – Era uma honra. Ninguém chegava e dizia *não, eu quero fazer o doutorado*. Porque você nunca achava que você estava em condições. Meu doutoramento, por exemplo, eu levei treze anos. O mesmo tempo que o Antonio Cândido. O mesmo tempo que o Lévi-Strauss. Levou quinze. Porque a ideia era de **[inaudível]**, que se tinha na época. Depois mudou. Depois, o negócio mudou bastante, com as reformas e tudo isso. Mas era um sistema elitista, extremamente elitista, quer dizer, não podia sobreviver. Mas era o que era na época. Mas essa geração que foi formada nesse período, quais foram os meus

colegas? Eu fui o único que fui para antropologia. Eu fui a única tese que o Florestan orientou que foi na área de antropologia, que foi a primeira origem do Florestan. Então... E, depois, nunca fiquei ligado. Mas o grupo todo que ele formou e ficou ligado a ele depois, um tempo trabalhando com ele, quem foi? Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Paulo Singer, Marialice Mencarini Foracchi, Maria Sylvia de Carvalho Franco... quem mais? – Luis Pereira... Bom. E tem os mais jovens, que depois fizeram. Mas é uma turma. Eu não me recordo assim. Mas o Florestan, no livro dele, ele fala em algumas coisas. E foi praticamente uma geração. Então você veja que havia uma... havia uma escola, isso que eu quero mostrar, que foi então essa escola paulista que era até certo sentido mais interessante, eu vejo hoje, do que a *École Française*, porque a *École Française* sempre foi mais paroquial do que qualquer outra, porque foi muito fundada... Não. Fora o período inicial, Durkheim e Mauss, que eles liam tudo. Mas a França posterior, dos anos 30 para cá... bom, agora está mudando –, mas no período de 30 a 50, eu tenho a impressão que não se lia outros autores que não fossem franceses. É muito interessante. E como o nosso caso é um país subdesenvolvido, recebendo influências de várias áreas, então a gente tinha assim o... e lia, (certamente), o mundo anglo-saxão, chegava o mundo anglo-saxão, e o mundo francês e o mundo alemão, sobretudo através de tradução espanhola. Pouca gente entendia alemão. Mas a tradução espanhola, sobretudo da revista *Ocidente*, traduziram Weber, Marx e tudo isso. E eram textos que se lia e que tinha seminários. E que quando você não tem muitas resistências ao estrangeiro, como o Brasil nunca teve, que eu acho que é nossa vantagem... Você vê, no México, já é diferente. No México, eles não toleram gringo. Então há uma resistência dos alunos, mesmos, a ler estrangeiros, a não ser franceses, que eles aceitam mais, e latino-americanos. Mas você não pode botar entre parêntesis a sociologia e a antropologia anglo-saxãs. Claro que...

M.P. – E eles não aceitam.

R.C.O. – Há uma resistência muito grande. Seja lá empirista... Nós estamos falando que há um certo empiricismo. Mas vamos, agora, olhar do outro lado. Todos nós sabemos que a antropologia, sobretudo, se edificou na base dos trabalhos empíricos e do mundo anglo-saxão. Então você não ler esse pessoal e não aprender a fazer, também, a sua disciplina... só que com olhos críticos, mas fazer, botando entre parêntesis essa influência, é absurdo. Então eu acho que a gente tem, nós tivemos condições, já desde aquela época –, e hoje muito mais, nem se compara –, em absorver influências de toda área.

[Interrupção da gravação]

R.C.O. – O Castro Faria me convidou. Naquela época, o diretor do Museu Nacional era [José] Cândido, um zoólogo, entomologista, que também me contratou e tudo isso. Então eu comecei a trabalhar lá. E nessa época então... Eu comecei em 59. Quer dizer, em 58, eu comecei a trabalhar lá. Em 59, eu tive a chance de com um resto de verba que o José Cândido de Carvalho, diretor do Museu, tinha do Conselho Nacional de Pesquisa para o estudo de curare, de escolher um grupo que produzisse o curare, que estava interessado em curare, e que eu fosse então ver como era produzido o curare; e trazer uma amostra desse curare e uma... como se chamava? – uma... umas folhas... uma coleção das plantas... um herbário, exatamente, ia fazer um herbário. Então, eu peguei. Era um dinheiro, naquela época não havia tanto dinheiro para pesquisa e tudo isso, e eu escolhi os Ticuna. Primeiro, porque os Ticuna que produziam curare. Segundo, porque já havia um livro do Nimuendaju, uma monografia sobre os Ticuna, então eu podia ir pegar um grupo, eu lendo uma...uma... Bom. E terceiro, eu estava interessadíssimo em comparar minha experiência, que eu tinha tido com um grupo do cerrado, na boca do Pantanal, que eram os Terena, grupo aruaque, com um grupo de floresta equatorial. Então eu achei que era uma experiência ótima eu fazer isso, mesmo que eu tivesse pouco dinheiro e pudesse ficar muito pouco tempo. Então eu fui, em 59, para lá. Nessa primeira viagem em 59, eu levei comigo um lingüista, Ivan Lowie, que é do Summer Institute of Linguistics, que tinha um convênio conosco no Museu Nacional. Ele queria fazer o estudo dos... da língua ticuna. E como meu fotógrafo, imagina, eu levei o Maurício Vinhas de Queiroz. Na época, o Maurício tinha parado de estudar, ele tinha parado de estudar no segundo ano de universidade, em Minas, que ele tinha estudado lá, era jornalista no Rio, e botou na cabeça que queria ver índio e que ia por sua própria conta, e se comprometeu fazer a documentação fotográfica. Então fomos nós três. E ficamos lá no alto Solimões. Que foi uma experiência magnífica de vida, porque eu vi um grupo totalmente diferente. Quer dizer, não era um grupo aldeado, era um grupo localizado nas margens de igarapés, dependente de um sistema de seringal, quer dizer, um regime de servidão, praticamente, que eles tinham. Então isso me... se impôs de tal forma a mim, que eu, nessa viagem, que eu levei três meses só de campo, eu... – e viajando, eu não parei quase em nenhum lugar mas viajei em toda a área –, eu fui registrando uma série de dados que, em 62, eu voltaria aos Ticuna, para completar as minhas formulações e escrever aquele livro *O índio e o mundo dos brancos*. Quer dizer, interessado no contato e na forma de sujeição daquela

população à sociedade nacional. Mas antes de falar um pouco sobre esse livro, queria apenas dizer a você que em 59 então, eu fiz isso, entrei também, logo nessa época, como bolsista do CNPq, então não precisei mais completar o meu salário trabalhando com Darcy no CBPE, e fiquei dando tempo integral no Museu Nacional. Ao mesmo tempo, eu organizei nessa época, eu planejei um curso, mais ou menos na base da experiência que eu tinha tido com Darcy no Museu do Índio, um curso quase no mesmo estilo, de aperfeiçoamento em antropologia social. Já nessa época, eu já assumi que a antropologia mais rica na época, nos anos 50, era a antropologia de inspiração britânica. Então, eu comecei já a trabalhar com... numa linha muito mais de grande inspiração inglesa. E montei o primeiro curso em 60, em que temos seis alunos. Que foram Roque Laraia, Roberto DaMatta, Alcida Rita Ramos, Edson Diniz, que é professor de Marília agora, e quem mais? E dois outros, que deixaram. Duas moças, que acabaram deixando a antropologia. Trabalharam um período, mas deixaram. Mas esses quatro continuam e são muito conhecidos, sobretudo os três primeiros são muito conhecidos, são nossos colegas e de nível assim excelente. Mas esse foi o grupo de 60. Mas esse curso, eu já dei, já era um curso muito... era eu que dava o curso, não tinha nenhum outro professor. Porque eu achei que aquele sistema que o Darcy tinha organizado não formava bem os alunos; os alunos se dividiam entre muitos professores, eles tinham uma visão muito... muito superficial de tudo, evidentemente, e, sobretudo, não aprendiam fazer pesquisa. Tanto é assim que nenhum dos estudantes, (isso eu digo, para que não se divulgue) nenhum dos estudantes que foram nossos alunos em 55 e 56 conseguiu ser realmente um antropólogo. Inclusive, o único que sobreviveu um pouco mais, o Carlos Moreira, ele é um historiador, ele trabalha em etno-história, e mesmo em etno-história, ele não produz historicamente. A tese dele são cinquenta páginas de texto e quatrocentas páginas de manuscritos, que ele conseguiu e ele reproduz. Então, ninguém aprendeu, a meu ver. Essa que foi a experiência. Porque tinha um pouco de tudo. Então eu achei que foi... Eu não ia repetir essa experiência. Então, a experiência que eu realmente iniciei em 60 era pensada num curso de doze meses, alunos bolsistas com tempo integral, eu consegui recursos para isso, em que eles tinham quatro meses de aulas teóricas comigo, quatro meses de campo e quatro meses de elaboração dos dados, escrever o relatório. Então essa primeira turma, teve os quatro meses comigo, depois fomos aos Terena, foi em 60, já interessados em estudar os Terena urbanos. Já tinha escrito *O Processo de Assimilação dos Terena*. E mostrou que o conhecimento do mundo urbano dos Terena era muito deficiente para mim, eu tinha um conhecimento muito pequeno, que eu tinha ficado uns dois meses só lá, com o Dalton, que foi meu assistente na

época. Isso foi em 58. Mas em 60 então, eu levei esse grupo de seis alunos, e foi uma experiência magnífica. Depois, voltamos, eles escreveram o trabalho, tudo isso. E parte desse material eu aproveitei na minha tese de doutorado, que eu fui defender em 64. Porque em 60... vamos dizer, em 60, o (Wagley) me convidou para fazer o doutoramento em Columbia, Universidade de Columbia. Eu cheguei a pensar inclusive, ir, aquela coisa toda. Mas ao mesmo tempo o Florestan me convidou para fazer o doutorado na USP. Então eu acabei decidindo fazer realmente na USP. Quer dizer, aquilo falava mais para mim. E eu comecei então. Quando eu fui fazer, embora eu tivesse... o meu primeiro plano para o doutorado com o Florestan era fazer sobre os Ticuna. Eu queria fazer um estudo, muito inglês, sobre organização social e parentesco ticunas. Mas acontece... Bom. Isso foi exatamente... mais ou menos, em 60. Nesse período. A minha idéia era fazer um estudo sobre o que se chamaria *kinship and social organization* Ticuna, coisa que o... tentando completar o trabalho do Nimuendaju. Mas por ene razões, de caráter pessoal, de não ter recursos para ir ao campo, de não poder ficar um ano entre os Ticuna, que era o mínimo que eu teria, eu teria que aprender a língua, essa coisa toda –, e o Florestan achando ruim comigo porque eu não apresentei o *Processo de Assimilação dos Terena* como tese de doutorado, ele achava que daria como tese de doutorado, quer dizer, ele já pensava... aliás, ele tinha me convidado antes de 60, porque eu já tinha escrito *O Processo de Assimilação dos Terena*. Ele tinha lido até uma parte. Mas ele... E eu não aceitei apresentar porque eu disse... eu argumentava da seguinte maneira, dizendo que eu queria primeiro me legitimar como etnólogo, que eu então, antes de eu pensar fazer um doutorado em antropologia, eu tinha primeiro que dar uma guinada da filosofia para a etnologia. E o que iria simbolizar para mim mesmo essa guinada era eu conseguir realizar primeiro esse livro. Então, eu não queria ligar esse livro a um doutorado, que eu achava que era muito importante para eu botar, no meu primeiro trabalho em etnologia, entrar já com doutorado. Então, não aceitei. Mas ele, ele não se convenceu. Ele achou que eu podia perfeitamente ter usado. E então eu fiz um projeto para ele. Depois que eu fiz o livro, falei bom, mas eu faço o dos Ticuna, que eu tinha conhecido em 59. Mas nesse mesmo período, como eu disse, houve oportunidade de ir para Columbia, realmente, eu cheguei a pensar, (que é sempre bom ir para o exterior, a gente sabe disso) mas também, nessa época... Bom. E eu acabei então decidindo fazer na USP, mas ainda alimentando a possibilidade de fazer os Ticuna. Como em 60 eu tinha feito essa pesquisa com os alunos e peguei um material que eu achei de muito boa qualidade, eu comecei a ficar em dúvida, se eu fazia os Ticuna mesmo, que iria implicar eu levar muito mais tempo, ou eu aproveitava aquele material e escrevia um outro

livro sobre os Terena. Bom. Uma coisa que me fazia pensar nisso era de que, primeiro, não podia deixar de dar os cursos. Por exemplo, em 60, que eu tinha dado esse primeiro curso... Porque isso também me complementava o salário. Em 61, eu dei o segundo curso, onde o Melatti foi meu aluno, Melatti, é; em 62, eu dei o terceiro curso, que foi o Silvio Coelho aluno, a Stella Amorim e a Cecília Maria Helm. Cecília Maria Vieira Helm, do Paraná. Todos eles, hoje, são chefes de departamento, coisa. Aquela Hortênsia que você está falando foi da primeira turma em 60, que foi assistente da Marina Vasconcellos. Mas... A primeira turma foi de seis alunos, a segunda, de quatro e a terceira, de três. Eu fui diminuindo. Também, no primeiro ano, havia uma geração mais represada. Naquela época, quem é que falava em antropologia? Ninguém. Eu sei que em três anos, eu tive quinze alunos. Desses quinze eu acho que dez, pelo menos, são hoje antropólogos e...

