

Entrevista com Peter Fry

Esta entrevista foi realizada por Fernando Lima-Neto (PUC-Rio), Maria Alice Rezende de Carvalho (PUC-Rio) e Sonia Giacomini (PUC-Rio).

Peter Henry Fry é Professor Emérito no Departamento de Antropologia Cultural da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Um dos autores mais influentes no campo das ciências sociais brasileiras, a produção de Prof. Fry também contribui para acentuar a relevância da antropologia no debate público, especialmente sobre o tema das relações raciais. Nesta entrevista, ele se coloca como sujeito e objeto de reflexão para tratar dos assuntos que ocupam sua trajetória intelectual, em particular seus estudos sobre relações raciais e sexualidade.

Sonia Giacomini: Professor Peter, você é uma pessoa que gosta de dar entrevista? Nós lemos algumas entrevistas que você deu para algumas publicações brasileiras, tem alguma dessas que você goste mais? Você é uma pessoa que gosta de falar da sua trajetória?

Peter Fry: Bom, acabei gostando. É o tipo de evento que você acorda com medo do que vai ser, mas na hora acaba se divertindo. É um pouco como aula. Mas eu estava dizendo para o Fernando (Lima-Neto) que na semana passada as professoras Helena Bomeny e Peixoto me convidaram para falar de mim mesmo num curso delas sobre trajetórias. Eu acabei gostando, porque fui obrigado a tentar dar sentido a certas coisas, e também de ensinar aos alunos um pouco sobre a falibilidade da memória. E este é que é o grande problema: a gente vai construindo memória a cada entrevista e a memória vai mudando.

SG: Sua iniciação como antropólogo, na África, marcou muito a sua trajetória intelectual, e até o seu olhar sobre o Brasil. O que o você poderia dizer sobre isso?

PF: Isso é a mais absoluta verdade. Eu fiz a minha primeira pesquisa na Rodésia do Sul, entre 1964 e 1966, e quando fui lá imaginava que iria testemunhar a independência daquele país, porque, como vocês sabem, desde 1957, com a independência de Gana, toda a África sob domínio britânico foi se libertando. Tanto é que nos primeiros meses que estive lá, a Rodésia do Norte se tornou Zâmbia. Aconteceu o contrário na Rodésia do Sul, porque o governo, sob a liderança de Ian Smith, declarou a sua independência branca da Grã-Bretanha, a tal independência unilateral. Então, de fato, parecia que ao invés de eu assistir à libertação do país, assisti ao seu aprisionamento definitivo. Como todo mundo sabe, todo o Império britânico era racista, e a Rodésia se tornou explicitamente racista

nesse momento. E foi esse encontro com o racismo organizado, governamental, legalizado, que me tocou muito. Eu tinha 22 anos apenas quando estive lá. Sempre digo que é difícil explicar para qualquer pessoa brasileira o que é segregação racial. Usa-se a palavra “segregação” com muita liberdade no Brasil. Mas a segregação formal, legal, como aconteceu nos Estados Unidos da América, como aconteceu na África do Sul, como aconteceu igualmente na Rodésia do Sul, é muito difícil. Inclusive a segregação específica dos filhos nascidos de brancos com negros, os tais *coloureds*, aqui a gente diria talvez mestiço, mulato – uma raça à parte. Aliás, é sempre um mistério para mim como aconteceu isso, porque os nenéns eram criados pelas mães, normalmente negras. É difícil saber como eles acabaram saindo das mães e indo para os seus pares parecidos. Mas também havia um bairro específico para eles na Rodésia do Sul, com uma cultura específica etc. Então foi esta segregação que me marcou muito. Influenciou a minha pesquisa, até chegou a influenciar o tema da minha tese de doutorado. E foi com essa lembrança que, quando tive a oportunidade de voltar para lá em 1989, ou seja, nove anos depois da independência de Zimbábue, que durou até 1980 para se tornar independente depois de uma guerra sangrentíssima de independência. Eu fui para lá otimista, imaginando que estava tudo muito melhor; depois da euforia das primeiras semanas, vi que a velha segregação morria com grande dificuldade. É verdade que nas zonas antes chamadas de europeias havia negros ricos e que não havia muitos brancos nas antigas *townships* dos negros. Apesar disso, a convivência entre pessoas de cores distintas era muito reduzida, mesmo entre os meus pares urbanos brancos, absolutamente não racistas. Por exemplo, a comensalidade seria o ritual principal da confraternização, não é isso? Mas a comensalidade entre negros e brancos acontecia apenas nos almoços de negócios, e à noite, nos jantares, separavam-se. Eu fiquei muito deprimido, e também me dei conta do quão difícil é eliminar esse racismo estatal, uma vez que as raças ficam inscritas no *corpus juris*, o quão difícil é superar. A África do Sul está com o mesmo problema, muito grave ainda, apesar do Nelson Mandela, apesar de chamar a África do Sul de a “Nação Arco-Íris”. A desconfiança entre negros e brancos é muito alta, como na Rodésia do Sul, agora Zimbábue. O presidente Mugabe, eu diria que ele é o produto mais acabado do racismo britânico, porque ele encarna exatamente os ensinamentos dos racistas britânicos que fundaram aquele país. Smith, quando tomou conta do país, justificou a sua independência unilateral conclamando seus pares a defender os *Western Christian Civilized Standards* (Padrões Ocidentais Civilizados Cristãos). O que o Mugabe alega estar defendendo? A cultura africana. E, evidentemente, a cultura africana que ele imagina. Como, aliás, o que o Smith defendia também era da imaginação dele, porque os ingleses fora da Inglaterra são muito mais ingleses que os ingleses na Inglaterra, haja vista a Austrália. Mas, enfim, nessa volta ao mesmo país, já com governo negro africano eleito pelo sufrágio universal – porque antes não era universal –, eu vi que, em matéria de racismo, pouca coisa tinha mudado. Eu até tive alguns entrevistos com meus amigos brancos, porque fazia essas observações. Eles ficaram muito sensibilizados, não gostaram, não gostaram de olhar para essa faceta do país, porque optaram por ficar, e não

por sair. Eu dizia: “Escuta, você está convidando os africanos para almoçar, mas você nunca é convidado de volta”, o que acontecia comigo. Eu fazia jantares, chamava todo mundo e raramente alguém me convidava de volta. E foi isso que me fez olhar o Brasil de uma forma radicalmente distinta da que eu tinha olhado antes.

FLN: Interessante. Porque, na sua abordagem, a questão das relações raciais sempre aparece associada à questão do Estado nacional. Conversávamos há pouco sobre o porquê das relações raciais, em geral, e da questão das cotas, em particular, mexer tanto com os brios dos intelectuais no Brasil, gerando muitas vezes discussões calorosas; não é por acaso que isto acontece.

PF: Não, com certeza...

MA: E a colonização também.

