

UMA ANTROPOLOGIA DA
SOCIEDADE BRASILEIRA
ENTREVISTA COM ROBERTO DA MATTA¹

Marcos Lanna
Universidade Federal do Paraná

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes
Universidade Federal do Paraná

RESUMO

Nesta entrevista, Roberto Da Matta fala sobre sua trajetória pessoal e profissional, ambas intimamente relacionadas. Relembra seu primeiro trabalho de campo, sobre os apinayé, e seus estudos sobre o carnaval brasileiro, que partiram de uma compreensão muito particular do Brasil. No final da entrevista, Da Matta comenta sua pesquisa atual sobre o Estado brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: *estruturalismo; Antropologia; sociedade brasileira; Estado; pesquisa; universidade.*

Marcos Lanna: Você poderia iniciar analisando sua trajetória como antropólogo, começando com a pesquisa sobre os *apinayé*, quando você fazia uma Antropologia mais tradicional, passando à tentativa posterior de pensar o Brasil, a partir de um instrumental estruturalista. Ao mesmo tempo em que refletisse sobre sua própria trajetória, você poderia pensar também a Antropologia do Brasil contemporâneo e como ela se diferenciaria da abordagem das outras Ciências Sociais. Esta é uma questão candente em nossos Departamentos de Ciências Sociais, a relação (ou a falta dela) entre a Antropologia, a Sociologia e a Ciência Política. Poder-se-ia até citar o próprio Presidente Fernando Henrique Cardoso e sua esposa, Ruth Cardoso, esta última tendo dividido sua atividade docente entre o Departamento de Antropologia e o de Ciência Política da USP. Eu perguntaria: até que ponto existe uma Antropologia do Brasil moderno e até que ponto ela se distingue da Sociologia? Quais as armas, digamos assim, que diferenciariam o antropólogo em relação aos sociólogos e politólogos? Você teve inclusive uma experiência de convívio com os politólogos do Kel-

logg Institute, na Universidade de Notre Dame.

Roberto Da Matta: Atualmente menos, ainda bem...

Marcos Lanna: Menciono sua experiência norteamericana porque, evidentemente, o diálogo entre Antropologia, Sociologia e Ciência Política transcende as questões brasileiras.

Roberto Da Matta: Então são duas perguntas; a primeira é sobre minha trajetória, a outra sobre como eu caracterizaria a Antropologia e a Sociologia, as relações entre as duas disciplinas. A trajetória é difícil de explicar. Posso hoje refletir melhor sobre coisas que pensei muito cedo. Comecei a fazer Antropologia em 1959. Eu era muito jovem; hoje talvez estivesse mais preparado (estou com sessenta anos) para fazer pesquisa de campo. Quando estudei os *apinayé*, não tinha idéia do que era ter medo, do que era morrer. Ao mesmo tempo, eu era muito aplicado. Minha *démarche* de pesquisa entre os *apinayé* foi muito imitativa em relação aos meus professores, às pessoas que eu lia. Hoje sou muito crítico em relação a esta fase. Eu imitei muito os meus professores — como o Roberto Cardoso de Oliveira —, não tive muita autonomia. Também não tive, nesta fase de estudo dos *apinayé*, uma recepção que me estimulasse a prosseguir. Por exemplo, fui criticado no *Anuário antropológico*². A publicação do livro *Um mundo*

¹ Entrevista realizada no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná em 21 de maio de 1997 com os Professores Marcos Lanna e Pedro Rodolfo Bodê de Moraes. Participaram, ainda, as Professoras Edilene Cofacci de Lima e Christine de Alencar Chaves. Notas e revisão técnica: Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto.

² Publicação fundada por Roberto Cardoso de Oliveira

*dividido*³ acabou não conduzindo a um maior aprofundamento do estudo dos *apinayé*, pelo contrário. Também no *American Anthropologist* recebi uma resenha, feita por Judith Shapiro, segundo a qual o livro tinha problemas; em resumo, houve resenhas negativas.

Marcos Lanna: Você não está sendo hiper-rigoroso consigo mesmo, idealizando às avessas o seu passado, desvalorizando-o? *Um mundo dividido* não é um livro importante até hoje?

Roberto Da Matta: Nisso tudo, há ainda algo que talvez não seja primordial, mas que realmente importa: como é que você se relaciona com os índios no campo. Em uma das vezes que estive com Claude Lévi-Strauss em Paris ele me dizia: “tem que ser louco [para fazer pesquisa com índios], pode-se morrer de malária ou afogado”. Ainda mais naquela época (início dos anos sessenta), realmente se poderia morrer, de várias formas. Em um determinado ponto, decidi que já havia pago meu pedágio. Além disso, talvez o mais importante do que aprendi no campo, estudando os gaviões⁴ e os *apinayé*, foi o que aprendi em termos de percepção da sociedade brasileira. Eu olhei a sociedade brasileira da cozinha, do porão, de um lado marginal. Este tipo de preocupação com o Brasil já aparecia quando eu lia Antropologia, me preparando para o projeto *apinayé*. Por exemplo, eu estudei o Vladimir Propp⁵ num seminário com o Pierre Maranda, em Harvard e já pensava em analisar o folclore brasileiro. O mesmo aconteceu quando passei ao estudo das *Mythologiques* de Lévi-Strauss. Mais do que analisar a mitologia Jê⁶, ou continuar o trabalho que estava sendo feito por Lévi-Strauss de análise da mitologia ameríndia, eu pensava na possibilidade de usar esse instrumental para entender o Brasil. Quando comecei a ler Victor Turner, sua noção de *commu-*