M.P. – O que é uma porcentagem...

R.C.O. – Foi uma porcentagem alta, eu acho. Outros... Alguns morreram. Um morreu. Como aquele menino, o Rubinger, que ia trabalhar com maxacali. Não sei se ele acabou. Depois faleceu, coitado. Mas então, para mim era...eu não podia me permitir ficar um ano no campo, porque eu tinha que dar esses cursos, porque isso complementava meu salário também, e eu tinha um compromisso com a coisa. Então, em 62, que eu dei o segundo curso... não, o terceiro curso e que voltei aos Ticuna levando dois alunos, a Cecília Helm e o Coelho, enquanto a [Maria] Stella [Amorim] ia com o Rubinger, que tinha sido aluno de um ano anterior, para o maxacali, enquanto (deixa eu contar) a turma do Melatti não viajou comigo, viajou com dois assistentes meus, que eram o Roque e o Matta...O Melatti viajou com o Matta. E o Rubinger viajou com o Roque. Depois o Rubinger levaria a Stella. Então, já nos outros anos, já os alunos que estavam mais ligados a mim já começaram também a treinar os seus colegas. Mas eu, em 62, eu levei também, dois, porque eu queria continuar a pesquisa ticuna. Bom. Em 62, eu já tinha decidido que não... Não. Em 62... é, eu ainda pensava poder fazer o doutorado em ticuna, mas eu só pude ficar no campo três meses também. Então eu com seis meses de ticuna, três meses em 59 e três meses em 62, dava, no máximo, para eu fazer um ensaio, que eu fiz, sobre o contato. Com uma preocupação, que eu tinha naquela época, já de entrar na consciência do índio. Então, naquela época, o estruturalismo estava caminhando. Não se esqueça que em termos de análise de pensamento, os livros de Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage* e *Le Totemisme Aujourd'hui*, saíram em 62. Eu estava exatamente no campo. Quando eu voltei do campo é que eu conheci os livros. E eu me inspirei, inclusive, para dar um tratamento

nesse material, em filosofia, em Merleau-Ponty. Isto é, era tentar fazer uma descrição da consciência do índio. Por isso que tem aquele capítulo. Inclusive, eu dedico o livro, praticamente, ao Merleau-Ponty. Merleau-Ponty está na epígrafe, está lá em cima. Que era uma forma, era uma abertura que eu via de como você trabalhar o que nós chamaríamos as outras em ideologia. Mas só que era uma visão um pouco diferente. Eu, já naquela época, também, eu estava tentando combinar um pouco essa visão fenomenológica com um tipo de descrição que começava, na época, a chamada de *ethnoscience*, com o [Lounsbury] e Goudner, que tinham escrito aqueles trabalhos em *Language*, que eu tinha lido e que eu achei que seria muito interessante eu tentar trabalhar nos valores, tentar descrever as unidades valores, no fundo, unidades semânticas. Então é muito interessante, que nesse trabalho começa haver um entrelaçamento entre uma influência francesa, mesmo de Lévi-Strauss, porque o estudo de Lévi-Strauss, *Language*, os estudos sobre mito, inclusive os estudos dele sobre mito, os primeiros trabalhos foram escritos muito tempo antes, foram publicados em antropologia estrutural. Que eu conhecia. O desenvolvimento é que é outra coisa. Mas as idéias básicas estavam lá. Aquele famoso trabalho que ele escreveu para *World*. Então a idéia de mitema, de unidades, essa preocupação de tentar descrever, através de certos modelos, o pensamento, isso havia; mas tanto no estruturalismo, que era incipiente isso, e muito mais na (*ethnoscience*), que era ainda muito mais incipiente, que acho que até hoje é incipiente, (essa é a minha idéia da coisa), mas apresentava certas aberturas; e eu tentei, então, explorar isso no livro. Então o livro, para mim, foi muito importante, porque foi uma aventura intelectual. E que serviu, depois que eu escrevi... já quando eu escrevi o livro tinha certeza que não ia fazer a tese ticuna, porque eu vi que eu tinha que ficar lá um ano, eu não tinha esse tempo. Então eu decidi apresentar como uma tese menor. E aí voltando para doutorado na USP, nós *tínhamos* que apresentar três teses, duas menores e uma maior, então eu fiz como a tese menor em antropologia com o Schaden, que foi a apresentação do livro (manuscrito, naturalmente) *O índio e o mundo dos brancos*. E como a outra tese menor, eu tinha que apresentar em lógica, que era outra disciplina que eu tinha escolhido como subsidiária. Uma era antropologia, outra, lógica. E a disciplina principal, onde eu ia fazer o doutorado, era sociologia, que era o Florestan. Então, em lógica, eu apresentei um ensaio sobre a lógica das classificações totêmicas, com relação aos ticuna, que no fundo quase que repete um título de *La Pensée Sauvage* que o Lévi-Strauss tem, e que eu fiz uma aplicação das idéias de Lévi-Strauss publicadas na *Pensée Sauvage*, nesse ensaio sobre os ticuna, que depois eu reduzi e publiquei em homenagem ao Baldus. Um **[inaudível]** ticuna. Mas foi um ensaio, que eu tenho toda uma

parte de lógica dele, que depois eu tirei porque era muito técnica. Mas eu peguei mais a parte etnográfica. E eu então divulguei, publiquei isso. E apresentei o de lógica ao Gérard Lebrun, que era um professor francês que fez parte da minha banca de exame, inclusive, de doutorado, e o *índio e o mundo dos brancos* ao Schaden. E comecei...aí eu rediscuti com Florestan o meu tema de tese. Então aí eu resolvi voltar aos Terena, aproveitando aquele material, aquela coisa. Não fui mais ao campo Terena. Não houve necessidade. Eu já tinha ido em 60. Então, com o material que eu tinha obtido em 55, 57, 58 e 60, quer dizer, de quatro idas aos Terena, eu pude então escrever *Urbanização e Tribalismo*. E como subtítulo isso, *A integração dos Terena numa sociedade de classe*. Que eu tentei fazer aí, ao contrário do que eu tinha feito em *O processo de assimilação dos Terena* e *O índio e o mundo dos brancos*, que foram dois livros ensaísticos, no sentido de que eu escolhi as instâncias empíricas que fossem mais explicativos de uma idéia, que perdura exatamente nesses dois livros, a essência de uma idéia, que ela vai sendo alimentada por dados. Evidentemente que eu não escolho os dados em função da idéia, mas é a idéia que leva a descobrir esses dados. Então, enquanto em *O processo de assimilação dos Terena* eu fiz um trabalho muito histórico, (são oito capítulos, quatro capítulos são históricos e quatro capítulos são mais...são descritivos, sincrônicos digamos) em *O índio e o mundo dos brancos* eu dou à história um papel um pouco menor, exatamente porque também podia haver uma história de cronista muito mais pobre do que tinha realmente ao sul de Mato Grosso, e desenvolvo toda uma idéia, como mostrei para você, em termos dessa o que eu chamei de uma etnologia fenomenológica aliada a uma sociologia dinâmica. O que é que eu queria isso? É que eu, nesse livro, no *O índio e o mundo dos brancos*, eu comecei aí também um retorno a Marx. É quando eu comecei a trabalhar mais com a noção de dialética, com a noção de fricção e interesse, que aparece, quer dizer, privilegiando o conflito, e não o equilíbrio, vendo nas relações entre os grupos relações contraditórias, e não, simplesmente, contrárias. Então toda... Isso era a noção dialética. Quer dizer que se não fosse a obra de Marx não poderia ter visto aqui um sistema composto de duas, de duas etnias, guardavam certas relações que... ainda que...por serem conflituosas, não eram... por isso, não dispersavam o sistema; pelo contrário, o conflito unia o sistema. Quer dizer a lógica do sistema estava no conflito, e a dinâmica do conflito é que explicava a própria transformação do sistema. Que é uma visão puramente marxista. Sem confundir com classe, naturalmente. Tanto assim que eu mostro, eu falo que, formalmente, as relações entre as etnias corresponde a classe, mas que há uma densidade ontológica totalmente diversa. Bom. Então... Isso é uma coisa interessante dizer, porque, nesse período, todo meu

trabalho conduzia para o que eu poderia chamar de uma antropologia dialética. Mas como eu tive que fazer um *break* nisso, parar, para fazer a tese, e a tese, eu tinha me posto muito mais, pelo contato com o Florestan, me posto na tarefa de reeditar um pouco o estilo do trabalho do Florestan, (ele era o meu orientador, com ele eu discutia tudo isso) e eu queria fazer uma monografia, e dentro da tradição da dialética não há nenhuma experiência monográfica... Você sabe que os dialéticos, na época, sobretudo, antes desses mais novos, eram ensaístas, sempre foram ensaístas. E na medida em que eu quero fazer um ensaio, está muito bem. Mas na medida em que eu me proponho uma monografia, você não tinha muita ajuda nisso. Então, aonde que eu tinha modelos? Antropologia britânica. Então eu dei, eu acho, teoricamente, um passo atrás. Eu acho que não era aquilo que seria melhor eu escrever. Mas foi aquilo que foi possível escrever para uma tese acadêmica. Então eu fiquei de 63 a 65... não, 64, porque 63, eu não pude. 64 a 65 escrevendo. E me decidindo. Primeiro, me libertando do livro *Processo de assimilação dos Terena*, que eu levei um tempão. E depois, para redigir a tese. Eu redigi a tese em seis meses. Mas para me libertar... Em sete meses, exatamente, que eu redigi, de redação. E trabalhando. Durante todo esse período, eu era chefe do Departamento de... chefe da Divisão de Antropologia do Museu Nacional. E montando, ao mesmo tempo em que eu estava fazendo isso, eu já estava montando o programa de mestrado, que iria ser só fundado em 68. Mas eu estava conseguindo dinheiro. Fui à Ford Foundation... Conseguindo coisa. E tinha me decidido que eu só iria montar o programa de mestrado depois de eu ter o doutorado. Então eu fiz isso. Esse interregno foi de eu terminar a minha formação e, ao mesmo tempo, de organizar a pós-graduação.

[Interrupção da gravação]

R.C.O. – Não. As relações... Você tem razão. As relações entre o próprio Florestan e o Schaden sempre foram frias. Inclusive, naquela época, o Schaden sempre passou como uma pessoa extremamente reacionária. Mas o Schaden, ele reagiu realmente a isso. Inclusive, ele fez parte da minha banca, e ele quis descontar isso na minha defesa de tese.

M.P. – Em cima de você.