PF: Exato, as duas coisas. Acaba sendo a mesma coisa, porque as colônias são construções dos seus imaginadores na Europa. Em Zimbábue, quando da minha segunda visita, trabalhava na Fundação Ford, mas com responsabilidades também em Moçambique. E a primeira vez que fui a Maputo, a sensação era como se tivesse chegado no Rio de Janeiro. Um Rio de Janeiro um pouco mais decadente, de fato, mas havia a mesma temperatura muito alta, umidade relativa do ar também bastante alta, oficiais de alfândega um pouco “malemolentes”, toda aquela sensação... Enfim, fui recebido pelos intelectuais de plantão de lá, que eram de todas as cores. A primeira coisa que faziam era me convidar para almoçar no único restaurante aberto naqueles dias de guerra civil que causara grandes faltas de tudo, menos comida. Era realmente diferente de Zimbábue. Logo percebi que havia uma pequena elite, composta de gente de todas as cores, negros africanos, os que eles chamam de mistos, que os ingleses chamavam de *coloreds*, alguns descendentes de goeses e dos antigos colonizadores portugueses. Todos falando um excelente português, provavelmente um excelente inglês também. Aliás, a elite de Maputo fala o inglês melhor que a elite de Zimbábue, um país colonizado pelos britânicos. Isso me chamou muito a atenção, e os gostos dessa elite policromática eram basicamente os mesmos, não apenas de comida, de vinho, como também de literatura, de teatro. Mia Couto é um exemplo clássico de moçambicano absolutamente cosmopolita. E o fato de ele ser branco é muito interessante, porque Samora Machel, quando assumiu a presidência do país, não rechaçou os jovens brancos que optaram por ficar em Moçambique já marxista-leninista, em 1974. Então Mia seria um exemplo dessa geração. Então eu percebi que Moçambique tinha algo que Zimbábue não tinha. Até o teatro: você ia ao teatro e eram pessoas de todas as cores. Você vai ao teatro no Zimbábue e é tudo branco. Então isto é a questão do Estado nação, essa definição. E essa política foi feita pelos portugueses, e por Samora Machel, com um Estado imaginado, é verdade. No final, todos sabem que os portugueses não queriam abrir mão de suas colônias, de jeito nenhum, então fizeram uma série de mudanças. Uma dessas grandes mudanças é de abrir a educação para todos, na década de 1960. Então os portugueses

já tinham inventado uma coisa menos segregacionista na década de 60. Samora Machel não era segregacionista, era marxista-leninista. O Samora não era contra os brancos, nem contra os portugueses, era contra o imperialismo e o capitalismo. E isso ele fazia questão de enfatizar. Então Moçambique tinha esse passado, e me lembrava um pouco o Brasil.

MA: Peter, a nossa formação e as nossas opções quando jovens são informadas por muitas coisas. Você há pouco se referiu ao fato de que tinha 22 anos quando se definiu por um tema que não era muito fácil na Grã-Bretanha: o tema racial. Você poderia falar um pouco sobre o ambiente intelectual em que você se tornou um antropólogo?

PF: Isso seria matéria de livre-docência. Bom, vou ser sucinto e simplificador. A minha geração e o meu lugar na sociedade britânica era de hiperproteção. Classe média, pai advogado, estuda em colégio particular, vai para a melhor universidade do mundo, muito protegido. Quando cheguei à universidade, abri um pouco. E havia dois assuntos que nos mobilizaram, a mim e aos meus amigos: era a descolonização, que nos mobilizou muito, e a bomba atômica. A luta contra a bomba atômica e a Guerra Fria, liderada por Bertrand Russell, grande filósofo, que aos 80 e tantos anos se rebelava, em Trafalgar Square, e deitava-se na rua protestando em favor do desarmamento.

A Antropologia eu comecei no segundo ano da universidade, e essa foi uma espécie de conversão, de fato. Acho que já disse isso diversas vezes, mas era como se tivesse achado um lugar para mim mesmo. O meu pai era profissional de classe média, não era racista, mas fazia comentários. Ele era franco-maçom, e de vez em quando convidava os seus amigos franco-maçons para a nossa casa. E dizia, por exemplo: “Vem fulano de tal, é judeu, você sabe”. Não é nenhum antissemitismo... E se preocupava com muita imigração na região, achava que poderia reduzir o valor imobiliário, esse tipo de coisa. E de repente a Antropologia me dava argumentos para me defender contra essas posições do meu pai. Os antropólogos que me ensinaram eram também radicalmente anti-imperialistas e reconheciam que a disciplina tinha caminhado de mãos dadas com a colonização, mas havia uma clara consciência de que nós éramos contra. Éramos também avessos a qualquer interferência com os povos colonizados. Foi um choque saber que o Malinowski gostava de se ver como um missionário, por exemplo, quando se publicou o diário dele. Bom, então foi nesse clima que comecei na Antropologia, uma disciplina que se pretendia científica, mas era também literária. E uma disciplina que lidava com essas questões.

Uma coisa que talvez interesse... Eu, no colégio, segundo grau, tive um tutor que era biólogo. A escola era anglicana, a gente ia quase que diariamente para a capela. Mas as crenças sempre me causavam uma certa perplexidade. Nós tivemos um tutor, eu e meu amigo Rupert, que era biólogo e ateu, e ele nos dava toda corda. E nos dava livros importantes para ler: Norbert Wiener, *The Living Brain (O Cérebro Vivo)*, o início do cyber-mundo que conhecemos agora; e Robert Graves escrevendo *The White Goddess (A Deusa Branca)*. Então a gente já tinha essa tutela, já tínhamos certa leitura mínima, que questionava as obviedades da época. Ficamos assim, mais ou menos aos 15 anos, ateus. Eu achava que era

uma conquista intelectual. Quando, já na universidade, os meus professores falavam da Virgem Maria como se fosse uma deusa qualquer, era maravilhoso para mim. E a radical separação entre cultura e biologia era uma descoberta importante.

Agora por que eu fui para a África? Por acaso. Simplesmente por acaso. Bom, quase todos os antropólogos ingleses iam para a Oceania ou para a África, dependia de quem era o seu orientador. Então eu tive a sorte de ter Jack Goody como meu tutor, porque ele era *fellow* da minha universidade, a Saint John's. Quando eu me formei (não havia projetos, mestRADOS, nada nessa época) ele disse: “Peter, acho que você vai fazer uma pesquisa de campo, vamos ver onde tem bolsa”. Abriu um livro e tinha bolsas da Comunidade Britânica de Nações na Rodésia do Sul. Disse: “Olha, esse departamento é bom, muito bom, porque quem dirige é Clyde Mitchell”. (Clyde Mitchell, mais tarde, vai se tornar muito importante, porque toda a teorização das redes sociais foi ele que inaugurou.) Disse: “Você vai. Candidate-se”. Então me candidatei e ganhei essa bolsa. Como achávamos que a Rodésia do Sul ia se tornar Zimbábue, havia mais um incentivo.

SG: Fale um pouco de Campinas, dessa experiência na UNICAMP em que você interagiu com alguns colegas de quem se aproximou e fez pesquisas muito diferenciadas, sobre a linguagem em Cafundó e sobre outros temas. Como foi isso?

PF: Foi através de Campinas que conheci o Brasil. E foi através dos meus amigos lá em Campinas que comecei a entender um pouco do Brasil. Mas intelectualmente também foi o momento de sair da Antropologia Clássica, que tinha sido a minha formação na Grã-Bretanha. Eu fazia algumas aulas de sociologia com David Goldthorpe recomendadas por Jack Goody, mas não eram necessárias, e não eram muito valorizadas na Antropologia. A gente lia Durkheim e Weber, é verdade, mas o prato principal foi a Antropologia Clássica. Então cheguei em Campinas num mundo estruturalista e bastante althusseriano. Não tinha lido Althusser, tentei ler lá, mas não consegui entender direito. Fui salvo por E. P. Thompson com seu *Poverty of Theory: Or an Orrery of Errors*.