*nitas*⁷ me fez pensar menos nos ideais *apinayé* do que no carnaval brasileiro. Alguns textos que fiz em meu tempo de estudante de pós-graduação já anunciavam meu futuro trabalho sobre o Brasil. Mas eu tinha antes que trabalhar em minha tese sobre os *apinayé*. Além disto, o campo dos estudos Jê era um campo muito, digamos assim, minado. Eu verifiquei muito cedo que jamais poderia reproduzir um determinado tipo de padrão de pesquisa etnográfica que meus colegas de Harvard faziam.

Em primeiro lugar, não tínhamos dinheiro para fazer pesquisa; os norte-americanos chegavam ao Brasil com gravadores caros, com comida própria para o período no campo, remédios, viajavam muito, tinham mais infra-estrutura. E outra coisa: tinham privilégios aqui dentro que nós, brasileiros, não tínhamos. Por exemplo, eles viajavam pela FAB [Força Aérea Brasileira]. Eu nunca consegui viajar pela FAB. Mas quando se era americano, tinha uma carta de Harvard, viajava; e tudo isso eu ia aprendendo, no Brasil, sobre o Brasil. Eles chegavam carregados de coisas nos postos indígenas. Eram “Pesquisadores”, porque quem ia pesquisar no interior do Brasil era inglês ou americano; brasileiro não pesquisava o Brasil. As pessoas consideravam o que eu estava fazendo algum tipo de prospecção diabólica. Uma vez, num hotel, no sul do Pará, me disseram: “o senhor, estudando índio? Ah!, não vem com brincadeira! O senhor é muito sabido para estudar índio. O senhor deve estar procurando diamantes, ouro, minério, urânio”. Aquela era a época do nacionalismo brasileiro, aquela história de um país riquíssimo que não consegue se fazer, na prática. Pois bem, eu logo vi que não podia reproduzir este padrão de pesquisa, ficando um ano na aldeia, porque eu não tinha os mesmos recursos e também não tinha a mesma disponibilidade para morar na aldeia.

Minha motivação era conhecer o Brasil. Havia ainda outro lado, o político. Eu não podia me conceder trabalhar apenas com a problemática indígena. Talvez por influência do Roberto Cardoso de Oliveira e do Darcy Ribeiro, que escreveram sobre contato cultural. Estudar o contato ajuda a conhecermos tanto a sociedade nacional como a sociedade tribal. A problemática da sociedade nacional é uma problemática importante

em sua primeira passagem pela Universidade de Brasília (UnB) e que até hoje é editada pelo Departamento de Antropologia daquela Universidade e publicada pela Editora Tempo Brasileiro.

³ DA MATTA, 1976.

⁴ Sobre o trabalho com os gaviões ver DA MATTA & LARAIA, 1979.

⁵ Linguísta e folclorista russo, autor de *Morphology of the Folktale*, livro que, escrito em 1927, influenciou profundamente o estruturalismo lévi-straussiano.

⁶ Família lingüística à qual os *apinayé* pertencem.

⁷ Ver TURNER, 1974.

para mim. Há ainda minha família, e hoje eu posso refletir melhor sobre isto. Minha mãe era amazonense e meu pai baiano; eu vivia em um ambiente “pan-brasileiro”, digamos assim; moramos em Minas Gerais, Maceió, Niterói. Foram muitas viagens. Eu tinha uma visão do Brasil como um todo e isto aparece no meu trabalho. Sempre achei que o regionalismo era uma ideologia. [Portanto,] falar que o Brasil é tão diferenciado é uma ideologia, não é a realidade estrutural do Brasil. Apesar das diferenças regionais — e eu as conheci, porque as vivi —, ou até mesmo por causa delas, havia uma enorme unidade, que aparecia na minha casa. A *hospitalidade*, por exemplo, é um destes elementos. A acolhida pode ser diferente em cada local, mas a hospitalidade é sempre fundamental. Ela pode demorar mais ou menos, mas há que se receber em casa.

Minha mãe era uma pianista maravilhosa, poderia ter sido uma pianista profissional. Ela falava muito do carnaval amazonense, me contava muitas histórias do folclore, falava do bumba-meu-boi em Manaus. Além disso, tocava música clássica, música popular, cantava; isto gerava em mim uma curiosidade muito grande. Reuni todos estes elementos depois que fiz meu doutorado e me libertei da escravidão da pós-graduação. Comecei a fazer os meus trabalhos [sobre o Brasil contemporâneo] e provoquei algumas reações.