R.C.O. – Claro. Então, na minha defesa... Bom. Para começar pelas coisas mais absurdas. Eu já posso dizer antes. Eu tive... A começar pela nota. Aqui em São Paulo, é muito importante você ter notas altas. Eu tive como nota de... numa nota subsidiária, em

lógica, eu tive 9. Não tive 10 porque... óbvio, porque o próprio Lebrun dizia que, afinal de contas, minha tesinha não era de lógica, de etnologia, então ele não podia dar a nota máxima, então deu 9, que é uma nota distinção. Mas no meu livro *O índio e o mundo dos brancos*, que eu acho que é um bom livro, eu gostei de fazer e que teve muito sucesso na época, o Schaden deu 9, não deu 10. Mas ele deu 9 mas alegando o quê? Não teve coragem de dizer que não era bom o livro. Ele disse que ele foi... que deu 9 porque ele não recebeu o livro em manuscrito, que ele recebeu o livro já editado. O que não é verdade. Eu mandei o texto, o manuscrito para ele. Eu mandei editar, porque nada impedia que fizesse isso. Então ele usou um negócio desse assim. Então tirei 9 nas subsidiárias. Na tese, ele viu de cara que o meu trabalho era o contrário do trabalho dele. Enquanto eu trabalho com grupos de carne e osso, você sabe quem são eles, quantos são, estão em tal lugar, como vivem e tudo isso; o trabalho do Schaden, com os guarani, cultura guarani, os fundamentos da cultura guarani, você não sabe onde estão os índios, quem são, com quantas pessoas ele falou e tudo isso. Porque o próprio trabalho dele foi um trabalho, sempre, de fazer uma visitinha na área e depois trabalhar com informante, em São Paulo. E a preocupação dele... Então ele fica nas... Entendeu? Quer dizer, então, havia uma concepção de antropologia radicalmente diversa. E talvez uma certa enciumada lá, interna, que eu não tinha nada com isso, é coisa deles lá da universidade. Então o Schaden, simplesmente... Lá, você sabe, a defesa de tese, cada professora fala uma hora, te critica... não, meia hora, e você tem meia hora para responder. E cabe ao aluno escolher se ele quer diálogo ou se ele quer a sua meia hora livre, para ele defender. Eu deixei o Schaden falar. O Schaden começou elogiando a tese. Depois começou fazendo críticas, todas de minúcia. Coisinhas assim. E quando eu comecei me defender, ele não me deixava falar, ele interrompia. Ele chegou ao ponto, que o Florestan, como presidente da banca, teve que interromper e dar uma chamada no Schaden, e a mim também, porque - como é que eu deixava o examinador ir além do direito que ele tinha de coisa? Então o Florestan ficou até irritado e deu uma bronca. E o Schaden aí ficou... amoitou um pouquinho. Eu estava muito calmo, surpreendentemente, e... Porque você estando defendendo a tese, você está muito mais à vontade do que você estando ouvindo. Porque eu via que as críticas que eles faziam eram totalmente bobas. E, apenas, ele não me deixava responder. Mas então ficou muito claro que o Schaden, a crítica que ele fez a mim, a idéia que você tinha é que ele ia me reprovar. Mas me deu 10. Quer dizer, então eu tive 10 de todos os examinadores, na defesa de tese. Somada com a nota das subsidiárias, eu tive 9,4, qualquer coisa assim, que deu para ser em distinção, como era de praxe ter que passar, senão você sentia que não tinha passado. Mas o que

mostra que o Schaden ficou, provavelmente, magoado com isso. O que não o impediu de, um ano depois, me convidar para trabalhar com ele. Aliás, esqueci de dizer que depois que eu já tinha feito meu doutorado, Florestan me convidou para trabalhar no Departamento. Eu não aceitei, porque eu já estava... tinha outros planos. E o Schaden me convidou também. As intenções do Schaden eu descobri quais eram. Ele queria me neutralizar, porque ele ia se candidatar para professor catedrático e pensou que eu fosse concorrer com ele. O que era uma bobagem do Schaden, só mostrava insegurança dele, porque o Schaden ganhava de mim longe, só em títulos. Ele tinha mais coisa publicada, ele já tinha livre-docência, além de doutorado, ele tinha livre-docência, e eu só tinha doutorado, e ele era o professor da cadeira. Quer dizer, em títulos, ele me deixava longe. Então, ele ganhava. Sobretudo, a gente sabe quem são os concursos. Mas ele, tão inseguro, para ele me neutralizar, me convidou para ser o quê? Professor da cadeira noturno. Porque o noturno, em São Paulo – é gozado, porque tinha o curso noturno, que eles criaram, e o professor noturno ganha o mesmo que o professor catedrático. Porque ele dava aula à noite. Ele dava aula até às oito horas, uma coisa assim. Me deu uma situação ótima, porque eu ia passar na frente da Gioconda Mussolini, que nunca tinha conseguido fazer o doutorado. Dizem as más línguas, por causa do Schaden. Que quando ela estava escrevendo o doutorando, um capítulo da tese, ele chegava... “Gioconda, como está a tese?” – aí a Gioconda... deixava de lado durante um ano. E o Florestan Fernandes ficava insistindo e trabalhando para a Gioconda fazer. Ela era muito amiga do Florestan. Gioconda morreu sem ter tido o doutorado. Mas eu não aceitei, evidentemente, que eu tinha outros planos. Estava já... tinha feito a minha vida no Rio, o Museu Nacional, para mim, foi muito importante, que eu trabalhei quatorze anos no Rio, e lá, praticamente, eu fiz minhas coisas. Bom. Então, quer dizer, nesse período de 63 a 68 então, foi um período muito assim de uma transição, em que eu fiz o doutorado e realizei, a meu ver, o tipo de trajeto que o estudante paulista da minha geração fazia, professor da minha geração fazia, quer dizer, o doutorado como... Não como início de carreira, mas como confirmação na carreira. Você vê, é muito diferente do que hoje. Porque você vê, eu quando fiz doutorado, eu tinha já escrito dois livros, *O processo de assimilação dos Terena* e *O índio e o mundo dos brancos*. É interessante o sistema. Mas também, olha o tempo que eu levei! Eu defendi a tese em 66, em 1966, que foi quando marcaram a minha defesa. Mas eu tinha terminado em começo de 66. Defendi em agosto de 66. E tinha ido, nesse período, tinha ido a Harvard. Foi a primeira vez, foi em 66. Às vésperas da defesa da minha tese. Ou foi logo depois? Já não me lembro se foi antes ou depois que eu estive nos Estados Unidos. Mas foi mais ou menos

assim na mesma época. Fiquei só dois meses, para uma reunião que eu dei, (organizou lá) e eu fui lá. O Roque estava lá inclusive. Fui eu, Matta e Melatti. Foi quando Matta decidiu voltar para Harvard, que já tinha estado antes, para fazer o doutorado. Ficou me convencendo lá. Eu até, no começo, eu fiquei um pouco chateado, porque eu precisava do Matta. Nós íamos já montar o mestrado. Mas eu, claro que eu concordei, que eu achei que era uma boa, e o Matta tinha todas as condições de fazer um doutorado ótimo, como ele fez realmente. Um sujeito brilhante. Tenho o maior respeito por ele.

[Interrupção da gravação]

M.P. - ...e a antropologia do jeito que se desenvolveu no Brasil, eu acho que se deve muito a você, se não [...] precisou realmente sair de São Paulo.

R.C.O. – Ele foi dominado por duas figuras, eu acho, que... Uma figura de uma grande grandeza pessoal, outro uma figura de pouca grandeza. Uma de grande grandeza, o Baldus, e outra menor, o Schaden. Mas duas figuras que polarizaram durante muito tempo a antropologia lá. E eles tinham coisa em comum, de qualquer maneira: nenhum dos dois sabia ensinar antropologia. Esse que é o negócio. Nenhum deles ensinou. Nenhum deles tem uma pessoa que pode dizer que eles formaram. O próprio Darcy, que o Baldus sempre dizia que foi discípulo dele, como dizia que o Florestan foi também, não é verdade. O que o Darcy aprendeu foi com Pierson. De ciência. Claro que aprendeu dados, teve informação. Mas saber fazer, produzir... Aprender algo é você saber produzir conhecimento. Isso ele aprendeu dentro da sociologia. E, sobretudo, muito mais do que o Pierson, no caso do Darcy, por um talento pessoal, uma grande criatividade e por ser um cara excepcional. O Darcy é um sujeito fora de série, indubitavelmente. Para quem tem uma formação que eu acho muito débil, que ele teve, é impressionante como o sujeito tenha conseguido ser o que ele foi. E, sobretudo um etnólogo de um talento assim incrível, o Darcy. E o Florestan aprendeu também com outros, sobretudo com os franceses, e também por sua força pessoal, um certo autodidatismo que... Bom, aqui no Brasil, todos nós somos um pouco autodidatas. Mas... Mas é isso. {...}[A Unicamp] tem um grupo bom. Mas isso já são os tempos modernos. Mas naquela época, que você estava mais interessada, a coisa, mais ou menos, foi isso. Eu conheci o David, eu tenho a impressão que foi em 55. Mais ou menos em 55. Eu estava indo ao campo também, para os Terena, a primeiro ida ao campo, e ele estava indo para Xerente. Ele estava fazendo o mestrado com o Baldus, e ele pode dizer a você o que é que o Baldus ensina... O Baldus é um ótimo cara, mas... O David, todo o

trabalho dele de defesa no mestrado em (sociologia) ele esconde, inclusive. A impressão que tem é que ele quer dizer que foi quando ele descobriu que era bom o trabalho em etnologia. Eu acho que ele descobriu sua vocação, porque a formação do David, você sabe qual é, é uma formação em línguas, línguas orientais, essa coisa toda. Então ele só foi realmente ter uma formação em antropologia depois da experiência com os Xerente. E que ele foi depois para Oxford e fez um diploma. Fez um ano, o diploma. Brilhante. Terminou com láurea. Conseguiu recurso, voltou para o Brasil para fazer o doutorado com os Xavante. A experiência com os Xerente dele foi uma experiência assim, assim, que ele nem divulga a tese de mestrado dele. Eu nunca li. Teve curso com Rubbo Muller. Ele conta esses cursos, você morre de rir. Ele mesmo ri. Uma coisa ridícula. Escola Livre. Porque a USP representava a Europa, a França, sobretudo, a Escola Livre representava os Estados Unidos. A USP é que existia, a Escola Livre não. Era uma escolinha. O que não quer dizer que não tenha saído gente muito interessante lá, como o Darcy, Oraci Nogueira, se não me engano o Juarez Brandão Lopes estudou lá. Fez, depois, um doutorado com Florestan. Mas estudou lá. O próprio Florestan fez mestrado lá. Mas era um ou outro. Havia uma separação. E isso se devia também, em parte, ao provincianismo paulista. Um lugar provinciano gera províncias internas também. Então tem aqueles provincianismos. E todos nós participávamos disso. Agora no meu caso, é um pouco diferente, porque eu enquanto aluno, eu não vivia a vida do Departamento de Ciências Sociais, o meu departamento era de filosofia. Meu interesse era todo voltado para filosofia. Mas se eu converso com Fernando Henrique e com outros que foram meus contemporâneos, mas de outro departamento, realmente, ninguém dava bola para a Escola de Sociologia Política. E ela, a mesma coisa também, não dava bola para a USP. E ela, na época, era muito melhor do que é hoje. Que a escola hoje é um trapo, não vale absolutamente nada. Mas na época tinha gente de qualidade lá. Então... Você quer saber esse período de 60. Ah, bom. Eu conheci o David em 55. Então sempre nós ficamos... ficamos muito amigos a partir dessa data. Quer dizer, hoje, talvez o David seja... nós somos os colegas, talvez, mais ligados. Porque nós começamos juntos, praticamente, no mesmo período e com uma história até muito parecida, porque nenhum de nós fez os estudos básicos naquilo que nós íamos ser profissionalmente. Então, tanto eu quanto ele fizemos um esforço de dar essa guinada. Mas em 60, já o David estava em Harvard... Como eu falei a você, em 66, eu fui aos Estados Unidos. Já nessa época, eu sabia bem o que eu queria montar um mestrado, já aproveitando a lei também, a reforma universitária, que abria essa possibilidade a partir de 62, 63 se não me engano. Então em 66, uma das razões da minha ida foi para escrever com o David um