Mas era uma situação fantástica, porque a gente de repente conviveu com colegas que tinham uma leitura muito mais ampla do que eu jamais tive. Ponto positivo, muito positivo. E havia, naquela época, uma crença do chefe do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Fausto Castilho, de que para ser estruturalista tinha que entender de linguística também. Aí Antonio Augusto Arantes Neto e André Villalobos, que tinham estudado na França, em Besançon, vieram para me ajudar a entender um pouco disso. E, de fato, Lévi-Strauss na Grã-Bretanha, naquela época, era um autor sempre visto com uma certa dubiedade pelos empiricistas de plantão. Aprendi que era empiricista aqui – a acusação era de que nós éramos empiricistas e funcionalistas. Tive que superar esse problema do Lévi-Strauss, tinha que levar a sério. Já tinha lido *La Pensée Sauvage* e *Antropologia Estrutural* que gostei muito. Acho que a razão por que gostei tanto é que eu estudei matemática. Eu tenho uma cabeça matemática, e talvez eu tenda a ver as coisas muito em termos de uma certa logicidade, que pode ser mais no olho de quem vê de que alhures. Mas Campinas en-

tão foi assim. Um grupo de jovens da minha idade, todos eles tinham estudado na Europa, eram pessoas muito bem lidas, muito inteligentes, muito boas praças, todos eles, e mais tarde descobri que eram pessoas que optaram não pela luta armada, mas pelos partidos e organizações que achavam que havia outra saída para o Brasil. Mas naquela época era muito difícil entender o que estava acontecendo, óbvio. Eu, como estrangeiro, não podia perguntar o que era VAR-Palmares, por exemplo. Então fiquei (e fico, até hoje) muito ignorante sobre as várias vertentes de oposição ao governo militar. Mas o que tínhamos em comum era que detestávamos a ditadura militar, tivemos medo dos espíões que poderiam estar em nossas salas de aula. Mas isso gerou uma solidariedade que talvez tivesse nos ajudado. Falei antes de comensalidade, a gente cozinhava muito para os amigos, que vinham e voltavam. Era uma vida social muito intensa, e uma amizade muito intensa que até hoje sobrevive. A ditadura militar, é claro, estava matando, torturando, mas lá em Campinas não sentimos isso de perto. E é um mistério para mim até hoje saber como o governo financiou uma universidade com um forte Instituto de Ciências Humanas, com uma pós-graduação logo em seguida, com todas as pessoas, evidentemente, contra a ditadura militar. Eu via as mais diversas interpretações na época. Uma das interpretações era de que era esperteza dos militares porque era uma universidade facilmente cercada, era longe da cidade, longe de São Paulo, “bota todo mundo lá, eles são inofensivos”. Não sei. Mas criou-se uma unanimidade do inimigo em comum, que é muito interessante, eu acho, que nos fez muito amigos. Como era uma oportunidade ímpar de começar algo do zero, nós fizemos o melhor que poderíamos fazer, sem experiência nenhuma, nem Antonio [Arantes Neto], nem Verena [Stolcke], nem eu, na construção de um curso de Antropologia. Nenhuma experiência. Eu tinha dado aula, um pouco, mas montar um curso de pós-graduação era demais. A gente teve que simplesmente aplicar certas regras, que para nós eram básicas: a graduação tinha que ter uma ênfase sobre pesquisa, mesmo que fosse difícil, e a pós-graduação também. E os seminários tinham que ser seminários de pesquisa, tinham que ser honestos, e acho que foram, no mais.

MA: Como terminou esse projeto?

PF: De Campinas? Não terminou...

MA: Sei que continua até hoje, mas me refiro ao desenho original do curso, antes que você e Verena sássem. Antonio ficou. E outros jovens vinham entrando. E como qualquer coisa, se teve um início meio carismático, foi se burocratizando, se rotinizando, e qualquer rotinização acaba sendo chata. Eu fiquei mais do que feliz quando Gilberto Velho inventou de me convidar para dar aula aqui no Rio de Janeiro, em 1983, no Museu. Duas razões: nunca gostei da cidade de Campinas, sempre achei ela triste e sem personalidade, sem caráter, e o Rio de Janeiro, que eu visitava de vez em quando, me parecia o lugar que eu tinha que ficar. O Museu é, foi e continua sendo o centro de Antropologia mais bem-sucedido do país, e mais interessante do país. Fui professor visitante no Museu de 1983 a 1985 e não quis sair do Rio. Então, quando meu amigo Bruce Bushey veio gerenciar o

escritório da Fundação Ford aqui no Rio, me convidou para trabalhar junto com ele, e quando lá em Nova York me convidaram para ficar, eu acabei ficando no Rio, mas fora da academia propriamente dita. Gostei muito de trabalhar na Fundação Ford, e isso me deu o fôlego que estava faltando. Porque de repente não tinha que escrever notas de rodapé, tinha que escrever com clareza documentos de duas, três páginas, tinha que convencer. Isso foi um exercício fundamental, eu tinha que pensar sobre o Brasil como nunca tinha pensado. E tinha que conhecer um Brasil que não conhecia. Então foi uma experiência de um privilégio, olhando para trás, realmente ímpar.

SG: Você falou em Lévi-Strauss, você falou nos seus professores na Inglaterra, mas lembro de ter feito no Museu alguns cursos como sua aluna, e você me parece que foi muito influenciado pelo Marshall Sahlins, por exemplo...

PF: Muito, muito.

SG: E eu me lembro também que você falava no Marvin Harris. Você podia falar um pouco dessas influências intelectuais dentro da Antropologia? E outra coisa que eu gostaria que você falasse: você acha que jogou fora a Antropologia britânica? Hoje, como você avalia isso no seu pensamento antropológico?

PF: Primeiro Marshall Sahlins. Eu li *Cultura e Razão Prática* quando saiu, e esse livro faz uma crítica antropológica do marxismo e do materialismo vulgares. Então eu achava que era o livro que eu estava precisando. Marshall Sahlins tinha sido um funcionalista dos mais “razão prática”, até a sua estada em Paris. Na tese de doutorado dele, descreve a ecologia e sistemas políticos de três ilhas na Oceania: uma bastante hierárquica, outra mais ou menos, outra sem hierarquia nenhuma. A ilha mais hierárquica evidentemente era a que era mais fértil. Determinismo ecológico. Em Paris ele apreendeu que tudo não se explica em função das necessidades básicas. Me tocou tanto porque me fez pensar na minha própria trajetória. Saí de um lugar bastante estrutural/funcionalista para tentar achar soluções mais interessantes. O curso sobre Marshall Sahlins que dei no Museu, traçando as mudanças nas suas abordagens foi também um curso sobre a história recente da antropologia.

SG: E sobre a sua relação com a formação na Antropologia britânica?