Por exemplo, em meu primeiro livro, um livro de ensaios, com um título muito bem marcado, *Ensaaios de antropologia estrutural*⁸, incluí um ensaio sobre Edgar Allan Poe. Quando terminava minha pós-graduação, fui ao cinema, em Boston, e vi um desenho animado, “O Gato Preto”. Percebi que utilizar o método de Lévi-Strauss para análise de literatura seria um desenvolvimento interessante do estudo do mito. Esbocei, então, uma análise primária, fraca mesmo. Incluí também o artigo sobre a *panema*⁹, que fiz antes de ir para Harvard e que foi publicado por Lévi-Strauss em *L'Homme*, quando eu cheguei lá. Ele surgiu de

um curso que dei com o Luís de Castro Faria¹⁰, de quem, na época, eu era assistente, sobre estudos de comunidades.

Quando li *Santos e visagens*, de Eduardo Galvão¹¹, e *Uma comunidade amazônica*, de Charles Wagley¹², percebi na *panema* um problema interessante para uma análise lévi-straussiana. Reli então as análises de Evans-Pritchard sobre a questão da sorte e do azar e fiz o *Panema*. Mande para a revista *L'Homme*, para o Lévi-Strauss ver, porque eu tinha recebido uma carta maravilhosa dele, dizendo que tinha gostado muito da minha análise do Edgar Allan Poe, sobre quem ele tinha uma certa curiosidade. Ele se lembrava de um ensaio em que Poe analisava a dama do xadrez. Eu dizia que Edgar Allan Poe procurava entender o mundo de maneira estruturalista, analisando as regras e o papel do sobrenatural. Não desenvolvi isto, mas era esta a idéia.

Fui encorajado, algo que não ocorreu quando estudei índios. Meu livro não foi um livro consagrado, como o do meu amigo Eduardo [Viveiros de Castro]¹³ que recebeu três resenhas elogiosas. Não foi o caso de meu livro sobre os *apinayé*, mas sim daqueles que fiz sobre o Brasil e sobre literatura. Imagine, em 1966 ou 1967, um jovem estudante brasileiro receber uma carta do Lévi-Strauss de três páginas elogiando o trabalho dele sobre Edgar Allan Poe. Fiz então o *Panema*, que foi criticado por algumas pessoas, alguns dos meus mentores, que acharam que o artigo estava todo errado etc., etc. Mande o artigo para o Lévi-Strauss e recebi uma carta dizendo que o artigo seria traduzido e publicado em *L'Homme*, se eu não me importasse, pois o artigo era excelente, um exemplo do poder da análise estrutural.

Reuni estes ensaios para publicar *Ensaaios de antropologia estrutural*, além de “Mito e autoridade doméstica”, que Lévi-Strauss provavelmente não gostou, pois realmente não é uma análise lévi-straussiana, porque pensa o papel da his-

⁸ Cf. DA MATTA, 1973.

⁹ *Panema* é um sistema de crenças amazônicas que explica certos tipos de insucessos e infortúnios pessoais, má-sorte ou azar pela associação com certas circunstâncias de rompimento de princípios básicos das relações sociais. Ver o ensaio intitulado “Panema: uma tentativa de análise estrutural” (DA MATTA, 1973).

¹⁰ Luís de Castro Faria é, hoje, Professor Emérito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ.

¹¹ Cf. GALVÃO, 1955.

¹² Cf. WAGLEY, 1957.

¹³ Autor de *Araweté: os deuses canibais* (CASTRO, 1996).

tória. Lévi-Strauss foge disto porque não se arrisca, trabalha e fala de coisas que só ele sabe, aquelas coisas de antropólogo mesmo. Não tenho nada contra isso. Mas na época eu não admitia a ligação entre as mitologias que apareciam com o contato, que são ideologias, e o mito em geral. O mito ainda está para ser estudado, porque o mito é uma coisa riquíssima. O mito do Aukê e suas variantes revelam como as sociedades tribais se explicam bem, assim como explicam bem sua própria presença na relação de contato com os brancos, têm uma percepção muito aguda da sua situação. Mas faltava um ensaio, pois do contrário o livro ficaria muito pequeno. Com minha ambição, eu deveria fazer mais um ensaio, e fiz “O carnaval como rito de passagem”. Queria fazer uma análise do carnaval, e fiz uma análise da música do carnaval. Eu estava tão envolvido com o estruturalismo... Vinte anos depois, Clifford Geertz acha que fez a grande descoberta de que “o mundo é um texto”¹⁴, mas eu já estudava as letras de músicas de carnaval, “Mamãe eu quero”, “Quem foi que inventou o Brasil”, Lamartine Babo. Por que eu fazia isto? Porque minha mãe tocava estas músicas no piano, eu tinha uma familiaridade com este problema. [Assim,] eu diferia dos meus professores. Roberto Cardoso de Oliveira, por exemplo, dizia que estava interessado na Antropologia pelos problemas de lógica que ela lhe apresentava. No fundo, ele queria ser lógico e estudou Antropologia para ver como outras lógicas funcionam. Para mim ele era o homem de Marte falando em “Saturnês”. Já eu fui estudar o carnaval porque tinha brincado de carnaval quando era garoto, porque fui obrigado a brincar. Eu me lembrava da minha socialização, do meu estranhamento. Minha mãe nos fantasiava, eu era obrigado a brincar com as meninas horrorosas da vizinhança, a brincar de lança-perfume, essas coisas. Quer dizer, o carnaval promovia uma socialização no Brasil. Eu comecei a recuperar esta experiência. Por isto fui analisar letra de música. Por quê? Porque quando tinha passado nos meus últimos exames para o doutorado em Harvard, no inverno de 1969, recebi uns presentes do Brasil. Uma pessoa de Niterói passou por lá e os meus amigos de Niterói me mandaram