projeto, que era inicialmente, o David queria, um projeto de pesquisa. E eu pensava em articular pesquisa ao ensino. Que o David concordou inteiramente. Então nós elaboramos um projeto lá. E o David entregou o projeto à Ford, 1966. Era um estudo comparativo do desenvolvimento regional. Foi o estudo que nós fizemos. A Ford... Ele entregou em Nova Iorque. A Ford rejeitou o projeto por achar que ele não podia entrar por Nova Iorque. O projeto tinha que ser do Brasil, então entrar pelo escritório brasileiro. Então... e em vez do David então, eu peguei o projeto e eu que fui negociar. Por essas coisas, atrasou um pouco. Então nós só pudemos começar receber dinheiro e tudo isso, em agosto de 68. Foi quando nós criamos o mestrado, que começou exatamente em agosto de 68. E o David foi logo contratado como professor visitante. Então o David (naturalmente) fundou comigo o mestrado. Que nasceu de uma idéia de uma pesquisa, do ponto do David, se eu posso me lembrar bem. E quanto a mim, eu sempre vi essa necessidade assim de formar o pessoal. Claro que o David via também isso. Ele sabia que nós não tínhamos pessoal. Mas eu penso que o interesse maior dele era na pesquisa, o que é óbvio. Mas ele sempre soube entender a realidade brasileira e ver que, aqui, era impossível você criar um projeto maior sem você preparar os quadros. Agora foi interessante que a Fundação Ford acabou sendo sensível à formação também. E depois, você sabe, em vez de ser o curso um apêndice... a formação um apêndice da pesquisa, mudou. Aí mudou, ficou a pesquisa como apêndice do curso. Tanto assim que quando o David negociou, eu tenho a impressão, nos primeiros momentos lá em Nova Iorque, a pesquisa tinha um sentido... Era uma pesquisa assim profissional, tinha que ter todo um cuidado em formular as hipóteses, o esquema conceitual, aquela coisa toda. Quando eu comecei já a negociar, já como campo de treinamento, nós nos permitíamos, e que era fundamental para nós, estabelecer uma problemática geral, que era como o desenvolvimento regional repercutia diferencialmente em populações pobres, especialmente as populações rurais, ou urbanas de baixa renda, como que o famoso desenvolvimento repercutia nessas populações, e fazendo uma comparação entre uma área antiga, que era o Nordeste litorâneo, litoral oceânico, e com uma população de uma área de ocupação mais recente que era o Brasil central, com um litoral fluvial, através do Tocantins e o Araguaia. Então era a comparação de duas áreas que, ao mesmo tempo, se articulavam através de processos migratórios. Então, a concepção da pesquisa eu acho que foi muito boa. Mas nos permitíamos a deixar que cada aluno que fosse trabalhar com essa temática elaborassem seus próprios instrumentos conceituais e sua própria metodologia.

M.P. – Como é que você via os seus alunos fazendo um trabalho que já se afastava dessa concepção, quer dizer, já estudando uma tribo indígena em si, e não em termos de contato com?...

R.C.O. – Não. Eu achava isso como muito natural. Em primeiro lugar, eles estavam fazendo doutorado não era comigo, estavam fazendo doutorado em outro lugar, então eles tinham que aprender o que o outro lugar tinha que ensinar. Eu estranharia muito mais se eles tivessem fazendo um estudo de contato interétnico em Harvard. Que eu achava que nós poderíamos orientar melhor do que Harvard podia orientar. Mas certamente Harvard poderia orientar muito melhor do que nós o estudo que ele fez. O que a experiência inglesa, sobretudo através do David, e mesmo americana, podia dar era exatamente o que deu. E deu muito bem. Quer dizer, era dar um bom treinamento para alguém fazer uma boa monografia. Então, era o que ela podia dar. Agora que tradição teórica tinha o mundo anglo-saxão para estudar contato? Nenhuma. A primeira coisa nossa era... a minha posição era de crítica. Eles não tinham o que ensinar. Tinham que aprender. Qual foi o único grupo que eu acho que, mais ou menos, acompanhou o desenvolvimento nosso aqui no Brasil, pelo menos as minhas idéias aqui? Foi o Barth, na Escandinávia. O único grupo que a gente tinha afinidade, que eu vi, depois do famoso livro dele sobre... *the boundaries*, foi o... o trabalho do Fredrik Barth, famoso o trabalho dele, o... ele... aquele *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*, que ele publicou em 69, que é um conjunto de ensaios. Aí você vê, nós, eu tinha antecipado uma série de coisas aqui já em 62, com a idéia de fricção interétnica, tudo isso, eu publiquei em 62 o primeiro artigo, nós já estávamos fazendo críticas que ele veio fazer aqui; para o que ele desenvolveu uma série de idéias próprias e demonstrou muito bem, quer dizer, a natureza do grupo étnico, a natureza organizatória do grupo; depois separa bem o grupo da cultura, praticamente, através da investigação e tudo isso. E lançou uma idéia muito rica, que é a idéia de identidade. Que nós já tínhamos usado essa idéia, essa noção no *processo de assimilação dos Terena*, mas que eu tinha deixado tudo um pouco de lado, nunca trabalhei muito isso. Quando eu li o Barth tomando isso, eu então comecei a trabalhar teoricamente a noção de identidade. Porque o Barth não trabalhou teoricamente a noção de identidade. Então, para mim, foi muito importante ter lido o Barth, porque ela, praticamente, me trouxe de volta para os problemas que eu estava interessado nos anos 60, nos princípios dos anos 60, quando eu escrevi o '*O índio e o mundo dos brancos*'. Porque veja um pouquinho então. De 66 a... Vamos dizer de 66 a 69 ou a 70, eu fiquei devotado inteiramente à organização

da pós-graduação, dirigir o curso, montar o curso, dar cursos. Eu fui o primeiro profe... Eu tive que dar cursos de campesinato, que eu nunca tinha trabalhado. Então preparei curso sobre as sociedades camponesas. Por quê? Porque os alunos que vinham, eu achava que tinham que ter curso nessa área, para poder fazer a pesquisa. Então eu tive que trabalhar em dar esses cursos. Eu dei três vezes, nesses anos, o curso, sociedades camponesas. Então tive que estudar sobre problema de campesinato. Otávio já era... Otávio era meu assistente. Otávio entrou em 67, trabalhou comigo, como meu assistente. E naquele artigo que eu publiquei em 67, que foi nessa época o artigo mais importante que eu fiz, que foi aquele '*Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica*', Otávio colabora no artigo. Ele fez o levantamento de dados para mim. Eu agradeço até. Eu menciono. Ele era meu assistente. Ele tinha terminado a universidade, começou a trabalhar comigo, em 67. Quando em 68 o curso começa, ele entra como um dos alunos e foi o primeiro mestre orientado por mim, com aquela tese dele que você conhece sobre... Não. E Otávio já estava formado há uns dois, três anos. Mas ele entrou e, logo depois, ele fez a carreira que você sabe. Mas eu estou dizendo isso porque, em 67, eu escrevi o último trabalho que tinha sentido para mim. Foi em 67. Que eu fiquei então 68, 69 e 70 produzindo coisas insignificantes, artizinhos, assim para um congresso, uma coisa, mas nada que me fizesse sentido. Eu fiquei três anos devotado a administrar o programa e dirigir o projeto de pesquisa, indo ao campo com os alunos e tudo isso. E fazendo algo que eu não estava fazendo muito. Claro que a sociedade brasileira era o meu interesse maior. Mas, no fundo, eu estava me dando muito mais um trabalho do que fazendo aquilo que eu queria. Tanto assim que em 70 eu já tinha chegado à conclusão que tinha que sair. Eu tinha que ter um ano de leitura. Eu estava me sentindo totalmente improdutivo. Porque eu podia me estar... Inclusive, me burocratizar. Então, graças ao Rick Adams, que em 70, nós fomos contratados... Ele estava na Argentina como representante da Ford, então ele vinha, dava curso, e voltava. Então o Rick me ofereceu isso, que eu teria uma bolsa da Ford, ele iria pleitear isso, para eu ficar um período nos Estados Unidos. E a oferta que ele fazia era eu ficar como... Como é? – como consultor da Ford. Mas, para isso, eu tinha que fazer uma viagem - desse tipo que o Matta está fazendo, visitar várias coisas, fazer relatórios e tudo isso. Eu disse que não aceitava isso. Se eu fosse, eu queria ficar um ano só para ler, porque de trabalhar, eu ficava aqui mesmo. Então a Ford acabou me dando um *grant*, que foi altíssimo para a época, quer dizer, me deram uma situação excepcional, que eu soube que ninguém teve. Só um ministro tinha tido, uma vez, um negócio, tinha tido metade do que eu ganhava. Eu fiquei ganhando, por mês, lá, 1.470 dólares. Isso, em 71. 71. Porque eu recebi um *grant* de quase trinta mil dólares.

Então, me deu passagem, paguei passagem de toda a família, e ficamos um ano lá. Agora para mim foi fundamental. Porque aí eu comecei a desenvolver o problema da identidade, escrevi aquele ensaio que saiu no primeiro... primeiro... esse *'Identidade étnica, identificação e manipulação'*, e li muito. E comecei então voltar ao que eu chamaria um outro impulso nos meus estudos sobre... não... sobre relações interétnicas, naturalmente, mas já com a preocupação de captar não mais as relações sociais -, que a noção de fricção interétnica que tinha me ajudado, com a ajuda do modelo do potencial de integração, a entender bem as relações sociais -, mas começar a trabalhar num plano de análise sobre a estrutura, de ideologias, de sistemas de pensamento e tudo isso. E a idéia da identidade me parecia que era uma forma de eu ancorar o grupo. Quer dizer, um grupo que construía uma cosmovisão, que ele era capaz de criar um mapa cognitivo, digamos, do seu meio social natural, ele tinha que ter uma bússola para orientá-lo nesse mapa que ele tenha... E essa bússola era a identidade. Primeiro, quem sou eu? O que sou eu? O que faço nesse mundo? Evidentemente que esse mundo que eu construo, a lógica desse mundo está em função da minha ótica, da posição em que eu me situo, e eu a situo isso na própria identidade. Então o estudo da identidade teve, para mim, muita importância. E eu escrevi esse livrinho que você viu, a *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, como consequência dessa estada nos Estados Unidos; que eu fui, depois, desenvolvendo, escrevendo, cada ano escrevia um ensaio, depois acabei publicando. E o último trabalho, não sei se você recebeu, que é *Identidade e Estrutura social*, que é, praticamente, um pós-escrito disso aqui; que se eu amanhã tirar uma segunda edição desse livro, já entra como pós-escrito já aqui. Mas você veja que nesse período de 68 a 70, foi um período de atividade de ensino muito intensa, de orientação de pesquisa e de administração, porque, ao mesmo tempo, eu era coordenador da pós-graduação e diretor da Divisão de Antropologia. Então eu tinha, também, que instalar um programa, que acabou sendo maior do que o Museu, quase, hoje... É só você ver o quanto se investe nesse programa e o quanto se investe no Museu Nacional. Só o programa gasta quatro vezes mais do que todo o Museu gasta, em recursos de várias áreas.