PF: Com o passar dos anos vejo o quão sólida foi essa minha formação. Tanto é que muitas ideias aparentemente novas regurgitam as primeiras lições da antropologia moderna do século XX. Malinowski nos ensinou, para o bem ou para o mal, que pesquisa de campo era fundamental, que nós tínhamos que fazer o máximo possível para adentrar nas culturas alheias, entendê-las e fazer sentido, entender, sobretudo, o que ele chamou de “o ponto de vista do nativo”. É essa ideia-chave que nos obriga a levar em conta o ponto de vista do pesquisador na pós-modernidade. Os escritos de Evans-Pritchard não perdem o frescor com o passar do tempo. A sua análise dos Nuer como sociedade segmentária sem

Estado revolucionou a ciência política. A sua análise da feitiçaria entre os Azande, como uma análise comparativa da antropologia da ciência e da micropolítica do ciúme e inveja é absolutamente contemporânea. Não falo dos que sucederam, exceto alguns que me influenciaram muito. Jack Goody, que foi meu tutor no curso de graduação, me passou a sua desconfiança para com teorias muitíssimo abstratas e longe da etnografia. Clyde Mitchell e Jaap van Velsen, que me orientaram na África, transmitiram o etos da “escola de Manchester” que, naquela época, representou uma imensa provocação aos meus mestres de Cambridge. Deles apreendi a renovada importância da observação participante como ponto de partida e chegada de qualquer análise antropológica. Mary Douglas, que orientou a minha tese de doutorado, me passou uma certa vontade reprimida de teorização. Tentei entender e aplicar a sua teoria de grid e grupo sem muito êxito. Mas o que ficou mesmo foi a sua contribuição à antropologia da ciência, e sua busca infatigável pelo significado das coisas. Um dos livros dela chama-se *Implicit Meanings* [*Sentidos Implícitos*].

FLN: Peter, aproveitando esse assunto sobre a transformação do olhar do antropólogo no curso da sua trajetória biográfica, se a gente considerar o momento em que você chegou na Unicamp, no Museu, o que mudou na sua forma de conceber a questão das relações raciais no Brasil? Faça um balanço entre aquele momento e hoje.

PF: É muito interessante essa pergunta. Eu estava me lembrando outro dia, lá na Rodésia do Sul: os meus professores tinham muito pouco respeito por quem escrevia sobre relações raciais. Havia um Instituto de Relações Raciais em Londres, Philip Mason era o chefe, e meus professores acharam que era balela, que estava falando bobagem e obviedades. Acho que deram mais importância a questões de classe e cultura, ou talvez achassem que a situação era simples demais para precisar de muita reflexão, não sei. Mas era fora do mapa para nós. Interessante, num país absolutamente racializado, a minha tese de doutorado acaba sendo sobre a luta contra o racismo, mas por acaso, aconteceu na minha frente, onde estava fazendo a minha pesquisa. Então era o não-assunto: racismo como objeto de análise. Talvez porque acharam que já estava tudo resolvido quando Boas separou culturas de raças. E quando cheguei no Brasil, quando vi todo mundo falando português, foi o primeiro choque. Vindo da África, tantas línguas, e aqui uma só, em um país de tamanho continental, todo mundo falando português e muito pouca coisa além do português, diga-se de passagem. E era impossível pelo telefone saber a cor da pessoa com quem se estava falando, você poderia talvez adivinhar o lugar de origem, talvez o grau de educação, e muito subjuntivo, o que me impressionou muito. E fiquei impressionado também com a congruência entre cor e riqueza, o que era óbvio para qualquer pessoa ver. E fiquei chocado, muito chocado. Deduzi que tinha que ter um mecanismo de preconceito invisível que perpetuava as desigualdades que vinham da escravidão. Mas eram muito difíceis de enxergar. Eu via de vez em quando em bares, por exemplo, que pessoas mais escuras ficavam à margem da conversa, mas era difícil de botar o dedo, objetivar. Então, quando fui estudar Umbanda – você sabe que a minha tese de doutorado é sobre a religião

dos antepassados contra os colonizadores – li o que tinha sobre Umbanda e Candomblé, e imaginei que ia descobrir um lugar recôndito, onde os negros se juntavam para resistir aos brancos. Bom, alguns terreiros eram dirigidos por senhoras muito parecidas com vocês duas, embora um pouco mais largas de cintura. E eu achava que Umbanda reproduzia as teses de *Coronelismo, enxada e voto*, de Victor Nunes Leal. O chefe era Deus, os espíritos eram os coronéis. Então eu achava que isso não era lugar de revolução coisa nenhuma, era coisa conservadoríssima e, mais tarde, vi que ele guardava um outro segredo sobre o qual quase ninguém escrevia, que era o feitiço. E sobre isso, aliás, escrevi alguma coisa, mas não muito. E quando um pai de santo da Bahia me disse: “Peter, você sabe que mais de 90% do meu tempo é feito desfazendo Ebós?” Aí eu abri os olhos, porque toda a ênfase era sobre os cultos públicos, a beleza deles, não há dúvida, e as raízes, a relação com a África, por que tão pouco sobre os feitiços e os Ebós? Cada vez que eu ia no terreiro, o caboclo dizia para mim: “Você está precisando de proteção”, pois considerava que eu, com meus olhos azuis, certamente seria objeto de inveja, de ciúmes. Então esse lado que é muito pouco falado – ah, quem fala são os neopentecostais, eles falam, são odiados por nós, cientistas sociais, é muito curioso isso. Mas enfim, não achei o que eu achava que iria achar. E não achava nada que tocasse nessa questão. E só apareceu em 1977-78 com a formação do Movimento Negro Unificado, em São Paulo. Em 1978, eu montei uma exposição no Centro de Convivência de Campinas, dos 90 anos da abolição da escravidão. E eu, naquela época, achava, como todo mundo achava, que a solução para a questão do racismo no Brasil era a formação de uma consciência racial. Do meu ponto de vista de agora, percebo que estava pensando etnocentricamente, como inglês lutando contra a *apartheid*, por exemplo.

MA: Peter, você mencionou o seu corpo a corpo com o Brasil, e como isso re- trouxe o que você havia aprendido na África. Mas como você entrou em contato com a literatura antropológica brasileira? Com Gilberto Freyre, por exemplo?

PF: Eu vou te falar um pouco porque é divertido. Antes de vir para o Brasil, o que eu sabia do Brasil: Glauber Rocha. Glauber Rocha era *cult* na Universidade de Cambridge na época; eu não entendi muita coisa, mas fiquei impressionado com “Deus e o Diabo” e Antônio das Mortes, fiquei muito sensibilizado por um cenário cultural realmente *sui generis*. E quando soube que vinha para o Brasil, logo li então *Rebellion in the Backlands*, como se chama em inglês o livro do Euclides da Cunha, *Os Sertões*, não é isso? A primeira parte eu pulei um pouco, mas a descrição da sequência das batalhas, da tentativa de entender Antônio Conselheiro me tocou muito, e a partir daquele momento, o Nordeste se tornou para mim uma espécie de ur-Brasil, uma espécie de. Essa visão foi fortalecida pelos trabalhos de meu primeiro colega brasileiro, Antonio Augusto Arantes, que fazia pesquisa naquela região. Antes de vir para o Brasil também resolvi ler outro livro em inglês, chamado *The Masters and the Slaves*, que é *Casa-Grande e Senzala*, que eu sabia que era de um antropólogo brasileiro chamado Gilberto Freyre. Eu li aquele livro e pensei: “Antropólogo? Não é possível, isso é uma loucura. Essa é uma história inventada, não é possível”. E não eram as coisas mais interessantes do Gilberto Freyre que me tocavam, eram umas coisas que mui-

tas vezes as pessoas não falam. Por exemplo, a ideia de que os negros não tinham impulsos sexuais, que tinham que fazer danças para ter ereção, esse tipo de coisa. Eu achei que isso era impossível, risível, e esqueci. Então quando cheguei ao Brasil, e vi que todos os meus colegas eram críticos de Gilberto Freyre pela sua defesa da especificidade brasileira, me juntei ao coro. O livro do Carlos Guilherme Mota (Mota, 1978) sobre Gilberto Freyre, acho que em 1978, era a crítica mais contundente sobre ele, do meu ponto de vista. Não reli esse livro, mas seria interessante, porque é só quando Ricardo Benzaquem (Araújo, 1994) escreve o livro dele que é possível levar Gilberto a sério, não é?

