

A PESQUISA ANTROPOLÓGICA PELOS CAMINHOS QUE SE BIFURCAM

ENTREVISTA COM ALCIDA RITA RAMOS

LUIS CAYÓN¹ E JOSÉ ARENAS²

Esta entrevista foi realizada em agosto de 2013 no estúdio de Alcida Rita Ramos, em Brasília. Ela é Professora Titular Emérita da Universidade de Brasília e Pesquisadora Sênior (nível 1A) do CNPq. Fez pesquisa de campo com os Sanumá, subgrupo setentrional dos Yanomami, durante um período que se estendeu de 1968 a 2005. Atualmente desenvolve o projeto Indigenismo Comparado, focalizando além do Brasil, a Argentina e a Colômbia. Publicou vários livros, dentre os quais, *Memórias Sanumá: Tempo e Espaço em uma Sociedade Yanomami* (1990), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998), organizou a coletânea *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (2012) e é autora de uma centena de artigos sobre etnologia indígena e indigenismo.

LC:

Alcida, há uns 45 anos chegaram na sua vida os Yanomami. Esta é então uma conexão muito longa que tem passado por várias fases diferentes: a época em que você fez o seu primeiro campo; depois, quando você voltou e eles estavam passando por condições terríveis; e mais recentemente, outro contexto, em que você encontrou os netos daquelas pessoas com quem se relacionou. Então, gostaríamos que você

¹ Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. E-mail: luiscayon@hotmail.com

² Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. E-mail: josearenas2@gmail.com

fizesse uma retrospectiva desses 45 anos de relacionamento com os Yanomami.

ARR:

Bom, a minha escolha de campo, de local de campo, com os Yanomami não foi uma escolha isolada, uma escolha individual, foi uma escolha a dois porque eu estava com Ken Taylor, meu marido na época, e era preciso fazer uma pesquisa de campo prolongada para o nosso doutorado. A primeira possibilidade era ir para o Ártico, na Groelândia, mas por razões de várias ordens esse plano não deu certo e o plano B, o plano contingente, foi ir para a Amazônia, o que me deixou muito satisfeita porque eu não sei como passaria o inverno na Groelândia, numa época em que não havia tanto aquecimento global. Chegando a essa conclusão, procuramos um subgrupo yanomami que ainda não tivesse sido exposto a antropólogos. Então, acabamos escolhendo o subgrupo Sanumá. Naquela época, ninguém tinha uma ideia realista do que era o universo yanomami e nós, pesquisadores, só sabíamos de pedacinhos, como naquela história dos cegos e do elefante em que cada um acha que o elefante é diferente do que acham os outros, porque se aproximam de partes diferentes do corpo do elefante. Éramos um pouco assim, pois não tínhamos ideia do tamanho da área, da quantidade de yanomami e das divisões e diferenças internas. Conhecíamos alguns trabalhos de alguns pesquisadores alemães que tinham deixado artigos, livros etc. Napoleon Chagnon tinha acabado de publicar seu livro *The Fierce People* e, assim, foram se criando os vários pedaços do quebra-cabeças yanomami. Então, nós fomos uma peça desse quebra-cabeças, sem conhecer o todo. Fomos para uma aldeia onde havia uma pista de pouso de 300m e uma Missão da MEVA, missionários evangélicos, mas quando chegamos, os missionários estavam todos de férias fora da área. Nós chegamos com a cara e a coragem, de mala e cuia, descemos lá na pista e nos entregamos aos Sanumá. E foi uma entrega mesmo, não é retórica não; nós ficamos à mercê deles.

Primeiro foi a língua. Eu tinha estudando linguística em Wisconsin durante a pós-graduação, então eu já tinha uma boa ideia de como trabalhar com uma língua desconhecida sem escrita e começar a fazer sentido dela. Além disso, tinha encontrado em Boa Vista, capital de Roraima, um missionário residente naquela aldeia, chamada Auaris, e ele já tinha uma ideia da estrutura do verbo, o que é fundamental, o coração da língua. E assim eu comecei o aprendizado da língua. Fiquei uns cinco meses só por conta disso, sem fazer muitas perguntas de cunho etnográfico. As perguntas eram basicamente relacionadas à sobrevivência e não à pesquisa propriamente dita. Depois desse tempo comecei a testar os meus conhecimentos e a possibilidade de ser entendida e de entender. No fim dessa primeira fase, de março de 1968 e setembro de 1970, conversando com uma mulher — trabalhei muito mais com mulheres porque era mais confortável para todos — fiz uma pergunta etnográfica e ela me deu uma longa resposta. Eu disse: “Espera lá, mas há algum tempo atrás eu fiz a mesma pergunta e você disse pá, só isso”. Ela me respondeu: “Se eu dissesse mais você não ia entender”. Essa sabedoria é um dos meus exemplos de aprendizado com os Sanumá, essa capacidade de ler o outro e se ajustar ao outro.

LC:

Nos primeiros momentos, você sentia algum fascínio deslumbrante por eles ou com o que você estava percebendo?

ARR:

Fascínio deslumbrante? Mais ou menos. Eu estava primeiro com choque cultural e, segundo, com fome. Enfim, as coisas básicas da sobrevivência estavam acima do fascínio, do imaginário etc. O fascínio foi chegando aos poucos, conforme eu os ia conhecendo melhor. Naqueles primeiros tempos, era uma questão de aprender a andar por lá, me movimentar num meio absolutamente estranho. E eles sempre com aqueles sorrisões enormes e sempre me apalpando a ver se eu era realmente humana. Tive uma amostra da experiência que Eduardo Viveiros de Castro

vive repetindo sobre os primeiros contatos dos índios com os brancos: “Eles são humanos ou não são humanos?”. Eu vivi isso, ao vivo e a cores, não chegaram a me beliscar, mas quase, para ver se doía, nem me matar para ver se meu corpo apodrecia. Enfim, a abertura para o outro não é invenção do Lévi-Strauss, não, ela realmente existe. Senti que eles não tinham porque esconder nada de mim. O contato que tinham naquele momento era com gente que os respeitava, porque os missionários, pelo menos aqueles que eu conheci, tratavam o aprendizado da língua com uma delicadeza e um respeito enormes. Apesar de darem alguns sinais, como outros missionários que apareciam por lá, de que queriam transformá-los, à primeira vista, o que aparecia era a vontade de aprender a língua. Naquele momento, os Sanumá não tinham razão nenhuma para suspeitar de que nós éramos demônios e por isso a recepção foi tão boa. Eu me lembro que nos primeiros dias e semanas, um grupo de homens estava caçando e voltou à aldeia; um homem que, especificamente, era muito sociável, pegou o fígado da anta que eles tinham matado, preparou, enrolou em folhas, pôs nas cinzas da fogueira e nos deu. Aquilo foi o maior manjar que eu comi na vida! É excelente, muito gostoso, e a delicadeza do homem em preparar aquela comida para nós, esperando reciprocidade... mas quem é que não espera sempre reciprocidade? Enfim, eu tenho lembranças, assim, difusas, muito gerais, mas também lembro de coisas muito pontuais, muito específicas, que tiveram bastante impacto. Outro aspecto que também me surpreendeu e me deu muita satisfação constatá-lo, é o tratamento que eles dão às crianças: ninguém ousa bater em criança, e as crianças são, realmente, uns demoniozinhos. Elas podem abusar e cair no que em inglês se chama tantrum, dar chilique, berrar... Eu me lembro do caso de um menino tão enfurecido com a mãe que pegou um tição da fogueira e jogou na rede dela, que chamoscou, e a mãe calmamente limitou-se a proferir o óbvio sem castigo nenhum: “Não faz isso”. Essa seria uma lição fantástica para a pedagogia ocidental, como tratar as crianças mesmo em seus piores momentos. Também observei uma vez uma mulher com quem eu conversava e, ao lado, seu filho pequeno. Estávamos num momento de silêncio, e eu ouvi