R.C.O. – Naquela época, era da Ford. Mas depois foram recursos de Finep, da própria Ford, Capes e outras coisas. Então eu saí... Então vamos pegar esse período. Eu pude ir também ao campo... Eu pude ir também aos Estados Unidos em 71, primeiro, porque eu tive a bolsa, e situações boas, que eu pude viver bem esse período lá e trabalhar bastante; segundo, porque o Matta tinha terminado o doutorado dele e voltou, então ele me substituiu. Não se esqueça que o Roque, que era a outra minha mão... Eu tinha duas mãos

assim, uma era o Roque, outra era o Matta, mais ou menos no período... em 64, 65, esse período assim. Logo em 64, 65, o Matta vai para os Estados Unidos fazer o doutorado, então eu perco um auxiliar muito bom. Em 68, o Roque vai, vem para Brasília. Então eu fiquei sem os dois. Tinha Otávio, depois, que chegou e tudo isso. Mas depois então, eu só podia sair deixando alguém maduro e de... para o meu lugar. Então só podia ser o Matta. E o Matta carregou nas costas o programa, coitado, sofreu barbaramente. Ele não queria isso. Foi um pouco sacrifício para ele. E ele achava que não tinha temperamento para a coisa, não ia conseguir, mas conseguiu. O programa continua hoje graças ao Matta, não tenha dúvida. Se o Matta não tivesse carregado nas costas aquele período, o programa tinha acabado. E ele conseguiu recursos, negociou com a Finep. E ele fez coisas que eu acho que não imagina que ele pudesse fazer. E às vezes não é reconhecido no programa. {...} Claro que o programa existe hoje por causa do Matta. Inclusive porque, quando eu vim para Brasília, (...), eu convidei o Matta para vir também. Porque eu não acreditava no Museu Nacional mais. Esse que é o negócio. Em parte, é um *bias* meu, pessoal, porque eu tinha brigado com o Museu. Em 68, 68 para 69, eu rompi com a direção do Museu. Que nessa época eles fizeram um panamá, quer dizer, eles promoveram professores, para titular e tudo isso, com tempo de serviço. Foi um golpe. [...] Mas nunca tiveram coragem de mexer no programa. E eu continuei com o programa porque eu tinha um compromisso com a Ford. Mas eu vi que não tinha muita chance no Museu. A estrutura do Museu, arcaica, aquelas coisas todas. Então, eu não queria mais jogar no Museu. Eu achava que nós tínhamos conseguido um grupo bom e que nós podíamos dispersar o grupo em diferentes lugares, sobretudo em Brasília, e criar um excelente departamento. E eu não queria também deixar o Museu e deixar o pessoal na mão. Eu disse, não, eu saio, mas eu levo. Quem quiser ir comigo vem. Mas acontece que o Matta decidiu ficar, por questões pessoais, que não cabe aqui à gente discutir (sobretudo, estamos gravando), mas eu achei que ele fez muito bem. E isso o Museu tem que agradecer ao Matta. Porque se o Matta tivesse saído comigo como eu queria... não, tinha acabado o programa. Porque o Castro Faria não ia dirigir isso, nós sabemos. O Castro Faria é um sujeito excelente, um cara maravilhoso; mas ele não é a pessoa para carregar um piano desse tipo. E o Matta, não só ele manteve a estrutura do programa, como ele imprimiu um estilo de antropologia muito bom no programa. Que também se deve a ele. Quer dizer, houve também, eu acho, uma renovação na forma de fazer antropologia, no Museu, graças à influência benéfica do Matta. Não tenha dúvida. Isso o pessoal tem que reconhecer. Agora, já há um equilíbrio, já tem outras pessoas com peso, como Otávio. Então a influência...

M.P. – Está dividido em vários...

R.C.O. – Já está, já está dividido. Mas na época em que eu saí, quer dizer, quem deu a marca no programa foi o Matta. Não tenho nem dúvida. Esse fica na história do próprio programa. E... Vamos ver. Bom. Então, como eu estava nos Estados Unidos em 71, eu estava decidindo. Eu sabia que eu não voltaria para o Museu. Que eu tinha me sentido pessoalmente agredido com o panamá que eles fizeram, porque contrariava toda minha concepção de vida acadêmica. Porque eu estava, exatamente, formando um grupo, formando mestres e tudo isso, para que a carreira intelectual fosse uma carreira feita dentro de cânones realmente internacionais. Então eu via que na minha própria instituição, que eu criava aquele mestrado com aquele sacrifício, o pessoal entrava pela janela, sem ter currículo, sem considerar produção, sem nada. Então eu achei que eu estava, minha forma de ser estava incompatibilizada com o que o Museu estava se tornando, a base disso. Eu achava que era uma coisa muito pessoal. Tanto assim que quando eu convidei o Matta para vir e tudo isso, ele não quis, achei muito bom, é ótimo, *então, você fica aí*. Porque tinha outro aspecto positivo, que ele ia manter a coisa que nós tínhamos criado. Isso, não há dúvida. Mas eu jamais iria pedir a ele para ficar e carregar nas costas a coisa. Entenda bem. Porque isso seria botar no posto sacrifício. Tanto assim... Porque o Matta reclamava. As cartas que ele me escrevia para Harvard, reclamando, sofrendo aquela situação, ou fitas que ele gravava, me mandava, tudo isso, mostrava que ele não estava satisfeito. Por isso é que eu pensei que ele quisesse ir comigo. E eu convidei. Era o grupo do Museu se reaglutinando em Brasília. Mas lá, eu ainda não tinha decidido ir, ainda, para Brasília. Brasília era uma possibilidade. A outra era a Unicamp. A Unicamp mandou um professor lá falar comigo em Cambridge, em 71, e para me levar uma proposta. Paulo () Magalhães, uma coisa assim. Mas eu acabei decidindo por Brasília mesmo. E não me arrependo. Apesar de todas as coisas que Brasília apareceu, nesse período nefasto, de reacionarismo do Azevedo e tudo isso, que foi um período duro para nós, mas eu acho que a universidade é eterna e os homens passam, e, sobretudo os maus administradores. Eu acho que os únicos homens que têm chance de ficar são os *scholars*. Esses ficam nas suas obras. Mas os administradores, outros assim, esses passam mesmo. E eu espero que a universidade continue a se desenvolver. E eu acho que foi uma boa escolha. E hoje nós temos dois grupos bem articulados, que se dão muito bem, o Museu e o nosso. E mais um, que nós não tivemos uma relação direta com eles, mas que nasceu, e que é a Unicamp. Mas que estamos, aqui no Brasil, como você vê, com três centros, além de outros menores que

estão começando a surgir. Mas três centros, eu acho que de bom nível. Nós em 72, Unicamp 71, Museu 68. É isso.

[Interrupção da gravação]

R.C.O. -... Os dois eram muito diferentes. Não era só uma diferença de visão da sociologia. Mas você sabe que as diferenças, as próprias personalidades e as formações refletem muito também numa forma de você ver a sua própria disciplina e a própria realidade, em consequência. E o Florestan era uma pessoa muito mais marcada por uma influência, o que eu chamaria de anglo-saxã, nessa época, além de combinar a influência anglo-saxã com a influência alemã via Weber, mais do que Marx... Eu tenho a impressão que o Marx, a rigor, sempre teve uma influência em Florestan, como clássico, só na última fase do Florestan é que Marx prevaleceu. Marx, Lênin, tudo isso. Mas nessa época, ele fazia uma sociologia combinando uma visão histórica – aí eu atribuo à influência weberiana, sobretudo –, com um tipo de descrição que o Bastide não tinha. A obra do Bastide está aí para a gente ver, é só comparar a obra de um e de outro, mesmo sobre o negro, que há, realmente, uma diferença marcante. O Bastide fazia um ensaísmo de outro tipo. Eu fui aluno do Bastide num curso sobre sociologia... sobre sociologia comparada, em que você vê que... vamos dizer, o Bastide, ele era um... ou pelo menos, o que eu pude assim depreender, que preocupações filosóficas haviam em quantidade. Como bom *scholar* francês, articulação entre a filosofia e a sociologia eram muito intensas. E as preocupações do Bastide com o estudo religioso, inclusive o estudo dos sistemas religiosos, eu acho que era... eu acho que refletia exatamente esse tipo de interesse do Bastide. O Florestan é muito interessante, na obra dele, um fenômeno que não aparece é a religião, apesar da influência durkheimiana dele. A noção de *sacré*, o problema do sagrado, em Florestan, inexistente. Então há uma série de diferenças, de tema e, naturalmente, diferenças de abordagem. Agora, para mim é muito difícil, eu, agora, eu poder dizer que na época, por exemplo, quais as diferenças que eram importantes ao Florestan. Talvez essas diferenças que eu esteja vendo, para ele, não fossem importantes, ele possa estar vendo de outra maneira. E, sobretudo, na época, havia uma competição entre o Florestan e o Bastide. Assim que o Bastide saiu, o Florestan ocupou o lugar do Bastide. E as más línguas dizem que o Florestan é uma das pessoas que ajudou ou convenceu o Bastide a sair. Porque o Florestan era assistente do Fernando Azevedo. O Fernando Azevedo tinha dois assistentes, o Florestan e o Antonio Cândido. Antonio Cândido era o primeiro assistente, Florestan, segundo assistente. Depois, quando o Bastide... E outro professor de sociologia... Quer

dizer, um era sociologia 1, o outro, sociologia 2. Bastide era sociologia 1, o Fernando Azevedo, sociologia 2. Quando o Bastide saiu, o Florestan passou para a cadeira do Bastide. Podia ser o Antonio Cândido, que era primeiro assistente, tinha mais status. Mas o Florestan, com o empenho dele, era um tanque de guerra, então ele passou para o lugar do Bastide, que tinha uma assistente que era Maria Isaura de Queiroz, e o Florestan ficou respondendo pela cadeira até o concurso que ele fez, que aí ele ganhou a cadeira. E ele logo, como professor da cadeira, convidou o Fernando Henrique para assistente, foi assistente um, e o Ianni, assistente dois. E a Maria Isaura Pereira de Queiroz parece que passou para outra cadeira, como assistente. Está na USP, está professora adjunto. Já podia ser titular até. Uma carreira enorme de obra. Já na época, Florestan dizia que a única pessoa que ele temia para concorrer com ele era a Maria Isaura. Eles são, além da mesma idade, ela tem uma bibliografia enorme. Mas a Maria Isaura, ela não tem o temperamento... é o temperamento dela, talvez, não a levou a competir nesse plano. É ligada ao Bastide. Então o... Então é isso. Então, eu tenho a impressão, é difícil de ver quais eram, mesmo, as diferenças que para ele eram importantes. Eu vejo que os dois eram bastante diferentes, inclusive como professores. Eu, do Bastide, eu recebi uma influência francesa típica. Eu me lembro que na época dizia até a mim, *mon cher Robert, qu'est-ce-que nous allons faire? Je suis spiritualiste, vous êtes un marxiste*. Eu era muito sectário. Então ele mostrava a visão dele da sociologia num privilegiamento, talvez, nos fenômenos do espírito. E é interessante. Do ponto de vista do estudo, por exemplo, de relações sociais, os marcos de referência dele são, principalmente, questões ideológicas, sobretudo a religião como uma forma de expressão. O que é muito interessante. Uma coisa que hoje está se retomando. O Bastide tinha essas intuições. E um homem que conseguiu se refazer, praticamente. Ele saiu do Brasil, muita gente achava que ele estava velho, não ia produzir mais nada, chegou na França, ele produz os melhores livros dele, depois. Ainda tem mais quase vinte anos de muito boa produção. Sujeito excepcional Bastide. Ele se revelou a meu ver melhor sociólogo na França, quando ele voltou, do que quando ele estava aqui. Eu tenho a impressão que aqui, ele já estava se rotinizando um pouco. Eu tenho a impressão. Porque lá na Europa, ele se... eu acho que se encontrou, reencontrou a alma *mater* dele. Começou a trabalhar em planos que ele, aqui, ele estava deixando. E o Florestan já era anglo, influência também alemã, que ele absorveu lendo os clássicos, um cara um pouco mais duro, uma sociologia mais sistemática. Florestan foi sempre muito mais sistemático do que o Bastide. É interessante. Foi um pensamento sistemático. Ele foi muito bom como professor, quer dizer, realmente, ele era um professor. Não tem nem dúvida. 'A