E tem as coisas do Candomblé, essa é interessante também. Porque eu estudei possessão de espíritos na África, então conheci mais ou menos a literatura mundial, mas não conheci a obra de Bastide sobre esse assunto. Quando li *O Candomblé da Bahia*, não consegui conceber como seria esse Candomblé. É um livro tão normativo que não consegui imaginar como seria exatamente um terreiro de Candomblé no cotidiano; crítica de quem se criou na Inglaterra! Dois livros me davam uma noção. No livro de Ruth Landes (Landes, 1947) o Candomblé vive. Eu consigo imaginar como é um terreiro, como são os rituais, como é a imbricação dessa religião com a sociedade envolvente. O de Nina Rodrigues (Rodrigues, 1935) também me tocou muito. Quase ninguém o lia naquela época pela fama de ele ser racista. Mas *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* é um livro fantástico. Ivone [Maggie] me esclareceu outro dia, disse: “Peter, é o primeiro livro brasileiro de antropologia urbana no país”. É verdade, é uma antropologia urbana porque os Candomblés são urbanos. Então esse estudo que Nina Rodrigues fez, com tanta simpatia para com os membros dos terreiros e a percepção clara de que os espíritos não eram monopólio dos africanos negros, mas estavam espalhados em toda a população, todas as classes sociais e todas as cores. Se tivesse levado adiante a sua pesquisa – que mostrava que os brancos também foram possuídos por espíritos – ele poderia ter derrubado a teoria racista, mas não; talvez porque ele morreu cedo. Poderia ter seguido o exemplo de Fernando Ortiz mudou de ideia, em Cuba.

MA: É um traço interessante, Peter. Eu pensei, enquanto você falava, em como a periferia agita o seu repertório de indagações, em como ela o ajuda a formular novas questões. : Você diria que isso é central ao seu trabalho? Isso é constitutivo da sua autorrepresentação? Você se diria uma pessoa atenta às margens, ou isso é só uma coincidência?

PF: Maria Alice, se eu pudesse, estudava o Congresso Nacional. Acho que é uma característica da Antropologia, a Antropologia tende a se localizar nas periferias. No meu caso, cada vez que pesquisava, eu sempre fui chamado de volta para a sociedade envolvente. Por isso fiquei convencido de que o Brasil, como nação, não era Zimbábue, por exemplo. Porque tinha portugueses atrás, a língua portuguesa, catolicismo, santos e o diabo. Mesmo essas investidas nas periferias sempre me levavam a pensar um pouco além, e foi isso que me deu tanto problema. Sim, porque eu achava que havia uma diferença radical entre a colonização portuguesa e a britânica, concordando sim com Gilberto Freyre, em “Aventu-

ra e Rotina”, sobretudo. E ainda acho, mas eu não convenci muitas pessoas. Porque senão, como explicar, como interpretar a experiência de estar em Zimbábue, de estar em Maputo, de estar em Angola, em Luanda? Vejo isso desde pequenininho, quando cheguei em Zimbábue, de vez em quando vinham bandas musicais do Congo, de fala francesa, essas bandas tinham de uma elegância fora de série, lindos, todos bem apessoados, as moças expirando de vontade. E as bandas de Zimbábue, todas “RUM RUM RUM”, e desarrumados – falando de corpos, de corporalidade, inclusive dos enfeites do corpo, no caso dos colonizados pelos ingleses, a ausência de enfeites, coisa tudo muito básica. Desculpa, escapei um pouco da pergunta. Quando argumentei que o Brasil era diferente das sociedades colonizadas pelos britânicos, fui acusado de ser nacionalista porque procurava ressaltar o que achava que o Brasil tinha de bom e original. E achava que o que o Brasil tinha de bom era não ter colocado raça no seu código penal, nem no seu código civil, muito menos na sua Constituição. Mas isso vinha da observação de coisas absolutamente corriqueiras, se quiser, periféricas. É verdade, o prazer de ficar em um bar de subúrbio, e de ver um monte de gente de todas as cores, aparentemente de bem uns com os outros, achando isso maravilhoso. Comparando... até hoje, Londres é uma cidade semissegregada. Você vai para Peckham e acha que está em Gana. E as pessoas sabem disso, e têm medo disso, de uma fragmentação.

SG: Peter, você falou muito de alguns autores clássicos que te influenciaram, que você reverencia, que são marcos na maneira como você percebe a Antropologia. Eu queria que você falasse um pouco dessa antropologia chamada pós-moderna, se você acha que ela tem trazido alguma contribuição e qual.. Como

FLN: Aproveitando a deixa, eu gostaria de saber o que você pensa sobre a Antropologia britânica de hoje, autores como Nigel Rapport, que sustenta que a Antropologia tem que se aproximar mais da literatura, e abrir mão de uma perspectiva rigorosamente científica.

PF: Sabe o que é? Eu nunca entendi o que quer dizer “pós-colonial”, de fato. Porque eu mesmo sou colonial e pós-colonial; não sei que diferença isso implica! A minha pesquisa foi quase pós-colonial, então nunca entendi exatamente o que isso significa. Nem, de fato, “pós-moderno”. Acho que a grande descoberta dos ditos pós-modernos era o que Malinowski já tinha dito: que era não apenas o ponto de vista dos nativos, como o nosso ponto de vista também. Que, de fato, deveria ter sido levado mais a sério antes, não é que não estava lá na consciência dos antropólogos, estava. Mas não estava explícito. E eu acho que tornar explícita a relação entre o antropólogo e aquilo que ele está pesquisando é genial, absolutamente genial, quando não levado a extremos chatos. Então nunca tive essa dificuldade. Vou dizer uma coisa, em geral: sobre a Literatura, estou atualmente aposentado, tentando preencher as lacunas de uma pessoa não muito erudita. Acabei de ler Charles Dickens inteiro, acabei de ler Mrs. Gaskell inteira, ela que escreve sobre a Revolução Industrial. George Eliot inteiro. Ele escreveu sobre a questão judaica, inclusive, em *Daniel Deronda*. E eu cheguei a essa mesma conclusão. Que essas pessoas são, de fato, as grandes intérpretes