¹⁴ Da Matta se refere às proposições de Geertz no texto “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura” (GEERTZ, 1978).

um disco chamado “Tropicália” de um camarada chamado Caetano Veloso, além de um outro disco do Gilberto Gil cantando com a Nara Leão. O “Tropicália” tinha um sentido de paródia, uma postura irônica, de contracultura. Era contra alguns heróis estabelecidos, falava da banda, do Chacrinha, de Carmem Miranda. Eu me perguntava até que ponto Caetano estava criticando Chico Buarque, que afinal de contas tinha feito uma música, que era uma música que todo mundo gostava, que era, na verdade, uma marcha militar. Caetano fez uma desconstrução, num momento de censura... Com os discos, foi uma festa lá em casa, eu tinha meu aparelhinho de som, pois todo brasileiro quando vai para o exterior compra um aparelho de som. Quando ouvi “Noite dos Mascarados”, anotei e pensei em uma análise; aquilo era uma maravilha para se começar a falar de carnaval. Principiei pensando na máscara e comecei a fazer perguntas. Cada pessoa a quem eu perguntava algo sobre o carnaval era um rico informante, contava mil experiências. Fiz “O carnaval como rito de passagem”, que a professora Maria Isaura Pereira de Queiroz, eminente socióloga de São Paulo, diz estar errado, pois só pode haver rito de passagem em sociedades primitivas. Para você ver: sociedades individualistas não podem ter ritos de passagem!!! Este artigo também teve muita repercussão. É importante a aceitação da obra. Este artigo me abriu portas, me levou à amizade com Victor Turner, que foi muito importante para minha carreira. Em que sentido ele foi importante? Não tanto intelectualmente, pois minha antropologia é muito mais voltada para a temática da sociologia francesa. O Turner é empiricista, um durkheimiano de estilo inglês, estilo Radcliffe-Brown. Mas Victor Turner me deu algo que todos precisam na vida intelectual: *estímulo*. Quando se tem isto? Quando as pessoas dizem que o que você fez é bom e Turner me dizia isso. Ele tomou contato com meu livro através do Pierre Maranda. Em 1974 ele organizou uma conferência sobre rituais e fui convidado por causa daquele artigo. Fiz meu segundo artigo sobre carnaval para outra conferência, convidado por Richard Morse, grande brasileiro, que também me incentivou e notou que meu trabalho tinha uma forte ligação com os de Antônio Cândido. Ele me dizia: “por que você não lê Antônio Cândido?”. Fui ler Antônio Cândido. Este foi o momento decisivo de minha carreira. Até então só havia sido criticado pelos meus estudos sobre os *apinayé*. Isso eu nunca entendi. A impressão

que eu tinha é que eu era uma espécie de “fantasma da ópera”, como se o que eu escrevia fosse desmontar a Antropologia brasileira, porque o campo era tão pequeno; se aparecesse uma pessoa que desse uma dentada comeria o bolo inteiro. Ninguém poderia ter sucesso nessa Antropologia brasileira... E então Victor Turner me convida para essa reunião, na qual estavam Max Gluckmann, Eric Wolf, que tinha sido meu professor em Harvard, Srinivas, Jack Goody, Sally Moore, Barbara Meyerhoff e uma africanista de Berkeley, Helen Hoffman. Este era o grupo da reunião, todos especialistas em rituais. O trabalho que apresentei foi o primeiro capítulo de *Carnavais, Malandros e Heróis*¹⁵, “Carnavais, paradas e procissões”. Após apresentar este trabalho, a Sally Moore me convidou para passar um ano na Universidade de Manchester. Ao mesmo tempo, Srinivas me chamou duas vezes para conversar com ele, pois é de um país que também tenta construir instituições, a Índia. Então, a recepção que este meu trabalho teve me fez sentir que estava no caminho certo. Isto a despeito de alguns senhores, alguns colegas e mentores, para quem o assunto, “carnaval”, parecia vago, pouco científico. Agora estas mesmas pessoas se deslumbram com algo ainda mais vago, o *pós-modernismo*, que para mim só traz novidade em sua ousadia burra. Mas, no seu cerne, o que há de bom no pós-modernismo não é novo. Eu sempre soube que a Antropologia não é ciência. Se vê o que se procura, se acha o que se quer. Outro aspecto que os pós-modernos destacam é o texto; ora, escrever bem sempre foi fundamental.