organização social tupinambá' foi a tese de mestrado e *'A função social da guerra'*..., tese de doutorado. Nesses dois trabalhos, eu acho que Florestan realiza algo muito interessante, porque ele tenta compatibilizar o incompatível, que é a metodologia estruturalista inglesa, Radcliffe Brown, que negava o dado histórico, você sabe disso muito bem, e privilegiando a observação, o trabalho de campo, que o Florestan, então, consegue usar dados históricos e toma como se fossem dados de observação e faz uma análise sincrônica; aí sim, compatível com metodologia funcionalista. Então ele realiza uma experiência única. É única e uma experiência que só é possível de se realizar em grupos muito específicos. Por isso que mostra que é um trabalho isolado. Porque em que outro grupo você pode ter uma tal quantidade de dados históricos como os tupinambá? A bibliografia quinhentista e seiscentista é uma bibliografia riquíssima. Você não encontra hoje outra dessa. Quando eu estudei os terena, eu tentei fazer o mesmo exercício que o Florestan, pegando a bibliografia setecentista e oitocentista sobre o chaco. Mas ela é incomparavelmente menos rica do que a quinhentista e seiscentista. Então, os limites que eu tinha para tentar reconstruir organização social terena, Aruaque, quer dizer, Guaná, sobretudo, era uma dificuldade enorme, por uma deficiência da natureza dos dados. E quantos grupos indígenas no Brasil têm sequer uma riqueza bibliográfica como têm os terena. Então você pega os tupi, ou o grupo tupi, você encontra a bibliografia quinhentista e seiscentista, pega os grupo do chaco, chaquenos, você pega uma bibliografia boa setecentista e oitocentista. Mas você não tem mais nada de bibliografia. Mas você vai pegar ticuna, vai usar a bibliografia de cronistas, você pega uma coisa assim irrisória. Então você vê que o trabalho, a experiência do Florestan não pôde se reproduzir. Eu tentei reproduzir, em parte. E fiz um artigo sobre preliminares, sobre uma pesquisa dos terena, que foi apresentado num congresso, em que eu faço um estudo da historiografia terena usando os métodos que o Florestan usava para tupinambá. Mas as coisas em que eu cheguei foram muito menos assim... a coisa foi muito menos fecunda do que foi com Florestan; inclusive, por causa do próprio objeto. A etnologia no Brasil motiva pouco, ainda hoje. Quase todo mundo que faz antropologia hoje, a maioria trabalha com sociedade nacional, então a etnologia, ela motiva pouco. Agora uma etnologia específica, como trabalhar com grupos fósseis, que desapareceram, que, portanto, só pode chegar a eles com estudo historiográfico, então, limita muito mais. Eu estou acabando de dizer a você que eu fui uma das pessoas que fiz, por várias razões: primeiro, peguei um grupo que tinha uma historiografia razoável, segundo, porque fui aluno do Florestan, terceiro, porque fui fazer uma tese com o Florestan, e assim eu uso... Agora o livro dele, eu usei muito, evidentemente, os tupinambá. Quer dizer, eu aprendi

muito a antropologia fazendo coisas com o livro do Florestan. Não tem nem dúvida. E eu sempre achei que *A função...* sobretudo, *A função social da guerra na sociedade tupinambá* é um clássico, que, sempre que eu pude, eu dei. Mas também, mesmo assim, não é fácil você dar num curso de... Nós damos agora é no curso de etnologia. Melatti, por exemplo, que trabalha, gosta de dar cursos sobre monografias, ele dá um curso montado em monografias, essa monografia do Florestan sempre comparece, para graduação e pós-graduação. Mas nós aqui damos muita atenção à etnologia. Pode dizer que o forte do programa tem sido mais com as populações indígenas e contato. A outra parte também existe, mas que a gente está tentando desenvolver mais, que é a parte do campesinato, da sociedade urbana, tudo isso. Mas não tem, simplesmente, o mesmo desenvolvimento, porque os professores que mais produzem, que sou eu e Melatti, produzem mais com as populações indígenas e/ou contatos. O Roque está voltando a produzir, agora, mais. E vai produzir, não tem dúvida. O Roque é muito inteligente.

[Interrupção da gravação]

R.C.O. -... O Darcy sempre teve veleidades literárias. Antes dele fazer etnologia, ele tinha escrito um romance, *Minas Gerais*, quando ele era adolescente. Eu acho que ele agora, ele quis fazer essa experiência depois, e escreveu *Maira*. Ele teve muita ambição literária. Darcy é ambicioso em tudo. É a realização, é a atualização da ambição. Então ele fez isso. Eu acho ruim o livro. Mas alguns gostam. Ou talvez esperasse ter mais aceitação. Eu acho que o livro é muito aceito por causa do nome do Darcy. E o Darcy tem aquela visão, que hoje ele mantém um certo carisma, inclusive, de um sujeito que foi preso, que foi exilado e tudo isso. E num país como o nosso, essas coisas faturam. Tem muita gente que até hoje está usando isso. A hora que houver uma democracia mesmo aqui, então, esse pessoal não vai faturar mais nisso, então vai ficar o sujeito nu, com o que ele tem a dar. E o Darcy, eu acho que o que ele tem a dar, que ele tinha a dar, é a etnologia. Esses livros dele. Ele tem um livro sobre os brasileiros [...] péssimo. São [livros] ruins. Aquele *processo civilizatório* dele acho muito ruim também. Um livro ambiciosíssimo. Ruim. Só Harris que gosta. Mas publica em todo o mundo, porque tem essas coisas. Quer dizer, realmente, o público nunca foi o fiel da balança, a gente sabe disso, em todo lugar. Então... Realmente, o trabalho de qualidade dele é o trabalho que ele fez na década de 50. Depois, ele viveu de retórica. Escreve bem. Quer dizer, esse livro sobre índios, *Índios e a civilização*, que é um bom livro, antigo, mas é um bom livro porque ele escreveu há muito tempo, mas é bom, a melhor coisa do Darcy, eu uso nos meus cursos. Eu acho que é um bom livro, com toda... É

o melhor do Darcy. Está lá. Essa série toda para () Américas, o jornalismo do Darcy, bem escrito, com idéias que ele tem e sempre terá. Eu participei das discussões no Rio, no CBPE, de engendrar a universidade, eu fiz parte dos grupos de discussão, e o Darcy me convidou, mas eu não vim porque ele era reitor, porque não queria... que eu sabia como era o Darcy, e ele ser reitor e antropólogo... está louco.

M.P. – Seria muito. (ri)

R.C.O. – É, seria muita coisa. Ele (me dava) o Galvão. Mas eu nunca me animei a vir, por causa disso. E depois, eu estava já com meus compromissos no Rio. Mas eu não quis arriscar. Talvez com medo de nós brigarmos. E foi bom não ter vindo naquela época. O Darcy, hoje, ele mostra que a universidade naquela época era uma beleza, quando não é verdade. A universidade não era boa. Muito ruim. Uma universidade em organização. {...} Como é que pode ser uma boa universidade se ela está se organizando? E uma universidade não leva menos de dez, quinze anos para se organizar. Só Darcy. Que hoje fica vendendo, dizendo a todo mundo que a universidade de agora é uma porcaria, que era ótima. Porque agora ela está ruim no aspecto de autoritarismo político de um reitor, que é função de um sistema todo autoritário. E isso é entender a universidade. Agora na qualificação dos quadros, ela é cem por cento superior, se não for duzentos por cento superior ao que era na época. É óbvio. Claro. Porque havia um projeto, que estava na cabeça dele e de alguns. Era um projeto, não era uma realidade. Agora é uma realidade, com todas as suas mazelas, que toda realidade tem, e com suas coisas positivas. O pessoal agora é muito mais qualificado. Quer comparar, só na área de antropologia, do que havia na época. O Galvão e o Darcy. Darcy não dava aula porque era ministro, reitor, tudo isso. Galvão e um ou outro... Carlos Moreira, que chegou a ser assistente, Las Casas, que estava na área de sociologia inclusive. Fui colega de classe. Era um grupinho aí. Comparar agora, que nós temos dez doutores? Não é só ter doutor. São dez pessoas que... dessas dez, tem um grupo que está produzindo. [...] Claro que ele tem coisas inteligentes. A parte melhor dele é a parte de contato, que ele era um dos precursores dessa posições, que, mesmo hoje, eu tenho desenvolvido. Ele já era uma pessoa insatisfeita com a visão culturalista da coisa; mas nunca deixou de ser culturalista. Nunca rompeu. Mas ele, a gente vê nos trabalhos a insatisfação dele; mas não rompia. Por falta de uma reflexão teórica, porque não tinha. Não se preocupava com isso. Ele era um... Galvão foi um empirista e um praticista, um ser que gostava de estar no campo. Uma pessoa excelente, era uma pessoa excelente. As pessoas ficavam em torno dele muito mais pelo carisma do Galvão. Era um carisma diferente do

Darcy. O do Darcy era o carisma do homem brilhante, e o Galvão, do bom. Sempre foi um homem bom, amável e irônico. Altamente inteligente, de uma inteligência, uma perspicácia muito grande e um bom senso absoluto. Se alguém tinha bom senso e alguém não tinha bom senso, era a diferença entre ele e o Darcy. O Darcy com uma carência de bom senso e o Galvão com uma explosão de bom senso enorme. Até que os dois se equilibraram bem. O Darcy respeitava o Galvão. O Galvão xingava o Darcy, o Darcy ficava quieto. Agora eu nunca tive contato muito íntimo com Galvão. Tive com Darcy. E depois, logo depois, no SPI, eu trabalhei com Galvão – assim, contato assim, de vez em quando -, depois Galvão saiu. Ele foi para Belém do Pará. E eu tenho a impressão que, no fundo, o Galvão nunca aceitou muito o tipo de trabalho que eu fazia. Ele sempre achava... *esse negócio, antropologia estrutural, não está com nada*. Quer dizer, então, ele pegava o aspecto assim... digamos mais estereotipado, de... de antropologia inglesa, antropologia colonialista, essas coisas assim, essas idéias gerais. Por quê? Porque ele nunca foi, nunca aprofundou as coisas. E a obra dele mostra isso. Lê a obra do Galvão. Compara com o que nós fazemos hoje, o nosso grupo, não é só o grupo de Brasília, a antropologia que hoje existe, e o que se fazia. O próprio Darcy, o que o Darcy fazia. Talvez, o Darcy foi... O trabalho do Darcy, de todos os antropólogos dessa época, (que me antecederam pelo menos), Baldus, Schaden, quer dizer, eu acho que o único trabalho que sobreviveria seria o do Darcy, apesar de tudo; mercê do talento enorme do Darcy.