do seu mundo, e escrevem de uma maneira que é compreensível por todos. Muitas vezes, a análise, em vez de ser explícita como tijolos de análise, é mais sutil. Portanto, tem uma possibilidade de entrar capilarmente na consciência da sociedade, de qualquer um dos ensaios que nós escrevemos – que, aliás, são lidos apenas pelos nossos pares, pelo que estou vendo. Aqui ninguém entende, nem eu. Então penso que de vez em quando tem um bom escritor. Aliás, os antropólogos mais lembrados eram exímios escritores, o polonês B. Malinowski, E. Evans-Pritchard são bons exemplos. Aqui posso dar uma colher de chá para o vosso colega, Roberto DaMatta, que sempre escreveu bem e vai ser lembrado. Não é uma questão de concordar ou discordar com uma coisa ou outra. Depois de *Um Mundo Dividido*, que é a tese de doutorado dele, ele sempre foi um antropólogo que entrava na sociedade e falava com ela; um intelectual público que sabe escrever, que é gostoso de ler. Penso que a Literatura muitas vezes é infinitamente mais interessante que qualquer coisa da Antropologia. Agora que sou aposentado, me sinto alienado do presente, devo lhes dizer. Existem textos que não consigo ler, ou porque não os entendo ou porque não me interessam, é terrível dizer. Quando eu aprendi Antropologia, você tinha que ir a um lugar, de preferência distante, e tinha que trazer daquele lugar algo que ninguém sabia. Tanto é que as regras do doutorado que eu fiz eram assim: contribuir para o conhecimento, ou para a análise do conhecimento, alguma coisa assim. Você tinha que fazer uma das duas coisas, de preferência as duas. Mas a ideia da Antropologia era que você fosse num lugar e descobrisse alguma coisa. Por isso, talvez, que não havia muito projeto de pesquisa, porque você não sabia de antemão o que ia encontrar. Eu encontrei, por sorte minha, o movimento social que ninguém sabia que estava existindo, e escrevi sobre ele. Mais: uma movimentação social, que me deu uma tese. Mas essa tradição de procurar o desconhecido ficou submersa, ofuscada, quem sabe, por uma coisa chamada projeto de pesquisa. Então, as neófitas da antropologia, antes de fazer qualquer coisa, escrevem quilos de papel citando todo mundo. É como se tivessem um conhecimento daquilo antes de entrar em campo. Não estou dizendo que não deviam fazer, é claro que deviam, porque mostra que leram, que sabem o que é Antropologia. Mas, muitas vezes, esses projetos se tornam teses e o inesperado desaparece. E não há muito prêmio dado para isso. Suspeito... Há menos prêmio dado para a boa pesquisa do que para a análise incompreensível dela. Sei disso porque edito uma revista, e às vezes recebo coisa que não entendo. Não entendo na tradução inglesa, tampouco no português original, tenho que pedir para reescrever. Porque há tanta ênfase em mostrar-se brilhante... – aí estou sendo muito *old fashioned*, de fato sou, como cabe a uma pessoa da minha idade, um pouco mais reacionário talvez – eu sempre dizia para os meus alunos: você está fazendo pesquisa de campo, está fazendo duas coisas. Em primeiro lugar, está escrevendo história narrada, daqui a 20 anos vai ser história, eu quero ver isso. O que você consegue dizer de brilhante a partir desses dados, fique consigo. O Edmund Leach dizia assim: qualquer pesquisa de campo revela um número finito de dados – ele teve a coragem de falar de dados, nem isso podemos falar mais – de informações, ele chamava de *data*, e a nossa tarefa é fazer sentido desse número finito, claro. Porque

a ideia que ele teve foi: “Fui à Birmânia e voltei”. Bom, de fato, ele perdeu os diários de campo dele. Mas ele tinha um número finito de dados e deu um sentido a eles em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*.

Na contemporaneidade, a tendência é dos dados ficarem cada vez menos interessantes e, muitas vezes, eles vêm já arrumados a partir de um ponto de vista que não é mais o do nativo, o nativo já não mais aparece. Poderia falar mais disso, mas não pensei com clareza, e sua pergunta é muito difícil, porque não posso fazer generalizações. Mas tem certos atos reverenciais em relação a certos autores que considero que não merecem. Às vezes eu não vejo a relevância, às vezes sim, mas é uma espécie de necessidade das pessoas de uma geração mais nova. As autoridades mudaram. Acho isso uma pena, reduz a perspicácia das pessoas, e reduz a capacidade de ouvir, e de pensar com originalidade. Tenho saudades da iconoclastia da antropologia.

MA: Peter, agora que você tem uma visão mais descansada das coisas, da sua cidade que é o Rio de Janeiro, você teria um projeto em que estivesse envolvido como pesquisador diletante? Afinal a comichão da pesquisa costuma permanecer após a aposentadoria. O que você gostaria de fazer?

PF: Eu gostaria de ter a energia de retomar o que eu fazia antigamente, sobre sexo, porque eu estou curioso para saber o que é que aconteceu nesses anos. Eu escrevi sobre isso em 1974, quer dizer, já são 40 anos. E como mudaram as coisas. Quando eu fiz a minha pesquisa na África, na década de 1960, eu era um criminoso em potencial. Porque se eu tivesse uma relação sexual ou mesmo um carinho definido como indecente, em princípio a punição eram dois anos de cadeia com trabalho forçado, ainda na Grã-Bretanha e naquela Rodésia do Sul. Então eu vivia segregado, vivia num mundo completamente falsificado, que eu tive que falsificar... Eu não tive que falsificar, mas falsifiquei, escondendo tudo, tanto entre os meus amigos na Inglaterra quanto na África. Eu tive uma empatia com o movimento africano de libertação, que era muito além de um exercício intelectual. Era uma reação fortíssima emocional minha. E, na época, eu achava que as duas coisas andavam relacionadas, e que a segregação dos africanos tinha alguma semelhança com a minha. Ainda acho que não estava completamente errado, porque havia três pessoas homossexuais brancas, que agiam nesse movimento, um dos quais passou 13 anos na cadeia do Smith, por exemplo, não por sexo, mas por atividade política. Porque lá como cá, em 1964, esse grupo de intelectuais composto por antropólogos, cientistas políticos, economistas, achava que uma bomba no centro da capital despertaria uma revolução. O que aconteceu na Grã-Bretanha? Em 1967, finalmente a lei foi revogada e, desde então, as coisas começaram a mudar. Tenho a sensação, quando vou à Inglaterra, que a homossexualidade virou um não-assunto, quase um não-assunto, já não interessa mais. Os meus irmãos nem falam do assunto, os primos não falam. O que é uma coisa espantosa, não é? Em pouco tempo, 40 anos, um primeiro-ministro conservador faz passar o casamento gay na Grã-Bretanha. É uma mudança de costumes e de leis radical. No Brasil, com seu código quase napoleô-

nico, as relações entre pessoas do mesmo sexo em si não é crime, como não era na França quando Oscar Wilde vai para lá... Para mim, foi um certo alívio vir para o Brasil, nesse sentido, porque pelo menos crime não era. Pode ter gente contra, pode ter preconceito e o diabo, mas pelo menos não ia para a cadeia por gostar de uma pessoa do mesmo sexo. Agora estamos numa situação extraordinária onde a Justiça anda em frente, abrindo caminhos que a legislativa mantém fechados. Relações estáveis independentemente do sexo dos parceiros. Genial! Adoção, dupla maternidade ou paternidade etc.