a mãe dizer baixinho algo que eu não sei o que foi, não ouvi, não entendi, e a criança desatou num choro louco, só com algumas palavras murmuradas da mãe. O efeito das palavras pode ser muito mais forte do que a pancada física. Enfim, são coisas assim que eu aprendi e que são muito caras à minha memória, às memórias Sanumá, que são minhas também.

JA:

Conforme as suas idas e vindas ao campo, essa primeira experiência foi modificada pelo acréscimo de outras experiências? E também, qual a sua postura frente às novas coisas que você foi descobrindo e o seu engajamento específico em cada momento? Como você poderia denominar, descrever as diferentes experiências a cada vez que voltou ao campo?

ARR:

São vários tipos de experiências e uma delas, que foi muito gratificante para mim, é quando eu voltei ao campo, não lembro se foi em 1973 ou 1974, e aí eu já estava aqui na Universidade de Brasília e não tinha o ano inteiro para ficar no campo, era só nas férias. Numa dessas viagens curtas ao campo, eu estava conversando com uma família e uma mulher jovem com o filho de uns cinco anos me disse: “Xida (meu nome lá é Xida por uma razão de *morfofonêmica*: o ‘ci’ se transforma em ‘xi’), você está falando tão bem, está falando igual ao meu filho aqui”. Fiquei muito feliz, porque uma criança de cinco anos já sabe a estrutura da língua, embora não domine bem o vocabulário ou fonologia, mas é lá que está a base da língua. Agradei, mas não acreditei muito.

Em termos de transformações, no fim de 1990, quando já tinha havido a grande invasão de garimpeiros na área Yanomami, que começou em 1987, eu não tinha autorização da Funai para entrar na área, fui à revelia, escondida da Funai, a uma aldeia onde tinha havido um tiroteio entre garimpeiros e indígenas. Eu estava estudando aquele caso e lamentei imensamente a morte de algumas pessoas de quem eu gostava muito e... bom, tive que

sair às pressas, porque um delegado lá da Funai de Boa Vista descobriu que eu estava na área e me mandou embora, mas eu fiz o meu dever de casa. Naquele momento, cheguei a Auaris, era o mês de dezembro, depois de 17 anos de ausência e via os filhos das crianças que eu conhecera na primeira fase da pesquisa, que me tratavam como se já me conhecessem há muito tempo. Comecei a ter uma reação psicológica tão desconcertante... era o meu choque espaço-temporal: "Onde eu estava? O que eu fiz que não vi essas crianças nascerem? O que eu fiz que não vi essas crianças crescerem?" Tive que sair, fui a Boa Vista para pôr a cabeça no lugar, porque não conseguia dar conta daquilo. "O menino que eu fotografei (tenho até um pôster dele) agora é o pai desta criança que está aqui junto comigo assando o meu milho na fogueira. O que aconteceu? O que eu fiz durante esse tempo?" Nunca mais tive essa sensação, mas foi tão forte que tinha medo de pirar. Então saí. Fiquei uns dias em Boa Vista, tive que esperar uma carona de avião, de teco-teco, que é o modo mais sensato de chegar lá. Aí sim, voltei e me acomodei no novo tempo. Foi a primeira vez que estive no campo sozinha, porque antes fui com marido e depois com Ana Gita de Oliveira, que era nossa aluna de graduação, mas naquele momento eu fui sozinha e foi a melhor experiência que tive; depois de resolver o meu problema temporal, foi muito, muito, agradável.

LC:

Isso foi antes ou depois daquele momento que me marcou muito, sempre que você conta, parafraseando o Joseph Conrad, que viu o horror...

ARR:

Foi um pouquinho antes daquilo que Conrad tinha chamado de coração das trevas, no caso yanomami, coração das trevas garimpeiras. Foi talvez uns três ou quatro meses antes. O que aconteceu? No Natal de 1990, como eu já disse, tive que sair da área, porque um chefe lá da Funai, que era um verdadeiro bandido, me mandou sair. Nesse meio tempo, entre fim 1990 e início

de 1991, estourou o escândalo internacional sobre as mortes yanomami por causa da invasão garimpeira. Morriam muitos yanomami, nós, antropólogos, profissionais de saúde e missionários católicos estávamos proibidos de entrar na área por “autoridades”, como o então presidente da Funai, Romero Jucá, que acabou ganhando a recompensa de ser líder do governo no Congresso Nacional. Era tudo muito militarizado, apesar de já ser a fase pós-ditadura. Então, o que houve? Quem era o presidente do Brasil na época? Era o Sarney. A imprensa internacional atacou o Brasil com toda força, começou a pressionar e os jornalistas estrangeiros eram os que tinham a possibilidade de entrar na área, alugavam aviões dos garimpeiros e entravam! E viram horrores! Eu me lembro de algumas fotos: cadáveres de yanomami caídos pelos caminhos, coisas realmente no estilo de coração das trevas. Então, o governo brasileiro começou a se mexer e nessa época, início de 1991, foi criada a Fundação Nacional de Saúde, conhecida como FNS, e com ela veio todo um projeto de trabalhar a saúde indígena a partir de distritos sanitários. Eu fiz parte dessa primeira rodada de negociações e de brainstorming: de como deveria ser esse projeto, se fixo ou móvel circulando pela mata etc. Aí se criaram equipes de emergência e eu participei de uma delas como intérprete. Na minha equipe, havia uma médica, um laboratorista de leitura de lâminas de malária, porque era o que estava matando mais, uma enfermeira e um rapaz que coletava os “alados”, como chamavam os mosquitos; era um grupo de umas três ou quatro pessoas e eu. Estávamos em Auaris, porque eu ainda tinha uma casa lá, fazendo os primeiros levantamentos quando um dia aparece, pelo caminho que leva da pista de pouso à aldeia, uma fila indiana de defuntos vivos, eram mortos-vivos chegando como fantasmas, gente com malária falciparum de três cruzeiros, quatro cruzeiros, sei lá quantas, uns carregando outros nas costas... uma cena como você vê em O Coração das Trevas. E aí começou a maratona para estancar a epidemia. Distribuímos as pessoas pelas casas, ficaram alguns na minha, outros em outros lugares, até num galpão usado pelos missionários que, aliás, estavam ausentes de novo, e começou a batalha de coletar lâmina/tratamento; lâmina/tratamento,