Você pode dizer que há elementos sistemáticos em minha carreira. Quais seriam? Que fiz o trabalho que foi incentivado, aplaudido. Se por acaso o estudo do carnaval não desse este tipo de resultado, talvez fizesse outra coisa. Alguns gostam de dizer que eu escrevi sobre muitas coisas, mas há maldade nisso. Agora, tenho tido tempo, e realmente passei a escrever sobre mais coisas. Por exemplo, assumi uma coluna no *Jornal da Tarde* de São Paulo, porque eu não tenho problema, limitação, para mim não é esforço nenhum escrever. Se você me encomendar eu faço um artigo agora sobre um tema qualquer que você me der, porque escrevo com facilidade.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Uma coisa que intrigou a mim e a outros colegas quando lemos seu livro *Relativizando: uma introdução à antropologia social*¹⁶, ainda na graduação, e que você retomou agora, é a relação entre sua visão do Brasil e o seu passado individual. Isto é, o fato, que segundo você, lhe permitiu olhar e ver o Brasil de maneira diferente foi pertencer a uma família de classe média, de funcionários públicos, que haviam transitado muito pelo Brasil. Fico intrigado com este pan-regionalismo. Você transitava por muitas sub-culturas, pequenas partes de uma cultura nacional, regiões. Transitava por elas e acabava assimilando, encontrando algo. Você falou muito de sua família, de sua mãe, seu pai, mas dizia que teria ficado um pouco de fora de certas disputas, e mencionava os movimentos estudantis.

Roberto Da Matta: Minha família era isso. Quer dizer, uma família extensa, amazonense, que tinha perdido o seu nicho original. Vivíamos em Niterói, não éramos pessoas que pertenciam à sociedade local, estávamos desenraizados do ponto de vista regional. Mas minha mãe falava de Manaus, dos carnavais de Manaus, e eu me perguntava “por que carnaval?”.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: E agora o carnaval de Manaus, tão na moda...

Roberto Da Matta: Minha mãe me mostrava fotografias, fotografias que nunca esqueço. Um tio meu, Marcelino, era um D. Juan maravilhoso, lembro dele na fotografia, vestido de Rodolfo Valentin, todo maquiado, uma pinta, batom, nos bailes do clube Rio Negro, em Manaus. Eu perguntava: “por que ele está usando batom?”. E ela dizia: “filho, no carnaval os homens usam batom e maquiagem”. E eram as irmãs quem maquiavam os irmãos. De fato, em Maceió, nós nos fantasiávamos de *pierrô*, temos também a fotografia, cinco irmãos todos vestidos de *pierrô*, tristes, mamãe alegre e nós tristes. Porque era a mãe que fantasiava os filhos. Ela pegou cada um de nós, botou batom e eu me lembro dessa sensação física de proximidade com um objeto que definia o feminino, o batom da minha mãe. Ela botou aquele batom, botou *ruge* em todos nós, e essa inversão do mundo, que eu viria a estudar, já estava presente.

¹⁵ Cf. DA MATTA, 1979.

¹⁶ Cf. DA MATTA, 1981.

E qual era a diferença do carnaval em Manaus e o carnaval do Rio de Janeiro? Centenas de diferenças e uma grande semelhança e é esta grande semelhança que me interessa como antropólogo. Quem quiser falar da diferença está livre para falar, não há problema, mas não cometa a estupidez de dizer que não há semelhança. Faça os seus estudos dos processos da prática, mas não deslegitime a busca da estrutura. Que não se diga que, pelo fato de a prática ser rica, não há limites da prática; assim se descaracteriza completamente o carnaval, que passa a ser uma outra festa. Existem diferenças entre as festas, este é o ponto.

Neste período que fiz os estudos que mencionei, eu escrevia no meu gabinete no Museu Nacional. Eu não escrevia em casa, porque não tinha ambiente para isto, morava em um apartamento pequeno, com três filhos para criar, minha mulher não trabalhava, trabalhava em casa. A carreira dela sempre foi de trabalhar em casa, foi uma opção que ela fez. Então, com uma dificuldade muito grande, escrevi “O carnaval como rito de passagem”. Chegava cedo em meu escritório, trabalhava nas horas que sobravam, era coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS). Mas, se você ler com calma, grande parte da minha obra está contida neste artigo. Isso acontece com muita gente.