[Interrupção da gravação]

R.C.O. – (...) Não. Eu acho que há espaço para uma distinção, porque o *métier* continua a ser diferente, continua a ser muito específico, antropologia. Quando o Matta fala em sociologia, ele pensa como antropólogo. Eu quando falo em sociologia, eu penso como antropólogo. O Matta está falando em sociologia, provavelmente, porque ele está sendo um dos antropólogos mais... mais assim, dedicado a dar conta da sociedade nacional, através de certos... do estudo de certas instâncias, sobretudo a instância do simbólico. Então, o fato dele falar, talvez, na sociologia, é que ele quer... eu não sei, mas talvez ele queira mostrar como que esses símbolos que ele está estudando, ritos e tudo isso, se assentam num tipo de sociedade, certas relações sociais que ele também, ele quer dar conta. {...} Então ele está usando sociologia *lato sensu*. Talvez com um senso mais lato do que eu usei na sociologia dos indígenas. Então vou dizer como eu usei. Por dois motivos. O primeiro, porque eu queria... Bom. Primeiro, inspiração. Eu me inspirei no livro do Balandier, *La Sociologie de l'Afrique Noire*. Então, na *Sociologia do Brasil indígena*, eu me inspirei, o título, um

pouco no Balandier; que foi um autor muito importante para mim. Como você sabe, inclusive, para eu elaborar a noção de fricção interétnica, que no fundo é uma aplicação da realidade brasileira da experiência de Balandier na África. Então você vê como que a sociologia – Balandier é um sociólogo – como um sociólogo preocupado com o colonialismo e tudo isso, é o que vai me chamar mais atenção e vai ser muito mais útil para mim do que outros antropólogos. Quer dizer, tirante Lévi-Strauss, mais como pensador da antropologia, talvez... Porque eu vejo no... Para mim, a minha identidade com o Lévi-Strauss é muito mais em relação à visão que ele tem da teoria e a importância que ele dá à teoria na investigação do que realmente com os interesses específicos de Lévi-Strauss. Eu tenho interesse muito pequeno sobre mito, muito pequeno sobre parentesco, que são as duas áreas em que ele...que ele constituiu, que ele exercitou seu pensamento. Mas, independente do objeto de exercício do seu pensamento, quer dizer, para mim, o importante de Lévi-Strauss é esse pensamento constituído e dando à antropologia um status que ela nunca teve. Ela sempre foi para mim uma ciência menor e chata, realmente. Por quê? Porque despojada de preocupação teórica, com medo da teoria. Antropologia anglo-saxã e alemã privilegia o fato contra a teoria, quase. Conseguem fazer o absurdo de separar fato e teoria. Esquecendo que a teoria constitui o fato. É uma coisa incrível. Então... E aquele medo de estudar outro e impor no outro os seus valores, que foi sempre o medo da antropologia. Que é outra ilusão. Uma das ilusões que a antropologia sempre teve, imaginar que era possível você se despojar de todos seus valores. Então Lévi-Strauss traz, dá à antropologia um status que ela nunca teve. Talvez nos seus primórdios, nos seus grandes clássicos, exatamente porque eles estavam cometendo as rupturas. Então o Lévi-Strauss é um moderno e que repensa a antropologia inteirinha. E aí você discorde, eu não sou estruturalista, eu faço ressalvas enormes, mas é um padrão de reflexão. Isso Lévi-Strauss ensina. Quer dizer, nos grandes erros dele, ele nos dá grandes sugestões. Agora... Então, quem vai, praticamente, me armar para a investigação empírica é um soci...é...são mais ou menos sociólogos – é o Balandier. E a experiência... Por quê? Porque ele está pensando um objeto como eu estou pensando o meu, quer dizer, através das contradições de uma sociedade dominada, sociedade dominante, uma problemática marxista. Sem ser sectária e sem ser retórica, sem estar pensando que ser marxista é falar em Marx. Você não precisa falar em Marx, e você pensar em termos dialéticos. E o Balandier faz isso naquele livro. Eu, no *Sociologia do Brasil Indígena*, então, foi essa a razão, que eu queria ter uma visão da sociedade indígena, ou melhor, do Brasil indígena. Mas ao mesmo tempo também, como é um conjunto de ensaios, eu selecionei aqueles ensaios em que... que eu

tinha produzido sem, necessariamente, a investigação de campo, sem investigação do antropólogo, mas mais são artigos em que eu penso as relações entre índios e brancos permeadas pela presença do Estado. Então você vê que já o meu objeto, ele é constituído tanto do Brasil não indígena quanto do Brasil indígena. Quando eu falo em Brasil indígena e eu adjetivo o Brasil já é porque existe um outro Brasil, que eu estou pensando também nele. Então eu estou estudando aí uma relação de dominação. Então eu achei que mostrar a sociologia do Brasil indígena era exatamente o que eu pretendia, quer dizer, era pegar um pouco do exterior, que eu não estou vendo de dentro da sociedade indígena, eu estou vendo isso de fora das sociedades indígenas, situado num lugar do dominador mas desenvolvendo uma consciência crítica em relação a minha própria sociedade. Então, por isso que eu achei que usando a noção de sociologia, mesmo que inspirado em Balandier, ela não caía artificialmente, aquilo fazia sentido. Que realmente, eu não faço uma antropologia. E aí, qual é o espaço da antropologia? Porque eu acho que antropologia... quando eu falo em antropologia, eu estou necessariamente partindo de dentro do fato. Eu acho que o sociólogo continua sempre vendo de fora. Pode ver bem. Diferente. Ou mesmo pode se permitir a ensaios sociológicos, como eu fiz na *Sociologia do Brasil Indígena*. Mas a hora que eu quiser ver de dentro, então, eu tenho a impressão que a vivência do fato é fundamental, é quando você neutraliza a antinomia clássica, dentro do Positivismo, de sujeito objeto. Quer dizer, então é quando você neutraliza isso, na medida em que você se transforma em objeto também. Quer dizer, você assume a condição de objeto, sem perder, evidentemente, a sua condição intrínseca de sujeito cognocente. Então a relação entre sujeito cognocente e objeto cognoscível é neutralizada, a meu ver, no ato do conhecimento antropológico, quando você atualiza o padrão desse conhecimento. E como, então? Como? Através de um esforço que você faz, da mesma natureza em que um linguista faz em entender uma língua. Então na medida em que eu, para entender uma língua, eu... O teste do meu conhecimento de conhecer a língua é eu conseguir me comunicar naquela língua com aqueles falantes, então eu tenho o teste que eu falo a língua. Da mesma maneira o antropólogo, o teste que ele tem dos modelos que ele constrói de explicação daquela realidade, ele viver naquela realidade e decodificar, inclusive, todo o código que aquela realidade construiu para existir, então você, naturalmente, você decodifica. Então, em fazer essa decodificação, que teste eu preciso se não o de eu me entender naquela sociedade? E a forma de entender é vivê-la. Então a relação, a vivência, me parece fundamental. Por exemplo, para mim, nas minhas dificuldades, que eu tive, em vivenciar a situação ticuna ou mesmo a situação terena – situação terena mais, que eu cheguei a entender a língua – mas

ticuna não. Então, no fundo, eu sempre fiz o estudo do índio... eu acho, eu fiz muito mais uma sociologia do contato. Mas no fazer uma sociologia do contato eu fiz, simultaneamente, uma antropologia, porque eu entrei no sistema de contato. O sistema, eu passei a ser um pólo desse sistema. Eu tentei entender esse sistema. Apenas, a minha dificuldade foi sempre ver de dentro da sociedade indígena; mas o meu dentro era estar no sistema interétnico. Então eu criei um espaço, quase um espaço epistêmico, claro, em que você pode perfeitamente viver naquele espaço e, sendo parte de um mundo, você ter uma reflexão crítica sobre o setor da sociedade nacional que faz parte desse mundo e uma observação do setor indígena nesse mundo; mas esse mundo é tão entrelaçado, que é o sistema interétnico, que você entra na dinâmica das relações; então, aí sim, então a minha observação, eu ver de dentro, foi num ato de assumir a existência do sistema interétnico e ver que ele tinha uma dimensão ontológica. Quer dizer, é um ser, é um ser social. Então, se é um ser social, eu posso penetrar nesse ser social, à minha maneira, evidentemente, e dando os descontos das pequenas distorções que, eventualmente, eu tenho como sendo um membro da sociedade dominante. Então a relação aí no caso, dominante e dominado, ela sempre tem que ser crítica. Você tem que ver, permanentemente, tanto quanto se um índio estivesse fazendo um estudo do sistema interétnico. Ele tinha que partir da sua situação de dominado. Quer dizer, porque essa é a relação, a meu ver, explicativa. E que me permitiu então, eu acho, que mesmo não conhecendo a língua ticuna, entrar no sistema interétnico. Graças aos recursos da abstração, que existe. Porque objeto é sempre construído. Quer dizer, outros colegas meus não vêem esse problema, eles podem ver... eles estão estudando o índio, vão estudar o índio. O índio está lá. E quando ele estuda o branco é o branco em contato com o índio, mas não penetra, não procura, pelo menos, não enxerga que na relação entre o índio e o branco, se ela é determinada por uma estrutura social altamente condicionante, não percebe que cria um espaço social de tal densidade, que qualifica esse espaço de densidade de relações, que não são arbitrárias, é o primeiro elemento, quer dizer, são relações estruturais, estruturalizadas, as relações estruturalizadas, elas transformam-se num corpo social. Então você penetrar nesse corpo social, você tem que primeiro o quê? - concebê-lo. É o problema do conceito. Antropologia empírica, empiricista, ela está divorciada do conceito. E toda a crítica do grupo de Frankfurt está aí. Quer dizer, o conceito básico da sociologia é o conceito de sociedade. Se você perde a densidade desse conceito, você não faz pesquisa nenhuma. Então eu... E é uma crítica dialética, que a gente tem que incorporar.

[Interrupção da gravação]

R.C.O. – (.....) Eu sei que algumas universidades, com a UNAM, que era a grande universidade, a antropologia estava muito ideologicizada. Na Escuela de Antropología, que era ligada ao Museu de Antropologia, que tinha o mestrado também, essa, os alunos que criaram os seus próprios programas; e aí, quais as disciplinas que eles escolheram? Era *desarrollo uno, desarrollo dos, marxismo uno, marxismo dos*, e de antropologia, eles não queriam, porque antropologia para o aluno mexicano exprimia o colonialismo. E com certa razão, porque a antropologia americana que sempre existiu para o México era uma relação colonial. Fez do México um quintal. Isso é muito interessante, esse negócio. Inclusive agora, em 77, na reunião de Houston, que eu estive, em Houston, pela primeira vez, foi se discutir a relação entre os americanos e mexicanos em termos de antropologia. E os mexicanos criaram uma associação, que, mais ou menos, uma das funções é defesa da antropologia e das pesquisas antropológicas no México. Então, eles estavam discutindo, que me convidaram para participar, eu não quis, porque achei que era uma coisa mexicano-americano, mas me convidaram, e me contaram, depois, o desenvolvimento da coisa, que eles estavam querendo assim um meio de fazer com que os americanos que fossem pesquisar lá deixassem alguma coisa e eles, mexicanos, tivessem algum controle. Eu me lembro que eu sugeri, apenas, que eles não usassem o Estado mexicano, que fizessem uma coisa ao nível da American Anthropological Association, de nível assim, não estatal. Porque senão você acaba usando, amanhã, autoritarismo e tudo isso. Foi a única opinião que eu dei. Mas para você ver como há hoje uma consciência. Por que é que há? Porque também... quer dizer, graças à ação de alguns antropólogos da nova geração, entre eles, sobretudo, o Bonfil Batalla. Guillermo Bonfil está renovando a antropologia mexicana. O Guillermo Bonfil quando assumiu a direção do Instituto Nacional de Antropologia e História, do México, ele criou o CISINAH, que é o Centro de Investigações Superiores do Instituto Nacional de Antropologia e História. Isso deve ter sido em 75, mais ou menos, 74. É, 74. Não. Que 74. Foi em 71, mais ou menos, 71, 72. Porque eu, 73, eu já estive ligado a eles. Desde lá, eu tenho... eu faço parte do corpo docente do CISINAH. E tenho orientado teses, recebido alunos aqui e tudo isso. Mas você sabe disso. Então... Mas foi a ação de um cara que tem uma boa visão do que seja antropologia ou o que deva ser para o México, e muito organizado. Então... O que faltava à antropologia mexicana é uma organização nacional e *full time*. Então, o CISINAH criou o *full time*, através de projetos, linhas de projetos, contratando gente de fora, estrangeiros, e alguns nacionais; e botando como