lâmina/tratamento. Era a aldeia de Katimani inteira, onde eu tinha feito metade da minha pesquisa de campo na primeira fase; essa aldeia quase desapareceu por causa da malária. Foi em 1991 e 1992 que eu passei por esse horror que me marcou muitíssimo. E marcou Bruce Albert também, porque ele começou a fazer esse trabalho de intérprete antes de mim, porque em Auaris, o efeito deletério do garimpo foi um pouco tardio; lá mesmo não havia garimpo, era apenas um corredor de passagem. Era o caminho dos garimpeiros para a Venezuela, enquanto em outras áreas, como Surucuru e Paapiú, habitadas por outros subgrupos linguísticos yanomami, o impacto foi mais pesado porque os garimpeiros estavam ali, em cima dos indígenas, destruindo suas roças e bases de subsistência. Eu trabalhei com a mesma médica, Dra. Ivone Menegola, que trabalhara com Bruce e que, aliás, é uma heroína. Ele me contou pessoalmente de uma vez o seguinte. Sabe, quando a malária falciparum está muito avançada, ela provoca uma anemia profunda e o sangue chega a ficar cor-de-rosa. Então, em desespero de causa, a Dra. Menegola fez uma transfusão do próprio sangue para essa pessoa, ali no meio do mato, e a salvou. O caso da invasão garimpeira foi muito, muito, muito, sério. Em Auaris também, inesperadamente, porque não se esperava que lá tivesse esse impacto, mas basta haver uma “mosquita” anofelina contaminada com o protozoário *Plasmodium* causador da malária, e não precisa ter nenhum garimpeiro por perto, isso já faz o estrago todo.

LC:

E vocês criaram a CCPY nessa época?

ARR:

A CCPY (como ficou conhecida a Comissão Pró-Yanomami), foi criada bem antes, em 1979, já com a ideia de proteger os Yanomami dessas coisas que ainda estavam por acontecer. Quando os garimpeiros invadiram a área Yanomami e as epidemias começaram, a CCPY já estava lá para atuar em todas as frentes possíveis. O Estado brasileiro se comprometeu com o problema da malária

porque era de dimensões catastróficas e estava, digamos, tirando pontos da carteira do Brasil, a imagem do país estava muito mal no exterior. Foi então que houve a grande virada. Mas, como eu tenho dito, algumas experiências são muito traumáticas, mas não deixam rastros daquilo que os Comaroffs chamam de “colonização da consciência”. Os Yanomami sofreram esse impacto todo, mas não foi uma lição sobre os efeitos permanentes de um contato mal feito. O que aconteceu então? A Polícia Federal começou a retirar os garimpeiros; veio o Fernando Collor ao poder e explodiu aquelas pistas. Foi ele que, vamos dizer, com o estímulo do Banco Mundial e companhia, tomou a iniciativa de demarcar a área. Então os garimpeiros saíram, não todos, até hoje tem, mas aquele grosso, aquela coisa muito pesada, porque havia cinco vezes mais garimpeiros do que índios naquela região, saíram e não ficou marca permanente da colonização (a rigor não houve colonização), ela se limitou a um problema físico de sobrevivência, de doença e de morte. Quando comecei a estudar o léxico dos Sanumá, e Yanomami em geral, a palavra “índio” não existia, ela apareceu mais tarde, duas décadas depois, e só nas bordas da área Yanomami, com o avanço de fazendas e a permanência de gente de fora é que começou essa coisa da submissão, desse processo da colonização da consciência dos índios. E, como dizem os Comaroffs, para se ter consciência da colonização é preciso primeiro ter a consciência colonizada, ouvir constantemente o refrão “Você é índio, você é inferior”. Eu não vi isso naqueles momentos posteriores ao garimpo, mas já começou, e agora, obviamente, é outra coisa. Agora há, por exemplo, escola; os Sanumá têm acesso ao sistema de saúde tanto na aldeia como em Boa Vista. Essas influências da sociedade dominante, enquanto dominante, estão lá, sim. Neste momento eu não sei, a última vez que fui a campo foi em 2005, rapidamente, não sei até onde está indo essa colonização da consciência dos Sanumá; mas não é mais como era nos tempos inocentes da minha iniciação antropológica com povos indígenas. Quando fui a primeira vez à segunda aldeia, Katimani, eu era a primeira mulher branca que eles viam e me senti como se estivesse lá nos primórdios dos contatos interétnicos. Enfim, aquela era da inocência já acabou

para mim e para eles. E a partir de certo momento, em 2005, decidi que não queria mais voltar, porque havia outras pessoas mais jovens, outra geração de antropólogos, que podem muito bem continuar o trabalho e agora em outras condições, conjunturas, das quais não preciso participar.

LC:

Então, você fechou seu ciclo... Um ciclo complexo que envolve emoções profundas de diferentes ordens porque, quando começa, um trabalho de campo pode virar algo que vai marcar a trajetória das nossas vidas e depois não dá mais para separar...

ARR:

Pois é, mas esse percurso é um percurso muito longo e eu não vejo as novas gerações terem a paciência de ficar tanto tempo no campo, de aprender a língua local no seu local; e como hoje muitos, muitos, indígenas sabem falar português, há sempre essa tendência a seguir a linha do menor esforço: "Ah, então vou falar português porque eles sabem". Mas não é assim, há certas dimensões da etnicidade, de ser indígena, que não passam para o português. Perde-se muito não entrando nesse universo, e não aprender a língua é não entrar nesse universo. É uma ilusão achar que, porque falam português, eles são transparentes, de jeito nenhum, de jeito nenhum.

LC:

E também tem essa outra dimensão, a de que toda a experiência pessoal influenciou a sua trajetória acadêmica, o seu interesse acadêmico, e sobre o que você escreveu ao longo desses 45 anos.