Como coordenador do PPGAS, eu era muito inseguro, porque eu não conhecia ninguém. Até hoje tenho esta insegurança, não tenho muita facilidade para trânsito político, chegar em Brasília e ligar para o Fernando Henrique: “como vai, tudo bem?”. Eu não sou assim. Tem gente que é assim, conhece o Antônio Cândido e no dia seguinte passa a chamá-lo de Candinho. Por exemplo, sou amigo do Jorge Amado, o chamo de Jorge, mas nunca chamei Dona Zélia [Gattai, sua esposa] de Zélia. Ao contrário do próprio Fernando Henrique, não sou um sujeito que tem facilidade para trançar pelas elites.

Como coordenador do PPGAS, eu não existia como personalidade, não era conhecido, ninguém sabia quem eu era. Um dia fui ao reitor para discutir uma verba, liberar uma parcela de um dinheiro da Fundação Ford vinculado ao nosso programa. Quando cheguei lá e encontrei aquela figura, ele virtualmente me despachou. Eu não ia discutir nada de excepcional, eu precisava de uma assinatura e achei que ele ia querer me conhecer, mas aconteceu exatamente o oposto. Isto aconteceu

num prédio da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que quando vou, até hoje, me sinto mal. É um edifício com uma arquitetura fascista, imensa, que desproporciona o humano. As universidades brasileiras começam pela Reitoria, as norte-americanas pela Biblioteca Central. Este é um dado importante. Em nosso mundo acadêmico, o mais importante é a Reitoria, a política, a associação entre os docentes, sempre se é contra ou a favor de alguém. Eu chego na Reitoria e o Reitor não me recebe, eu fiquei tão decepcionado que quase chorei de ódio. Eu havia recém-chegado ao Brasil e fui fazer psicanálise, porque não entendia mais nada. Quando eu voltei de Harvard, achava que reunião intelectual era para debater idéias, discutir, mas não era nada disso. No Brasil todo mundo tinha que esconder tudo [o que pensava] e o que funcionava eram velhos laços de amizade. Eu era único, um estranho naquele grupo, porque todos na UFRJ se conheciam, tinham estudado juntos. Quando descobri isso, entrei em crise. Escrevi um diário e o resultado foi o ensaio “Você sabe com quem está falando?”¹⁷. Eu pensava na experiência solitária do indivíduo Roberto Da Matta, que era uma experiência que milhões e milhões de pessoas tiveram, estão tendo e terão diante do processo brasileiro, numa sociedade que é cheia de máscaras. Se você é importante, tem acesso a tudo; se você não é conhecido, não tem acesso a coisa nenhuma. As pessoas têm barreiras a ultrapassar, o que aconteceu comigo, naquela tarde. Eu fiquei horrorizado com aquilo.

Então, se você pegar o *Carnaval, malandros e heróis* e outros livros meus e ler — e quem de certo modo capturou isso foi o Luís Felipe Baeta Neves, que escreveu uma resenha de meu livro *Relativizando* no *Jornal do Brasil* em que dizia que eu era “contra o mito do número um” — verá que, no fundo, meu trabalho é uma crítica radical à elite brasileira. Mas há algo mais, que acho que me diferencia do Caio Prado — porque não sou comunista, mas fui do Partido Comunista e hoje não tenho partido —, é que eu critico todo mundo, o que tiver que ser criticado eu critico, sou independente.

Marcos Lanna: Caio Prado também era membro de uma elite.

Roberto Da Matta: Também Gilberto Freyre...

¹⁷ Publicado em DA MATTA, 1979.

Mas eu não pertenço nem à elite que vive em Niterói. Eu não moro em uma mansão, tenho uma casa modesta, que comprei do BNH, paguei até cinco anos atrás. Se você começar a ler o meu sub-texto, [verá que] há alguns momentos profundamente ácidos, atirando para a direita e para a esquerda, porque, evidentemente, quando eu me inseri no mundo intelectual brasileiro, encontrei uma elite de esquerda razoavelmente, razoavelmente não, profundamente bem estabelecida. Há inclusive algumas pessoas com costas bem quentes, com recursos financeiros e econômicos, que viajava para a Europa quando eram perseguidos, viviam em seu apartamento de Paris. É uma esquerda que a mim parecia muito curiosa, que tinha uma, digamos assim, uma maneira de se relacionar extremamente aristocrática, e com pensamento muito generoso, de defesa dos pobres. Isso me deixava muito transtornado, pois eu era estranho a esse mundo, vindo de Niterói, de uma família isolada, sem componentes aristocráticos. Se minha família tivesse ficado em Manaus, provavelmente minha percepção seria completamente diferente. Havia ainda as viagens a São João de Nepomuceno, a Juiz de Fora, eu sempre era um estranho, desde o curso primário. Sempre chegando em colégios novos, em que não conhecia ninguém e depois de dois anos, quando eu começava a me ajustar, papai era transferido para outro lugar e começava tudo de novo.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Qual era a profissão de seu pai?