Um dia queria pensar sobre os movimentos que surgiram no bojo da chegada da política de indentidades no Brasil. Veja bem: o movimento das mulheres sempre foi pequeno, não foi? Liderado por mulheres advogadas, muitas delas, que tiveram o trabalho de mudança na legislação, sobretudo, o que teve um efeito impressionante, eu acho. O movimento negro sempre foi pequenininho também, com outra estratégia, a de fomentar uma consciência racial e que vai desembocar nas cotas raciais, entre outras coisas. O movimento gay sempre foi pequenininho também, aumentou com a AIDS, com a injeção de verbas multilaterais para atividade de prevenção. Mas, ao contrário dos outros, consegue produzir essas eclosões, que são chamadas de Paradas. Queria saber o que pensa Roberto DaMatta sobre o uso dessa palavra, pois longe de coisa militar e Caxias, as Paradas Gays são bastante carnavalescas. Deve ser a nossa pouca imaginação quando copiamos do estrangeiro. Gay Parades!!!! Mas as nossas Paradas são tão diferentes das dos ingleses. Aqui, tudo junto, uma loucura. Na Inglaterra, primeiro vem o carro da polícia, depois o carro da British Airways, é tudo dividido em tipos, em alas. Depois vêm os palestinos, iranianos e assim vai.

MA: Quer falar sobre alguma outra coisa que nos tenha escapado nesse encontro?

PF: A única coisa que queria falar é que ser convidado para falar é algo que jamais poderia imaginar, quando cheguei no Brasil. Quando fui convidado para ser parte daquele jornal *Lampião*, em 1978, achei que tinha adquirido algum tipo de cidadania aqui, tanto que virei cidadão logo em seguida. Imagino que tenha sido convidado para o *Lampião* por causa de dois artigos que escrevi sobre homossexualidade e os cultos afro-brasileiros em Belém. Pode ser que quisessem alguém da comunidade universitária. Me senti reconhecido de uma forma bastante importante por pessoas que admirava e por um assunto que considerava muito importante. Darcy Penteado, em cuja casa foi a primeira reunião, era um artista plástico da *society* paulistana. Além disso, era uma pessoa encantadora. Foi lá que conheci e admirei Aguinaldo Silva, que mais tarde vai ser quem é. O Jean-Claude Bernardet fazia parte daquele grupo, grande crítico de cinema. Foi ótimo, aí me senti bem. O jornalismo é para mim o melhor lugar de agir politicamente. O bom jornal é como a boa universidade, abre as suas páginas para a diversidade de opinião. Duvido que a universidade tenha tantas possibilidades hoje em dia. Então, era um luxo. Escrevi pouco, deveria ter escrito mais. Mas foi uma experiência muito importante. E depois, com base nos mesmos artigos, fui convidado para dar um seminário no Museu Nacional, e acho que foi esse seminário que me fez ser convidado para dar aula lá. Gilberto Velho sempre teve um olho

para o que estava acontecendo, o que ia acontecer. Acho que ele percebeu que esse era um assunto importante, que tinha que falar.

Eu acho que tive uma vida num período histórico que foi favorável para pessoas como eu. Não foi difícil conseguir verba para fazer a pesquisa na África. Tive uma bolsa que dava para viver dois anos e pouco. Fui convidado pela minha orientadora para dar aula na Universidade de Londres quando voltei da África. Não havia concurso, mas fui convidado, penso que na base dos relatos que eu mandava do campo para ela. Quando me dei conta de que eu não queria ficar na Inglaterra, o Brasil surgiu de uma forma absolutamente inesperada. Depois de um seminário dado por Peter Rivière, antropólogo de Oxford que pesquisa no Amapá entre os índios Tiriyó, eu simplesmente perguntei: “Peter, é possível um antropólogo inglês dar aula no Brasil?”, ele disse: “Sabe que coincidência, acabei de receber uma carta de Claude Lévi-Strauss, estão procurando antropólogos para uma universidade em Campinas, fica em algum lugar ao Sul do Rio de Janeiro. Se você se interessar, vá falar com o cônsul brasileiro em Londres”. Como já falava um pouco de português por conta de pesquisa africana, eu achei que era uma coincidência que não poderia ignorar. Cortei cabelo, botei um terno e fui lá. Ovídio Melo, um grande cônsul brasileiro, foi ele que fez o governo militar brasileiro reconhecer o governo marxista de Angola. Não sabia que Ovídio estava lá para avaliar as atitudes políticas dos candidatos, que não poderia ser muito à direita. Essas contradições do Brasil nessa época me fascinam. Você tem um governo militar de extrema direita, com um cônsul vetando os não-esquerdistas para ir a Campinas, foi isso que aconteceu, contradições. Antes de vir, conheci Antonio Arantes e a sua mulher Rita. Em seguida, conheci a Verena Stolcke, aluna de Peter Rivière.

Fiquei em Campinas pelos primeiros 13 anos no Brasil. Os tempos eram, de fato, outros. Achamos que conseguimos dizer o que queríamos em formas cifradas para confundir as forças da repressão. Em matéria de avaliação, era tudo informal. Fomos contratados para trabalhar e trabalhávamos. Sabíamos perfeitamente que a avaliação entre os pares era mais importante, que dependia do que você falava, escrevia, mas não da quantidade que você escrevia, coisas assim.

Em seguida estive dois anos no Museu Nacional, uma experiência e tanto. Em seguida tive a boa sorte de trabalhar na Fundação Ford. Naquela organização, com tentáculos no mundo inteiro, voltei a viver num mundo mais amplo. Renovou-se o imperativo de comparar o Brasil com outras sociedades. Depois vim trabalhar no IFCS, de volta ao Rio de Janeiro.

MA: Uma das coisas que faz de você alguém querido e merecedor de tantas homenagens é o fato de você enfrentar temas centrais à sociedade brasileira, que, contudo, não são muito fáceis: raça, sexo... acento E a coragem, você sabe, costuma ser premiada. É bom que seja assim.

PF: Eu falei nessa entrevista que acreditava, no século passado, que era a consciência racial que resolveria a questão de discriminação no Brasil. Não estava sozinho. Todos achavam a mesma coisa. Mudar dessa posição para outra, foi uma grande reviravolta. E reconhecer um valor nos escritos de Gilberto Freyre, outra. Ele percebeu uma diferença entre a colo-

nização portuguesa e a britânica. Mudei para o bem ou para o mal, e eu não tenho papas na língua para dizer isso. Nisso não há nada de especial. Na maravilhosa biografia intelectual de Gilberto Freyre, Maria Lúcia Pallares-Burke (Pallares-Burke, 2005), demonstrou que até o final da década de 20 Freyre estava dentro de um paradigma racista da época. Mudou (e não por influência de Franz Boas) para poder escrever *Casa Grande e Senzala*, em 1933. Ele, segundo Pallares-Burke, fez muito para esconder as suas velhas posições; deve ter achado que mudar de perspectiva desabonava. Eu tive um certo prazer em mudar de rumo. Várias coisas que antes pareciam obscuras começaram a fazer sentido.