ARR:

Pois é, porque nem tudo são flores, obviamente. Em alguns momentos, eu me irritei muito com os Sanumá. Em 2005, foi a gota

d'água e eu, realmente, fiquei impactada com o desencontro que eu tive com eles; voltei para casa e fiquei, sei lá, meses sem escrever nada, porque esse misunderstanding, ou essa méconnaissance, melhor dizendo, essa falta de compreensão entre nós, me paralisou e eu tive que deixar meu cérebro em paz para fazer o processamento dessa reação, porque era uma reação emocional, e o que eu tinha que fazer era dar tempo ao meu cérebro para transformar o emocional em intelectual, porque isso é possível, e embora você não apague o emocional, acaba adquirindo a capacidade de analisar o que aconteceu, não é? Enfim, é o que se tem chamado por aí de productive misunderstanding, mal entendido produtivo. E daí em diante eu comecei a ver as coisas de maneira muito mais clara e decidi que ia me dedicar a esse outro projeto que nasceu ao mesmo tempo que tudo isso, ainda com o meu envolvimento com os Yanomami e que agora se tornou prioridade. Não é mais a etnografia indígena, é essa outra coisa que é o indigenismo comparado. Aí, me dizem: "Bom, Alcida se você não tivesse feito a pesquisa etnográfica e tal, você não poderia levar muito adiante esse projeto de indigenismo comparado". Não sei. Para fazer esse exercício, eu teria que imitar Jorge Luís Borges em *Os Caminhos que se bifurcam*, ir lá atrás e refazer o caminho. Certamente me dá apoio, densidade, uma margem de experiências muito mais ampla; se essa margem de experiências me ajuda a entender a Argentina e a Colômbia, eu não sei, realmente não sei ainda, não tenho nenhuma posição definida sobre isso. Pessoalmente, sinto que sou mais espaçosa intelectualmente do que muita gente por ter essa experiência etnográfica tão particular. Geralmente as pessoas vão a campo quando os índios já passaram por esse horror todo. Eu os surpreendi no processo, no nascedouro, e isso é muito especial, uma experiência irreproduzível.

JA:

Sua formação prévia, primeiro no Museu Nacional e depois no doutorado em Wiscosin, preparou você para tudo isso?

ARR:

Não. Ninguém na Academia prepara a gente para uma coisa dessas. Não. Onde eu recebi realmente os alicerces da Antropologia? Foi no Museu Nacional, com Roberto Cardoso de Oliveira; aí é que estão as fundações, o resto é babado, o resto é decoração. Se você tem um prédio, como o meu que agora está em obras, sendo devorado pelas britadeiras, furadeiras etc., e está firme e forte, não há nenhum sinal de aquele prédio balançar, porque tem alicerces extremamente sólidos. Sinto que a minha Antropologia é assim, pela base que eu tive no Museu Nacional. Depois eu fui para Wiscosin e fiz o mestrado e o doutorado lá. Mas o que aprendi lá são como detalhes que vêm se juntar àqueles alicerces, são como janelas de vidro, são como portas, são como pintura, mas os alicerces mesmo, aquela fundação básica não foi moldada em Wiscosin, foi no Museu Nacional. Claro que os anos entre aquela formação no Museu Nacional e o doutorado foram muitos, mas não foram suficientes para se abarcar a Antropologia toda, obviamente. Aonde é que eu fui polir a minha Antropologia, acrescentar detalhes que são parte da estrutura, ampliar um arcabouço mais sofisticado? Nas aulas. Foi dando aula que eu aprendi o resto da Antropologia. O resto não, porque ainda tenho muito a fazer. Por exemplo, eu nunca tinha lido Morgan para valer antes de dar aula no curso de Clássicos. Foi uma descoberta para mim porque ele era muito mal falado, “um evolucionista vulgar”, não sei quê e tal... Aí fui ler Morgan e não é nada disso. Também As Formas Elementares da Vida Religiosa, eu nunca tinha lido e quando li foi uma descoberta. Quer dizer, dar aula, principalmente, de Clássicos no mestrado foi solidificar ainda mais aqueles alicerces iniciais. Em vez de um edifício, foi fazer uma praça inteira da Antropologia! Eu me lembro que um dos artigos que me fizeram, realmente, perceber como é importante a maneira como se ensina Antropologia, foi um artigo sobre Franz Boas, que está num dos livros do George Stocking, *Volksgeist*. O artigo foi escrito por Matti Bunzl, na época um doutorando, com todo o background sobre a formação de Boas na Alemanha. Fala sobre as vertentes intelectuais dos irmãos Humboldt e como isso fez Boas ser o Boas da Antropologia. Por

contingências históricas, ele foi parar nos Estados Unidos, e a Antropologia dos Estados Unidos é o que é por causa de Boas, em especial, pelo que ele trouxe da Alemanha com ele. Eu passei seis anos nos Estados Unidos fazendo cursos de Antropologia e ninguém, nenhum dos meus professores, fez isso que o candidato a doutor fez por mim! Porque, afinal, era o seu tema de pesquisa. Numa aula eu disse: “Tenho que confessar que só agora, lendo este artigo, é que a Antropologia americana faz sentido para mim”, porque é ali que você tem a origem de várias vertentes: Cultura e Personalidade de Margaret Mead, Hermenêutica de Clifford Geertz e até o Neo-evolucionismo de Julian Steward etc. Tudo isso era como assistir a um filme ao contrário, todas essas vertentes diversas da Antropologia americana e ao voltar atrás, no filme, levam ao início, a Boas. Ele foi um estopim para todas essas vertentes. E o artigo de Bunzl me abriu os olhos para isso e, realmente, naquele momento em que eu dava essa aula, senti: “Estou aprendendo muito dando esta aula neste curso”. É isso, uma boa formação e boas leituras até a morte, até o fim, porque a Antropologia nunca deixa de me surpreender. E agora, com essa coisa de os índios entrarem no circuito acadêmico, esse aprendizado não tem fim.

JA:

Como você vê hoje em dia a Antropologia brasileira?

ARR:

Eu vejo que está um pouco anêmica, e acho que essa anemia tem a ver com o descuido que essas novas gerações têm com relação à dedicação às pesquisas de campo, pois são muito raras hoje em dia. Eu sou parecerista do CNPq, da Fapesp, da Capes e vêm para mim muitos projetos que precisam autorização do CNPq para entrada em área indígena e não me impressionam muito. Eu vejo pessoas que querem fazer pesquisas com temas complicadíssimos em quatro meses e, obviamente, isso tem um preço, a anemia intelectual, anemia teórica, anemia metodológica, anemia empírica, o que é uma pena, porque a Antropologia brasileira

tem uma fama tremenda e eu gostaria que ela tivesse o proveito correspondente a essa fama. Não vejo muito isso. Infelizmente.

JA:

Estes projetos que você avalia sempre são de etnologia? Ou tem outros temas diferentes?

ARR:

Alguns são e, por incrível que pareça - não fiz estatística nenhuma -, me parece que os melhores são aqueles que não tentam fazer etnografia, por exemplo, alguns que trabalham com uma problemática histórica ou com a problemática das políticas públicas etc. O que mais me desgosta é ver projetos com problemáticas indígenas que precisam de pesquisa de campo aprofundada e se contentam com quatro, cinco, seis meses.

JA:

Até que ponto essas dificuldades que você está enxergando nas pesquisas etnográficas tem a ver, primeiro, com a falta de interesse das novas gerações com pesquisas de longa duração, e depois, com as complicações e implicações que as leis de fomento no Brasil colocam?