Roberto Da Matta: Fiscal de consumo; era transferido de um lugar para outro. Este estranhamento me tornou desde cedo, na prática, um antropólogo “temporão”. Curiosamente, quando eu já poderia me integrar, continuei estranho, mas voluntariamente, pois vivo entre os Estados Unidos e o Brasil. Quando estou nos Estados Unidos eu os critico, vejo-os de um ponto de vista brasileiro; e quando estou no Brasil, vejo-o do ponto de vista americano. Isto é muito curioso. Mas esta marginalidade é uma estrutura. Sou predestinado à marginalidade, por escolha e por destino. Isto explica minha diferença, por exemplo, com Gilberto Freyre. Algumas pessoas maldosamente tentam dizer que eu sou um continuador de Gilberto Freyre. Não é verdade; Gilberto Freyre é dual, eu não sou dual. Minha interpretação do Brasil é triádica, precisamos de três para entender o Brasil. Dona Flor, Vadinho e Teodoro [personagens de *Dona Flor e seus dois maridos*, de Jorge Amado].

É corpo, espírito e algo ligando-os, que é Dona Flor. Isto é muito claro no meu trabalho; há os carnavais, as paradas e as procissões, casa, rua e outro mundo. Algumas pessoas não perceberam isto. O que representa a rua? É o mundo do Estado, o mundo da política, o mundo da consciência ocidental burguesa, constitucional, que aparece na Revolução Francesa, na Revolução Britânica, no republicanismo americano e que chega ao Brasil através das elites. Gilberto Freyre não tem nenhuma reflexão sobre o Estado, ele só está presente implicitamente na sua obra. Na interpretação de Gilberto Freyre, o Brasil é um país patriarcal, é a família que é importante.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Cujas unidade de produção seria o engenho.

Roberto Da Matta: O Darcy Ribeiro, o último Darcy, falando em miscigenação, é Gilberto Freyre, na linguagem de Darcy. Então, qual é a diferença? Eu tenho uma noção do Estado, penso as leis, as dificuldades para adotarmos o igualitarismo. Li os cientistas políticos para tentar pensar isto. Já Caio Prado só fala do mundo institucional, que é o que caracteriza a sociologia do Brasil. Florestan Fernandes idem; esta sociologia ainda está viva. Ela não procura uma história da intimidade, das festas. Destes eu me diferencio também porque penso o mundo da casa, aquilo que o povo construiu e que não tem lei para regular. Não existe uma instituição que tome conta do carnaval. Curiosamente, no caso do carnaval, há implicações políticas para serem analisadas. O que significa o carnaval politicamente, no sentido amplo da palavra? Em um país em que os políticos são sagazes, rapineiros e entram em tudo, nunca entraram no carnaval. O carnaval é muito perigoso. Tanto é perigoso que olhem o que aconteceu com o Itamar Franco: foi brincar o carnaval e acabou fotografado ao lado de uma desnuda.

Marcos Lanna: Em todas as sociedades onde há este tipo de rito de inversão, o rei é afastado do carnaval.

Roberto Da Matta: Tem que ser afastado. Porque o risco é muito grande. São elementos importantes. Por exemplo, o futebol e a política. Joguei futebol, fui ao Maracanã aos onze anos ver Brasil e Iugoslávia, na Copa de 1950. Há muito populista que nunca foi ao Maracanã, nunca brincou em baile de carnaval. Quando fui a um baile pela primeira vez, aquilo estava além da minha mais possante imaginação sexual. Nunca vi uma orgia tão

bem concatenada. Eu fui um menino de praia, servi exército, ia às paradas militares, fui coroinha — como o Roque Laraia —, de igreja em Juiz de Fora. Eu era muito católico, era da Cruzada Eucarística, ajudava na missa, desfilei em procissão e em carnaval também. Eu trabalho com elementos que conheço e para mim não adianta falar que “não é bem assim”. Pode não ser sempre assim, mas esta é a minha versão, e é uma experiência muito concreta, não foi apanhada em um livro, foi vivida. Também não foi vivida como trabalho de campo, porque é diferente. É uma coisa que vem de dentro para fora.

Marcos Lanna: Eu gostaria que você distinguisse esta experiência, “de dentro para fora”, ou melhor, que você explicitasse o procedimento da Antropologia, tal como ele aparece em sua compreensão do Brasil. Porque seu trabalho vai além desta visão de dentro para fora, que estaria em qualquer trabalho de campo — e nisto eu concordo com os pós-modernos. Através do trabalho com os *apinayé*, você obteve uma perspectiva comparativa. Isto não seria importante?