Certos colegas me cumprimentaram pela minha suposta coragem. Nada disso. Você sabe que essa questão das cotas, engraçado, foi uma espécie de impulso meu. Se eu não tivesse falado, ou escrito, não poderia mais conviver comigo mesmo; achava que tinha que dizer. Não sei que tipo de coisa é essa. Mas vem de longe, com certeza. Era uma coisa que eu não consegui controlar, porque eu achava, exatamente, que se não falasse, não ficaria em paz comigo mesmo. Mas você tem razão, Maria Alice, tratava-se de um Brasil que eu imaginei, certamente. Fiquei pensando: “O que eu mais gosto no Brasil? O que eu mais desgosto?” Por mais desigual social e racialmente que seja, é o único lugar do mundo que eu conheço, não conheço tantos, mas não é Jamaica, não é África do Sul, não é Indonésia, não é Índia, é o Brasil, onde você tem essa relativa homogeneidade cultural, onde não há fronteiras nítidas entre pessoas na base da sua aparência, muito pelo contrário. Eu achei que isso era um trunfo, e continuará sendo. Aposto que na propaganda para a Copa do Mundo vai aparecer esse Brasil misturado, Olimpíadas mais ainda. Quer dizer que isso continuará, e acho que isso fará com que as cotas não tenham o efeito que eu temia que pudessem ter.

MA: Mas a universidade está contra isso.

PF: Deve estar...

MA: Acho que há, hoje, uma perspectiva mais fragmentada do mundo. Isto é, a maneira pela qual as pessoas se põem intelectualmente no mundo é valorizadora da fragmentação...

PF: Você me perguntou o que eu queria pesquisar. O que me fascina é entender a formação desta “ontologia”. É tudo muito recente. Ela data de 1989-1990, por aí, não é isso? E começa a se alastrar pelo Brasil afora. Eu acabei de ouvir um seminário de uma colega minha, francesa, Véronique Boyer, que acabou de voltar do interior do Pará e Amazonas. E ela veio para dizer que todos os caboclos da região estão sendo incentivados a escolher entre serem índios ou negros. Agora eles sabem que para conseguirem educação e saúde decentes, não podem ser caboclos. Sim, são políticas produzidas por pessoas com boas intenções, pessoas urbanas. Tem razão, Maria Alice, é contado como se fosse ontológico. Não é invenção, é resgate, e todos os lados são essencialistas. E o mundo é fragmentado, e os antropólogos são os responsáveis por autenticar, porque cada vez que você fala de diversidade, a primeira palavra que vem na cabeça é antropólogo. E eles estão lá escrevendo laudos aos montes, e quem criticar pode ser expulso da ABA. Eu tive um desentendimento com o conselho da

ABA, muito sério, porque um menino que não conheço fez críticas públicas de alguns laudos antropólogos (ele não nomeou ninguém). Queriam expulsá-lo se não se retratasse. Acusaram-no de ferir a ética da Associação. Perplexo, ele disse que não podia se retratar porque não sabia que aspecto do código de ética ele tinha infringido. Assim, o Conselho quis expulsá-lo. Quando argumentei que ele tinha direito às opiniões dele, e que a liberdade de opinião deveria sacrossanta, vi que era uma voz só. Nunca me senti tão solitário. No final, ele foi coerdado a se desligar da Associação. Essa é uma pesquisa que adoraria fazer, mas não tenho coragem. Eu adoraria fazer a pesquisa com antropólogos que falam da construção social da realidade escrevendo laudos essencialistas, gostaria muito. Porque se o laudo não é essencialista, não tem eficácia. São feitos para convencer pessoas que pensam dessa maneira. E quem escreve não tem muita opção se quer ser solidário com as pessoas com quem pesquisa. O Ministério Público, o Judiciário só podem agir sobre documentos claros e sem ambiguidades. Então alguns antropólogos (os mais sensíveis) estão ficando meio bipolares, escrevendo uma coisa e dando aulas de outra maneira. Apesar das diferenças, há uma considerável homogeneidade cultural e linguística no Brasil. Os Estados Unidos, que sempre foram diferenciados desde o início, eles tiveram o tal *melting pot*, mas o *melting pot* produzia sino-americanos, ítalo-americanos. O *melting pot* aqui fez com que todo mundo fosse para o Sírio-Libanês. Cada pessoa importante que fica doente vai para o Sírio-Libanês. É um nome, não é? Muito interessante. Eu digo para todo mundo que uma felicidade que tenho é não ter que parar todo dia às 16h, 16h30 para tomar chá com pessoas falando inglês comigo, senão você não vai ter possibilidade de ir para a escola, ou ter direito a terra. Muito estranho isso, essa imposição da diferença. Veja bem, realmente me anima essa conversa. Por que o Brasil foi um dos países que melhor combateu o alastrado HIV? Porque todo mundo fala português, isso já ajuda. Metade dos EUA fala espanhol. Então tem que fazer dois pacotes. Na África, nem falo.

SG: Muitos países não reconhecem que tem HIV também, começa daí...

PF: E outra coisa que acho, não sei se um pouco chutando, mas na minha experiência com as pessoas, por mais espírita que alguém seja, por mais católico que seja, todo mundo tem uma certa reverência para com a ciência. Eu sinto isso. Sabemos que os doentes falam com caboclos e pretos velhos, rezam o rosário, mas nunca deixam (com exceção das Testemunhas de Jeová em casos de transfusão de sangue) de consultar os médicos. Então, essa crença generalizada na ciência fez com que os argumentos sobre esperma e sangue tivessem lastro. Essa que é uma grande vantagem que o Brasil tem, de ter essa homogeneidade linguística, pelo menos. E nas minhas andanças no Brasil, encontro pequenas diferenças realmente superficiais, de dança, de entonação musical. Mas a linguagem é a mesma e os valores básicos de sustentação são os mesmos. O “jeitinho” você encontra do Oiapoque ao Chuí. Encontra o malandro também, todos esses conceitos-chave da autodescrição. Dizem que São Paulo é mais sério que o Rio de Janeiro. Mentira. É tudo igual. Tem tanto jeitinho em São Paulo quanto no Rio de Janeiro. E isso ficou muito claro quando Carlos

Vogt e eu fomos fazer a pesquisa com Cafundó, que fala uma língua africana... Não fala uma língua africana, fala português, mas com um vocabulário de origem africana mesmo. Curiosos em saber se havia outros lugares com a mesma língua, fomos nós dois à procura de várias comunidades negras isoladas no país. Nós andamos muito, o Carlos falava as palavras africanas e ninguém respondia, ninguém conhecia essas palavras. E fomos descobrindo uma incrível universalidade de certos valores, que podemos chamar de brasileiros. Não conseguimos achar. O que achamos era um Brasil rural muito semelhante à cultura caipira descrita por Antonio Candido tantos anos atrás (Candido 1971). Mesmo no Cafundó descobrimos o Brasil. Havia (e há ainda) uma capela católica, tinha uma igreja presbiteriana ali, mas não tinha macumba, que “deveria” ter. Tinha uma família pernambucana, que chegou a morar na comunidade, que fazia macumba. Mas acabou sendo expulsa. Então essa invenção da diversidade é incrível. Há diversidade, claro, mas também há um surpreendente compartilhamento de valores.

Referências bibliográficas

Araújo, R. B. de. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

Candido, A. *Os Parceiros do Rio Bonito: Estudo sobre o Caipira Paulista e a Transformação dos seus Meios de Vida*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971.

Landes, R. *The City of Women*. Nova York, Macmillan, 1947.

Mota, C. G. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*. São Paulo, Editora Ática, 1978.

Pallares-Burke, M. L. *Gilberto Freyre, um Vitoriano nos Trópicos*. São Paulo, Editora UNESP, 2005.

Rodrigues, R. N. *O Animismo Fetichista dos Negros Babianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.