ARR:

A minha opinião é a seguinte: pressão por tempo sempre houve e, aliás, muito antigamente, antes dos cursos de pós-graduação, quem queria fazer pesquisa de campo com os povos indígenas tinha que aproveitar as férias porque não havia como obter grandes recursos. Eram pessoas com emprego e sem dinheiro. Com a instalação dos programas de pós-graduação, principalmente no mestrado, eu acho que nem se deveria ir a campo, porque é muito curto o prazo, não dá tempo para fazer pesquisa. Acho que esse tempo deveria ser usado na preparação para o doutorado, e para quem não quer seguir a carreira, não importa fazer ou não a pesquisa. Mas vamos falar do doutorado, que já é um compromisso com a profissão. O fato de você ter quatro

anos, dando uma esticadinha, quatro anos e meio, e poucas disciplinas para cursar num ano e meio. O resto é pesquisa e escrita. Há tempo, sim. Você pode dedicar um ano, um ciclo anual, a uma pesquisa de campo. Dinheiro... onde na América Latina, com todo respeito, você tem uma bolsa de doutorado que traz, agregada, uma taxa de bancada que você pode acumular a cada mês? No momento de fazer a pesquisa, você tem dinheiro, não precisa pedir mais, pois aquele acumulado bem gerenciado dá para fazer a pesquisa. E num programa como este nosso da UnB, que eu saiba, todos os alunos do PPGAS da UnB têm bolsa. Então, estão reclamando de quê? Eu vi na Argentina e na Colômbia a batalha que é para fazer pesquisa, e olha que os trabalhos argentinos e os trabalhos colombianos não ficam nada atrás dos brasileiros, nada! Chego a pensar que quanto mais o Estado dá, menos satisfaz. Viver a vida de estudante não é viver a vida de um profissional. Eu, quando era estudante, assumia que era estudante, tinha que viver com orçamento curto. A formação é assim, e também não é uma luta de classes, porque o estudante de hoje é o professor de amanhã. É uma questão de compromisso, pois falta dinheiro, falta tempo, falta tudo; se você tem compromisso, você se vira com o dinheiro e o tempo que tem, porque tempo dá, sim, é suficiente. Vejo um certo desleixo, institucional inclusive, e há uma pressão dos estudantes para que os departamentos afrouxem as regras e isso, cada vez mais, gera mais mediocridade, mais anemia. A Antropologia é uma coisa especial e muito pouca gente fica rica com isso. Mas dá dinheiro para se ter uma vida confortável, não é uma vida de nababo, mas de classe média alta. É suficiente. Para quem tem a vocação para a Antropologia, o objetivo é ter uma vida financeiramente estável, de modo a não precisar de vários outros empregos para sobreviver e, por enquanto, no Brasil, isso ainda não é necessário. Um emprego institucional (seja acadêmico ou não) é suficiente para se ter uma vida digna e se dedicar a produzir. Eu fico muito indignada com pessoas que têm uma bolsa de quatro ou cinco anos - uma bolsa que em outros países seria um privilégio, aqui é um falso direito - e no fim engavetam os trabalhos e não produzem tese, dissertação ou qualquer coisa. Eu acho que quem tem bolsa e

financiamento do Estado com dinheiro público que é pago por toda população brasileira, tem a obrigação de produzir, de trazer produtos ao público. E que produtos são esses? Artigos, livros, filmes, seja o que for, mas que diga, mostre, que não desperdiçou dinheiro público; isso é o mínimo que se espera de alguém que se beneficia de dinheiro público. Para além desse, vamos dizer, requisito ético, há a questão da necessidade de comunicar, não é? Se eu tenho um conjunto de dados; se eu tenho uma ideia do que esse conjunto de dados pode dizer sobre essas pessoas, esse povo, essa gente, esse segmento etc., eu ficaria muito frustrada se não desse a conhecer ao mundo esse produto.

Por exemplo, falando sobre etnografia indígena no Brasil e em outros países da América Latina. Sendo comunicável de maneira séria, competente, o trabalho sobre aquele povo estudado, objeto da nossa admiração deve transmitir essa fascinação e admiração ao público em geral, mas poucas vezes você vê isso acontecer. A mensagem fica atropelada pelo jargão antropológico que só os iniciados entendem, quando entendem. Um exemplo. Há umas semanas atrás, um radialista do interior de São Paulo me convidou para dar uma entrevista na rádio local, porque ele encontrou o livro *Pacificando o Branco*, que foi editado pela Unesp, e ficou encantado, acho com a capa, porque confessou na hora da entrevista: “Olha, eu ia te perguntar sobre *Pacificando o Branco*, mas na hora que eu comecei a ler confesso que não entendi. Então, vou te fazer perguntas em torno dessa problemática e não sobre o livro”. Não entendeu nada. Para quem a gente escreve? Na minha opinião, a Antropologia tem o dever de comunicar e não se contentar apenas em mostrar à banca examinadora e aos colegas que é erudito em teoria. A erudição em teoria ajuda a transformar um conhecimento complexo em conhecimento público, que se entenda lá fora pela gente comum.

JA:

Voltando à questão da Antropologia brasileira em relação às outras antropologias latino-americanas, você disse que as coisas estão caminhando meio parelhas...

ARR:

A Argentina tem etnografias fantásticas feitas por gente que tem problemas muito maiores de financiamento do que os brasileiros, muito maiores. Na Colômbia, como eu estou um pouco afastada da etnografia indígena, eu não arrisco tanto, porque agora ando mais ligada a temas como Estado, história do Estado. Mas você tem lá Langebaek que tem um trabalho fantástico, tem Cristóbal Gnecco também. Quer dizer, eles ultrapassam as fronteiras da Arqueologia e vão muito além do trabalho arqueológico.

LC:

Você estava dizendo que a Argentina tem uma produção etnográfica interessante e a Colômbia tem uma arqueologia também interessante, e o Brasil em comparação com eles?

ARR:

Bom, vamos começar pela escala, pela questão de proporção. Hoje deve haver uns 20 programas de pós-graduação no Brasil. Nem todos têm doutorado, mas uma boa parte tem. Imaginem todos os anos saindo essa fornada de doutores. Na Argentina, eu não tenho ideia de números, de estatística, mas é muito menor do que nós, muito menor. Em termos de proporção, os trabalhos escritos, os artigos e livros que são publicados lá são muito mais impactantes do que aqui. Nos Estados Unidos, por exemplo, sai muita coisa e dentre essa muita coisa um pouquinho é bom. Mantendo a proporção, o universo antropológico dos Estados Unidos é muitíssimo maior que o do Brasil, por isso eles têm a obrigação de ter, pelo menos, um pouco mais de coisa boa. Nós também temos essa obrigação. E quando eu vejo que a Argentina, onde a proporção é muito menor, a qualidade dos trabalhos de antropólogos como Gastón Gordillo, Claudia Briones, Diana Lengton, Axel Lazzari, Guillermo Wilde, entre outros, são sempre muito sérios. Essa gente sabe o que está fazendo. Eles são sérios naquilo que fazem e perseguem a problemática quase até as últimas consequências, logo, há densidade! E é essa densidade que não vejo muito por aqui. Obviamente, vejo isso em alguns

profissionais no Brasil, mas não tanto quanto gostaria, pela questão de escala. A mesma coisa na Colômbia, bom, no caso da Colômbia me parece que a etnografia indígena está um pouco parada, mas há razões para isso, primeiro era proibido ir para as áreas por causa da violência; segundo, não há fontes de recursos específicos para pesquisa e, terceiro, a situação local indígena pode ser complicada demais. Então, há vários fatores que inibem essas pesquisas etnográficas na Colômbia.