fundamental fazer o doutorado. Até o Guillermo, havia, parece, quatro doutores formados na UNA. Três doutores. O Bonfil foi o quarto. Que só fez o doutorado na UNA porque eu exigi. Interessante. Foi uma coincidência dessa. Porque ele queria vir trabalhar no Brasil. Foi contratado pelo Museu Nacional. Nós contratamos. Eu disse: “Guillermo, você não vem sem o doutoramento”. E ele estava com o doutorado dele lá, que ele não dava muita bola; então ele fez, e acabou o doutorado e veio. É muito interessante como havia falta, mostra isso, apenas, que havia falta de demanda para doutores, porque o cara termina lá a licenciatura, *pasante*, o sujeito passa o negócio, e já está no mercado, está trabalhando e com emprego. Porque o antropólogo lá é requisitado, trabalha em milhões de coisas. O mercado é um mercado riquíssimo para antropólogo. E como o mercado muito rico, você não precisa fazer pós-graduação. Com a graduação, ele já se emprega. Antropologia aplicada, quase tudo, antropologia aplicada. Então a parte acadêmica foi muito relegada. As pesquisas, com temáticas teóricas e tudo isso, os americanos faziam, e eles trabalhando num praticismo danado. Então o Guillermo é, talvez, o primeiro doutor da nova geração, apesar dele ter a minha idade quase, mas, a assumir esse problema, criar uma instituição. O Rodolfo Stavenhagen, que foi aluno do Balandier e fez um doutorado quase (), nunca se identificou muito com os antropólogos, sempre foi o sociólogo lá da... Então a antropologia, o Guillermo que reorganizou agora. E deu um outro sentido, ofereceu uma instituição. E essa instituição eu acho que está reproduzindo. E tem muito dinheiro. Então é um fenômeno muito curioso. E como o CISINAH não tem graduação, não tem os problemas políticos com estudantes. A mesma, aí, experiência que o Museu Nacional. Muito interessante. Então ele pega o aluno que quer antropologia mesmo. Então, ele vai lá e fica agregado a um dos projetos. Então eu acho que... Bom. No fundo, o que nós temos? Então nós temos, no México, uma potencialidade enorme para a antropologia, que pode ser o maior, o melhor centro latino-americano de antropologia, se essas potencialidades forem desenvolvidas. Porque eles têm mais condições, têm mais recursos e têm mais... o antropólogo tem um status muito alto, então eles têm todos os caminhos abertos para realizar uma antropologia e ser o grande centro de antropologia na América, eu acho. Por enquanto, eu acho que nós estamos mais desenvolvidos. Nós temos muito mais coisa a dar. Porque nós aqui, com todas nossas dificuldades, nós conseguimos, graças à imaginação, fazer uma antropologia que... que difere um pouco do que se faz lá no exterior e que tem uma certa aceitação lá dentro. Bom. No meu caso específico, qual o interesse que eles têm em mim? Sobre estudos em etnicidade. Porque eles estavam...até hoje, eles falam em termos de aculturação. Incrível. Eu é que tenho lá batalhado com essas coisas. Agora, está

mudando um pouco. Então, eu trabalho com um problema que para eles é importante, mas que, até hoje, eles resolviam da seguinte maneira: aculturação de um lado, usando a teoria da aculturação, e do outro lado, vendo que a teoria da aculturação –, porque ela não explica muita coisa, então, caía no quê? – numa visão marxista quadrada; é reduzir o problema étnico ao problema de classe. Então aplicar todo aquele negócio de classe... Todo aluno que começa a fazer uma exposição inicia assim: “*yo elaboré mi trabajo bajo el marco del materialismo histórico*”. E faz um trabalho quadradíssimo. Isso é que a gente está mudando. E a razão da minha ida é para trabalhar, tentar dar uma contribuição nessa área; tentar mostrar que o sujeito pode fazer uma antropologia moderna sem cair no quadradismo da antropologia americana dos anos 40, que os americanos não fazem mais isso, também tem isso -, mas esse tipo de antropologia que eles têm uma experiência -, e, ao mesmo tempo, sem cair no outro quadradismo que é no marxismo vulgar, que eles fazem. São marxistas vulgares, de modo geral, e culturalista igualmente vulgares. Então eles não... Então a gente tem que mostrar que nenhum de nós tem a verdade, mas que tem que pegar essas tradições todas, dentro de uma crítica, e ver o que é que os antropólogos estão fazendo hoje, de diferentes procedências, porque também eu não... nenhum de nós pode ter (posição) dogmática, evidentemente. Então eles têm que ler, e ler inglês, que eles são resistentes, tem que ler português, também tem que ler, como nós os franceses, e fazer o que nós fazemos, quer dizer, abrir o leque. E vão ver o que dá. Inclusive os Estados Unidos, que também se fecha, também. Começa a ler francês. Mas de um modo geral, no livro dos alunos, o pessoal é muito quadrado. Para começar, ensinam muito antropologia, ainda, em manuais. É. Harvard é diferente um pouco, por várias maneiras. Inclusive, a meu ver, pelos alunos. Porque, geralmente, os melhores alunos americanos estão em Harvard. Como, em parte, São Paulo não morreu, por causa dos alunos. Os alunos excelentes. Apesar dos professores não serem muito bons. Claro que em Harvard tem bons professores. Não é demérito o professor. Mas quando eu estive lá em 71, pelo menos para mim, ficou muito claro que os alunos eram melhores que os professores. Longe. Naquela época, tirante o David, os outros professores do Departamento eu achava fraquíssimos. Os alunos, muito melhores. E alguns alunos excelentes, que eu conheci. Dava gosto você conversar com eles. É isso. Talvez, só para sua, digamos, informação, já terminando a coisa, só dizer a você que eu fiquei de dizer o que é que eu estava fazendo agora, pelo menos ali, o que eu estou mais mexendo. Quer dizer, eu estou dando um curso, já há dois anos, dois anos e pouco, sobre a construção do objeto na antropologia. Então eu estou trabalhando muito nisso, ao lado de, de vez em quando, mexer um pouco identidade,

etnicidade, tudo isso. Mas essa problemática da identidade, da etnicidade é uma problemática que me liga à antropologia, quer dizer, o *métier* do antropólogo. E depois porque há uma demanda. Tem, toda hora, gente me pedindo coisa, então é difícil eu sair desse... Mas o que eu estou realmente interessado, motivado, escrevendo e tudo isso é sobre teoria antropológica, quer dizer, mais vindo do ponto de vista histórico. Então, eu estou trabalhando agora um... muito, e estou dando... acabei de dar um outro curso, que se chama História 2, sobre o pensamento francês na época da École Française de Sociologie. Então trabalhando com Durkheim, Marcel Mauss, () e descobrindo coisas interessantíssimas, coisas muito boas. Eu vou começar a mexer agora com Rousseau, pegar o Iluminismo. Então, o que eu quero aí é fazer o que se chama uma epistemologia moderna da antropologia, quer dizer, partindo da própria história da disciplina. Quer dizer, de como que o homem se constitui objeto de investigação e por meios que não sejam através da introspecção filosófica. A sociologia nasce, inclusive, numa crítica ao método introspectivo, que era o método básico da psicologia e da filosofia tradicional. Então, quando você tem que criar condições mínimas de observação do outro. Acontece que essa observação do outro, durante toda a história da antropologia, ela foi reificada numa separação entre nós, entre eu e o outro. E hoje nós podemos tentar articular a relação íntima entre sujeito e objeto. Mas, enfim, a leitura desses clássicos, sobretudo o pensamento francês, não é porque eu goste de ler francês, mesmo pela minha origem, mas é porque eu acho que a antropologia moderna, hoje, nasceu na França, sobretudo com Marcel Mauss, e que o grupo, que depois ficou conhecido como (mundo do *L'Année Sociologique*), deu, realmente, quer dizer, que deu as bases para o desenvolvimento disso que nós chamamos hoje antropologia social. Então, eu estou fazendo uma incursão na história, mas vendo essa história do ponto de vista de alguém dos anos 70, com toda a experiência que a antropologia obteve no seu percurso, erros e acertos, então tentando encontrar nesses clássicos um impulso para a modernização, mais ainda, da própria antropologia. Então você veja que aí, a separação entre antropologia e sociologia é extremamente acadêmica; mas se eu comparo o *métier* do sociólogo hoje, do sociólogo de hoje, dos anos 70, e o *métier* do sociólogo do *L'Année Sociologique*, eu vejo que aquele *métier* está muito mais próximo do que é a antropologia hoje. E o *métier* do sociólogo, hoje, está extremamente distante. Então eu acho que o espaço da antropologia persiste como sendo legítimo de se manter e desejável de se resguardar, exatamente porque a sociologia moderna tem muito pouco a oferecer. Mais numa acepção antropológica. E um moderno que sempre foi clássico. Eu acho que esse é o exercício, eu tomo isso como

exercício, que nós podemos fazer, e que devemos fazer mais, aqui no Brasil. Que eu espero que tenha pessoas que queiram fazer comigo isso. Porque no momento, eu faço, praticamente, só. Muita gente está me gozando. Eu acho que seria muito interessante, no futuro, a gente poder, mas fazer isso em grupo. Por enquanto, quem é realmente, com quem eu transo, é com alunos. Os alunos sim, eles têm interesse. Estava agora dando um curso, esse curso sobre o (*Année*), tinha três alunos. Um teve que sair, por motivos pessoais. Mas eram quatro. Mas então, um grupo pequeno. Então a gente está trabalhando, sobre a função do objeto... Bom, esse é um curso que depois eu falo. Esse é muito mais complicado. É o estudo da tensão entre analítica e dialética. E como essa tensão analítica e dialética aparece em certas linhas do pensamento filosófico e antropológico, na área da fenomenologia, do estruturalismo, da dialética propriamente dita, do positivismo e os vários tipos de positivismo, desde os positivistas do grupo de Viena, na área da antropologia, um sujeito como Neurath, por exemplo, até pessoas como... como (*Peter Garstein*), que não é um positivista típico mas no fundo foi apropriado pelo grupo de positivistas, e até um sujeito como o... o Popper, o Karl Popper, popperiana, essa coisa. Mas que você mostra que mesmo na área chamada... *soi-disant* positivista, você encontra atritos, você encontra contradições, você encontra posições variadas. Na área da dialética, você encontra, desde Marx, você encontra o grupo de... o grupo como Adorno, Benjamin, o grupo de Frankfurt, Habermas. Vários, já saiu um pouco do grupo de Frankfurt, mas que você trabalha também com eles. Jean-Paul Sartre. Nós damos nesse curso a *Critique de la raison dialectique*. Em que você vê também posições extremamente diferentes. Mas dentro disso. E na fenomenologia, com Merleau-Ponty, (uma série), *rigueur*. Então você vê, eu só estou dando um exemplo, você vê três áreas do conhecimento que você encontra, no interior de cada área, o quê? Você encontra o debate. Então, esse curso, para mim, é uma forma de mostrar ao alunos que a única posição inaceitável é a dogmática. E sempre, então, quando o aluno fala *não, eu sou isso, eu sou marxista*, eu pergunto: o que é que é isso? Isso não é *nada*. Então é um curso que visa liquidar as etiquetas e dar ao aluno que faz antropologia uma visão da filosofia, que eles não tem, que eu acho que pode ser importante. E que isso, eu dei esse curso porque me pediram também. Porque eu, fora de curso, sempre sabem o que eu penso, e eu sempre conversei com aluno, aquela coisa toda, então, um dia, um grupo de alunos me pediu para dar um curso de filosofia. Falei: Bom. Eu não posso dar curso de filosofia porque não sou filósofo. – É. Mas dá o curso sobre essas coisas que você está pensando, que você coisa... Falei: Está bom. Então vou... Estou dando um curso numa disciplina chamada *problemas especiais em teorias*... Não. Tópicos em

teoria geral. Então nesse curso *tópicos em teoria geral*, eu dou isso chamado a construção do objeto (na antropologia). Então foi bom. Eu já dei três vezes o curso, vou já dar o quarto. Quer dizer, quase todo semestre, tem aluno que quer. E está sendo interessante. Mesmo porque para mim, eu vou sempre mexendo nessas coisas, vou mudando o curso, vou melhorando o curso, essa coisa toda, e vejo e crio (isso é que é importante para mim o curso) um espaço de diálogo sobre esses assuntos que eu sempre pensei em monólogo. Então, pela primeira vez nesses últimos dois anos, eu estou podendo discutir essas coisas com gente que está interessada. Porque os meus colegas não têm nenhum interesse, eu acho. Depois, vou não vai chegar para um colega e vender um peixe que... Realmente, a boa... o bom público é o aluno, porque o aluno, a atitude que ele já chega com você é que ele quer aprender. Porque o pessoal aqui todo já tem uma formação constituída, quer dizer... ou já está trabalhando em certas coisas. Ótimo. Fica. Você está entendendo? É muita gente. Então, não há, nem aqui nem no Museu, porque também, no Museu, não tem ninguém interessado nessas coisas, que eu saiba.... *(interrupção da gravação, sem continuação)*

[FINAL DO DEPOIMENTO]