JA:

Em sua experiência pessoal de pesquisa e sendo parecerista das principais agências de fomento, eu gostaria de saber, num caso hipotético, se você tivesse a oportunidade de criar um curso de pós-graduação, como seria esse curso?

ARR:

Você sabe que eu sempre tenho essa fantasia de ganhar uma “bolada” na loteria, mas nunca vou ganhar porque nunca jogo. É uma fantasia totalmente vazia, mas, se eu ganhasse na Mega-Sena, o meu desejo seria criar um instituto de pesquisas que acolhesse pesquisadores de várias áreas. Eu sempre penso naquelas pessoas que estão insatisfeitas com seus departamentos. Seria um oásis, um think tank, com liberdade de escolha e, de preferência, o mais diversificado possível em termos de teoria e em campos de estudo. Uma vez eu escrevi uma fantasia que saiu na revista virtual da Rede de Antropologias Mundiais em que eu imaginava uma certa situação antropológica para mim ideal e me baseei muito nas narrativas míticas de muitos povos indígenas da Amazônia em que o demiurgo dá ao povo escolhido a escolha de objetos. O demiurgo diz: “Aqui temos aviões, motores de popa, televisões, espingardas etc. E aqui temos arco e flecha, panela de barro etc. O que vocês escolhem?” E os índios vão pelo habitual, pelo conhecido: “Ah não, eu não quero nada disso, não, eu quero arco e flecha”. E o demiurgo pergunta: “Você tem certeza?”. “Tenho”. “Então vou dar isso para os brancos”, e aí começa a confusão. Então, o que eu imaginei? Imaginei uma situação em que um Aristóteles ou alguém assim, um demiurgo clássico, chegasse para os

antropólogos e perguntasse isso e cada um escolheria o seu. Nessa situação, se criaria uma desigualdade, que é o que existe hoje com o Primeiro Mundo cheio de recursos, dinheiro para publicação, e nós aqui na penúria. Como é que nessa situação se criaria um mundo acadêmico diferente? Então comecei a criar a fantasia. Seria um mundo onde não haveria o culto à personalidade, não haveria congressos ou seminários com 15 minutos de fala para cada um, não haveria privilégio de publicar nesta ou naquela revista. Enfim, não me lembro mais do que eu inventei, mas eu inventei uma série de possibilidades, fatores que funcionassem na direção da equanimidade da Antropologia mundial sem um peso maior para esta ou aquela vertente ou país, por se estar num país pobre ou rico. Então, esse instituto de pesquisa da minha fantasia, da minha Mega-Sena, teria a característica de fomentar a pesquisa por tempo prolongado e quem quisesse entrar nesse instituto teria que se comprometer a dar bastante tempo à pesquisa empírica e, na hora de apresentar trabalhos, ter o tempo razoável, tempo de expor as ideias e haver discussão, e não essa linha de montagem que a gente está vendo agora no Brasil, e que é uma pena. Enfim, podem chamar de elitista? Sim, podem, mas seria um instituto de altíssima qualidade na produção de conhecimento antropológico. E, obviamente, com estudantes, de modo que houvesse a prática do ensino, porque é uma parte do aprendizado não só do aluno, mas do professor, e que eu acho fundamental. Isso que temos de fazer, que é ler e entender uma ideia complicada que vem de um livro, e processá-la via comunicação, de modo que saia claro para os alunos entenderem, é uma arte que precisa ser praticada. É uma coisa que tem que ser treinada, e não há um treinamento formal, cada um tem que fazer o seu, o seu caminho da simplicidade, da simplicidade da comunicação, o que não quer dizer simplificar o assunto, o tema, é uma maneira que você tem que se desenvolver e de se comunicar. Para mim, a comunicação é parte integrante de ser antropólogo. E não só antropólogos, mas qualquer pensador, como nos ensina o delicioso livro com o estimulante título de *El Gozo Intelectual*.

LC:

Nesse contexto, então, qual seria sua opinião sobre a relação

da antropologia com ciências como a Genética, a Biologia e a Física?

ARR:

A Genética... Eu acho muito engraçado, porque, de vez em quando, perguntam aos geneticistas importantes quanto da Genética é responsável pelo comportamento humano, pela vida humana, eles dizem sempre: "A Genética é responsável por 20%, o resto é meio ambiente". E esse meio ambiente está em nossas mãos, é cultura, é aprendizado. Então, nós temos 80% da fatia do bolo, e o que fazemos com isso? Não nos comunicamos com os geneticistas para dizer: "Olha, 80% é isto. Você pode fazer alguma coisa com isto? Os seus 20% podem fazer alguma coisa com os nossos 80%?" É claro que tem que haver comunicação! Na Física, eles estão começando a ver que essas coisas da indeterminação, da teoria do caos, da física quântica etc., têm muito a ver com várias teorias indígenas que estão escritas por aí. Eu tenho várias prateleiras com livros escritos por indígenas que abordam essas problemáticas. Ano passado, organizei um seminário com arqueólogos e a minha ideia de trazer arqueólogos para falar para nós surgiu numa viagem ao México com alguns colegas do departamento. Eu fiquei muito triste, vamos dizer, com a reação de ignorância total sobre a arqueologia no México. Fomos ver o Templo Maior, que é o monumento asteca no Zócalo, a praça central da Cidade do México, ao lado da catedral, escavada nos anos 1970. E é alguma coisa que, bom, te faz chorar, na verdade. Eu fiquei impressionada com colegas que não sabiam absolutamente nada sobre o Templo Maior nem sobre a sociedade asteca, e eu pensei "Gente! Mas que departamento é esse?!" E como o nosso, muitos outros que recusaram os quatro campos da Antropologia. Ficar só na Antropologia cultural e social é ficar encerrada num funil cujas paredes bloqueiam o conhecimento de Antropologia física, de Arqueologia, de Linguística. Nem falo de Física, estou falando dos nossos parentes aqui do lado. Então, a proposta até agora não deu frutos e eu não sei se vou insistir, são os colegas que têm que fazer isso, de haver um curso, uma disciplina. Não estou sugerindo que se contrate arqueólogos, mas que se construísse uma disciplina na graduação que trabalhasse os quatro campos, ou talvez até três, porque a Antropologia social

e cultural vai ser o resto do programa, certo? Que houvesse um professor visitante de Arqueologia, um professor visitante de Antropologia biológica e um professor visitante de Linguística e que o curso fosse dividido em quatro partes, ou três, para que os estudantes soubessem que essas coisas existem, porque, do jeito que está, o passado fica totalmente bloqueado, o passado não existe. Isso é trágico para um antropólogo! Deve, sim, haver muita comunicação, primeiro com os nossos primos, depois com os estranhos que tem muito a nos dizer também.

LC:

Você está escrevendo, agora, sobre o que aproxima o conhecimento ocidental do conhecimento indígena, em contraste aos inúmeros artigos que você escreveu e ainda escreve sobre o que é diferente entre ambos. Bom, já que você falou dessas disciplinas que, talvez, possam ajudar, como a biologia ou a física, em que você aponta e diz “há ideias parecidas lá” como os conceitos de espírito, terroir, comunalidad. Eu gostaria que você falasse um pouco disso.

ARR:

Quando me veio a ideia de explorar essa coisa? O conhecimento indígena é uma coisa que a gente aprende na escola do campo. Por exemplo, os Sanumá contam “Um, dois e muitos” e acontece que nunca ninguém perdeu uma festa por chegar um dia depois ou antes da festa ou meses depois do convite, vamos dizer assim. Há a lua, as fases da lua, todos esses elementos de contagem de tempo, não é? Sempre me impressionou e eu nunca cheguei a aprender, porque acho que é uma coisa inatingível, é uma coisa que se aprende por imitação. Há o sabonomo, uma complexa combinação de ritual, cerimônia, festa, em homenagem aos mortos e para se fazer essa festa é preciso uma preparação muito anterior, plantar muita mandioca e muita banana para naquele momento futuro ter comida para todo mundo, isso não se faz de um dia para o outro. Então, é preciso calcular tantos pés de mandioca, tantos de banana, tantos de cará para quantos visitantes e quanta comida tem que ter para eles. Isso não é fácil e

nem supermercado faz tão bem. Vamos dizer que leva seis meses para a mandioca estar madura: “Então, em seis meses, vamos fazer essa festa. Vamos chamar o fulano, o sicrano”; algumas aldeias estão a dias de distância a pé, tem que ir um mensageiro para mandar o convite e tudo mais. Como é que eles fazem com “um, dois, muitos” para mandar o convite e dizer: “Vamos ter a festa quando a lua estiver naquele lugar, fazendo aquilo no crescente ou cheia, daqui a seis meses”? Não sei. Como é daqui a seis meses? Eu nunca aprendi, lamento muito não ter aprendido, porque é um cálculo de calendário perfeito. Chega o dia e aparece o pessoal todo. É uma ciência. E, como ela se transmite? Ela se transmite por imitação, por observação direta. Não é na sala de aula onde todo mundo fica morrendo de sono e algum idiota lá falando sozinho. A vida é um aprendizado de ciência para os índios e para gente que não tem escola. Nós aprendemos na escola do campo aquilo que Malinowski chamou de os imponderáveis da vida social. Isso que relatei é imponderável para nós, mas é muito ponderável, e se aprende como o português que eu aprendi e o espanhol que vocês aprenderam. Como é que a gente aprende isso? Como uma criança aprende a falar? É o imponderável e a Antropologia não sabe muito como lidar com isso. Aí já desperta para nós, que temos esse “desconfiômetro”, como se cria uma ciência, um conhecimento - chamem ciência ou não, não tenho muitos problemas com essa palavra - entre povos que não têm escrita? Eles estão lá, os conhecimentos estão lá.

Mais recentemente, de novo dando aula, eu estava muito fascinada com alguns textos, alguns livros de indígenas de várias partes do mundo: Nova Zelândia, Estados Unidos, Canadá, América Latina. Gente indígena pensando e escrevendo para mostrar que nem tudo que é bom vem sempre do ocidente, nem só o ocidente pode transmitir conhecimento, nem tudo que o ocidente diz é a verdade definitiva. Fiquei muito impressionada com isso e pensei: “A melhor maneira de eu aprender e ler sobre isso é dar um curso, pois isto aqui é um material para se refletir muito”. Um texto foi levando a outro, a outro e acabei construindo uma biblioteca sobre esse assunto com textos de indígenas e então comecei a escrever aquele artigo sobre mentes

indígenas. O impulso inicial para escrever essas coisas são os convites para participar de seminários, coletâneas, neste caso se não me engano, veio da Espanha via Argentina. Passar essas ideias ainda nebulosas, as experiências com os estudantes, para um texto que seja crítico e “teórico” é um esforço intelectual muito grande; por isso demora tanto ir de uma fase para outra. E ao escrever para tentar convencer meus pares, eu tenho que ler muito mais, refletir muito mais. Foi assim que comecei a ver como os próprios indígenas fazem conexões com filósofos ocidentais e com cientistas ocidentais. Então, com relação ao espírito, um desses indígenas dos Estados Unidos diz: “Uma coisa que os ocidentais não entendem muito bem é quando a gente fala de espiritualidade, eles acham que é misticismo, mas não é”. E começa a fazer conexões com outros conceitos que ele encontra na Fenomenologia, na ciência e na filosofia ocidental. E esse conceito de *terroir* me veio à cabeça de maneira um tanto vulgar, porque aprendi que *terroir* se aplica à qualidade de vinho. Um bom vinho, daqueles de pedigree francês, vem de um *terroir*: “Mas o que é isso? O que é exatamente *terroir*”. Perguntei à minha vizinha e amiga francesa, Christiane Girard, professora de Sociologia na UnB, o que é *terroir*; não fui aos livros, mas diretamente à informante. “*Terroir* é um modo de vida próprio, se refere a uma comunidade que tem seus próprios produtos e faz seus produtos com tremendo esmero, e esses produtos são a marca da identidade dessa comunidade. A França está cheia disso”. Depois, perguntei ao colega de vocês, Hugo, aluno francês, um dia lá na Secretaria do DAN: “Hugo, o que é *terroir*?” Sem pestanejar, ele respondeu: “Tradição”. Então, *terroir*, a rigor, não tem nada a ver com vinhos diretamente, o vinho apenas é um dos produtos do *terroir*: É a França profunda. Pode haver até um Portugal profundo se eles também têm essa noção de *terroir*. Eles vão às feiras, apresentam seus produtos nas feiras e até o odor, o aroma, dos produtos distingue uma comunidade das outras. Então isso também é comunidade, comunalidade, que é um conceito de alguns intelectuais indígenas do México. Da França ao interior do México, a ideia é a mesma. Comecei a fazer essas conexões e, eureka, veio a conclusão banal, mas às vezes esquecida: afinal somos todos humanos. Mas a questão

da humanidade é de tal maneira ampla que é como o exemplo do meu alicerce do conhecimento antropológico, e sobre eles constroem-se identidades diferentes. É possível fazer conexões entre essas manifestações de humanidade e conhecimento, elas vêm embrulhadas em pacotinhos diferentes, em cores diferentes, em feitios diferentes, mas se formos ao fundamento de tudo isso, são totalmente compatíveis umas com as outras, principalmente a alta ciência ocidental, não a pouca ciência, mas a alta ciência como Matemática, Física, Genética que têm uma compatibilidade conosco. O único que é preciso é ter a habilidade de transpor as barreiras de língua, transpor as barreiras ideológicas - o que é ciência, o que não é ciência. Se conseguirmos fazer essa transposição, então chegamos lá.

LC:

Essa aproximação e essa separação entre formas e conhecimentos diferentes se encontrariam, então, nas bases da Antropologia ecumênica?

ARR:

Sim, sim, claro. Uma Antropologia ecumênica é aquela que reconhece as várias modalidades e maneiras de se pensar em termos antropológicos que englobe tudo e todos. É uma coisa muito ampla. A questão da Antropologia ecumênica tem problemas e o primeiro é se a Academia ocidental tem a humildade de reconhecer que os outros conhecimentos são tão bons quanto os seus; o outro problema, que me parece mais sério e mais complicado, é se os índios aceitariam entrar nesse campo. Eles podem dizer: "Dane-se a Academia ocidental. Não quero saber disso. Nosso conhecimento é nosso conhecimento e não quero me misturar com eles que sempre foram os dominadores". Têm toda razão. Como é que se pode superar isso? Não sei. Vamos trabalhar para que seja possível.

JA:

Tomando uma das conclusões do seu curso "vozes indígenas" em que você chama a atenção para a necessidade da

Antropologia voltar a andar, justamente reconhecer aquele outro conhecimento, e deixar os indígenas se apropriarem dos conceitos que nós dominamos. Nesse sentido, você diz que os etnólogos ocidentais têm que trabalhar nos bastidores. Como seria esse trabalho? Qual seria o lugar dos antropólogos não indígenas nesse processo? E depois que os indígenas se apropriem, assumindo que eles se apropriariam daqueles elementos da nossa Antropologia para fazer Antropologia, qual seria o lugar dos etnólogos não indígenas ou antropólogos não indígenas?

ARR:

Uma coisa que eu vejo que pode ser muito proveitosa e que precisa, realmente, que todos estejam na mesma sintonia, é gerar diálogos produtivos. Por exemplo, um Sanumá lê Memórias Sanumá, discorda e produz a sua versão; volta a mim, e eu digo: "Neste ponto aqui você está contradizendo aquele outro, como é que você resolve essa contradição?" Volta para ele: "Ah, é porque faltou um elemento". Volta para mim: "Ok. Mas você deixou de ver isso ou de ver aquilo". Volta para ele... E num crescendo, num bate-rebate nós iríamos afinando o nosso conhecimento mútuo sobre aquele universo, e nunca vamos chegar a ter a mesma visão, porque nem sequer entre nós há dois etnógrafos que produzam o mesmo resultado sobre o mesmo povo. O interessante do ser humano, das humanidades como campo de conhecimento, da Antropologia especificamente, é que nunca se chega ao fundo de poço; há sempre possibilidades novas de se interpretar aquela realidade; e quanto mais atores entrarem na discussão, mais rico vai ser, não é? O que eu digo é que, dentre os atores, talvez os protagonistas não sejamos nós, mas os próprios índios, que agora têm acesso ao ensino superior e há vários se formando em Antropologia. O que me parece interessante, como o livro que acabei de receber sobre Arqueologia indígena, onde muitos autores são aborígenes australianos, é que eles abordam um campo de conhecimento tradicionalmente ocidental com um viés não cientificista. Humanizam essas coisas. Nesse livro, há espaço para poemas; há espaço para interpretação do passado; há espaço para criticar os arqueólogos ocidentais; há espaço para tudo isso.

Se um de nós, por exemplo, fosse fazer um projeto de pesquisa na forma de poema, ninguém ia aceitar, não seria aprovado, porque a rigidez do modelo acadêmico é muito grande. O que eu vejo quando indígenas entram nessa seara é que eles quebram essa rigidez, estão dando um sabor novo ao que nós sempre fizemos, à acidez da disciplina exagerada. Então, está ficando mais doce fazer Antropologia, graças a eles que vêm entrando. É só o início, depois veremos para onde vai e se a Antropologia acadêmica terá a humildade, a grandeza e a elegância de receber essa nova vertente do conhecimento humanístico.

LC:

Eu quero terminar com uma pergunta, que tem a ver com isso que você falou agora, sobre sua relação com a literatura e sobre como ela influencia suas ideias, seu fazer antropológico, vai além do mero prazer estético?

ARR:

Um autor que está presente é Marcel Proust e a ideia dele de memórias involuntárias. A história de mergulhar as madeleines no chá e ter aquele prazer incrível que não sabia de onde vinha. Uma memória escondida que, de repente, ressurgiu via paladar. Essa ideia é fantástica! A ideia de possibilidades do passado que nunca se realizaram como Os Caminhos que se bifurcam, de Borges. Sei lá o que mais... Ítalo Calvino em Porque ler os clássicos, onde faz uma série de considerações sobre a importância de ler os autores clássicos. Aplica-se à Literatura como se aplica, mutatis mutandi, à Antropologia. Se eu não tivesse lido esse livro, não teria explorado várias coisas no ensino da Antropologia. Sei lá. É muita coisa, há um mundo imenso de literatura que eu não li ainda, sabe Deus o que me espera para aplicar à Antropologia.

LC:

Você se forma como antropólogo e, com certeza, a criatividade vem de muitas influências diferentes e passa pela experiência pessoal em muitos níveis. Isso é que eu acho fascinante.

porque nem todo mundo sabe como buscar inspirações...

ARR:

Até a pintura, aquela pintura que dá muito pano pra manga. Magritte, Isto não é um cachimbo. Isso não é um cachimbo por quê? Porque é um quadro representando um cachimbo, mas não é um cachimbo. Isso para a Antropologia é fundamental! É aquela questão do referente e do referendo, não sei quê, porque em jargão quase ninguém entende, mas se você vê o quadro e a legenda do quadro, que o próprio Magritte escreveu, está claro que é um instrumento didático que pode ser dado em qualquer aula de Antropologia, uma pintura. Então, é claro que você não pode isolar o campo, eu acho que nenhum campo deve ser isolado, mas na Antropologia muito menos, muito menos. Imagine isolar um campo que vive da diversidade? Assim como vive da diversidade da pesquisa de campo com formas diferentes, deve viver da diversidade de ideias. E isso é indispensável, indispensável! Tem gente que lamenta não ter tempo para ler literatura, é a mesma coisa com o exercício físico, se você não reservar um tempinho, não faz, é a mesma coisa com a literatura.

LC:

Alcida, muito obrigado pela disposição.

ARR:

Foi um prazer.