Edilene C. de Lima: É engraçado porque há uma coincidência entre Darcy Ribeiro e Roberto Da Matta: a análise do Brasil de ambos é posterior à experiência de campo entre os índios. Mas lendo os *Diários índios* de Darcy Ribeiro, vemos que este trabalho último, ao qual o Matta se referiu, sobre a miscigenação, sobre a constituição do Brasil, enfim, já estava presente desde então. Parece que aquele trabalho de campo minucioso acaba determinando profundamente o trabalho posterior, embora tanto Darcy Ribeiro como Da Matta já tenham um entendimento profundo de suas análises desde seus primeiros trabalhos, ao que me parece.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: É interessante falar nestes primeiros trabalhos. Parece haver um triplo afastamento: primeiro, você vem de uma família pan-nacional; depois, a escolha de uma profissão muito específica, quase marginal. Você vai para os *apinayé*, não gosta, porque foi criticado etc. Mas foi isto que lhe permitiu ver o Brasil, porque você conheceu o Brasil ao conhecer os *apinayé*. E em terceiro lugar, agora vai para os Estados Unidos; quer dizer, mais uma vez se repete um processo de afastamento e distanciamento, acho que agora tão ou mais angustiado do que em sua experiência com os *apinayé*.

Edilene C. de Lima: Lévi-Strauss, em *Tristes*

Trópicos, fala que no trabalho de campo, o homem, o profissional, é mutilado psicologicamente. Como no seu caso, não se consegue mais se enquadrar passivamente em lugar nenhum.

Roberto Da Matta: Claro, sem dúvida, há sempre uma dose de estranhamento. Agora, acho que minha experiência etnológica foi frustrante. Eu falei das críticas que recebi, mas há um outro componente, eu tenho que ser honesto e dizer, embora possa até me custar um pouco. Há as minhas limitações enquanto pesquisador de campo: eu aprendi a língua mal, há uma série de elementos, de limitações. Certa Antropologia hoje, no Brasil, sofre menos da maldição colonial do que na época em que eu comecei. Porque os antropólogos americanos, que chegavam em aviões, eram civilizadores. Hoje é diferente, as pessoas falam de igual para igual, falam até que os outros vêm aqui para aprender, muito mais do que os brasileiros quando vão para o exterior. Você vai para lá para ter uma experiência de um mundo acadêmico talvez mais tranquilo, onde se possa ler melhor. Agora, esta visão do Brasil, de viés em viés, isso sem dúvida alguma, foi a experiência apinayé que me deu, porque eu conversava muito com os brasileiros da região. Quando eu me cansava do fazer trabalho de campo — porque trabalho de campo, vocês sabem, não tem fim, é um ato contínuo —, alguns dias eu ficava tão cansado colhendo material que saía de noite para conversar. Encontrava um índio amigo meu, sentava com ele, fumava um cigarinho de noite. Começava aquela conversa, “pois é..., bonito o céu”, e ele começava a falar da “constelação da anta”, não sei mais o quê. Então eu dizia: “pronto! Tenho que pegar a caderneta e anotar tudo de novo”. Porque não tem fim. “Mas onde está a anta?” “Está ali...” etc., etc. Eu logo imaginava: “e agora, tenho que fazer etnociência, como vou fazer? Eu sou um merda de antropólogo, não consigo ver nada etc. e tal”. Ou então você está tranquilamente comendo algo com o índio, batendo um papo, e ele faz uma observação sobre uma planta, ou um costume. E lá vai você de novo com a caderneta. Então, o que eu fazia? Como os *apinayé* moravam em uma aldeia em que também moravam os brasileiros empregados do então SPI (Serviço de Proteção aos Índios¹⁸), eu fiz amizade com estes sertanejos. Eu conver-

¹⁸ Antigo órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, extinto e substituído pela FUNAI.

sava muito com os sertanejos, o que implicou em um outro tipo de pesquisa.

Fiz um trabalho sobre isto, que está pronto, mas não publicado, inspirado em *O Pensamento Selvagem*, livro que levei para o campo, como uma “bíblia”, uma versão em espanhol da Fondo de Cultura Económica. Quando fui visitar Lévi-Strauss, pedi para ele autografar aquele livro todo estropiado e contei que tinha levado o livro ao campo. Lévi-Strauss então escreve em sua dedicatória: ‘*este exemplar é duplamente sagrado, porque foi ao campo e está sendo assinado pelo próprio autor*’...

Vocês lembram daquele capítulo de *O Pensamento Selvagem* em que Lévi-Strauss descreve o operador totêmico? Ali há o desenho de um cachorro¹⁹. Então eu comecei a bater papo com os sertanejos sobre a classificação dos cachorros, pois eu queria aprender como é que eles classificavam os cachorros. Descobri que havia o cachorro caçador, que seria como uma raça de cachorro; havia ainda os que eles chamavam “de luxo”, os cachorrinhos pequeninhos, os cachorros vaqueiros, os cães de guarda. Surgiu uma classificação dos cachorros, cada um com certas características, traços distintivos que os permitia diferenciar. Disto eu fiz uma análise estrutural clássica, um exercício que eu fazia para me distrair. Eu estava no campo, seria como ir ao cinema hoje, ouvir um disco. Eu fazia isso. Descobri uma coisa curiosa, havia um repertório de nomes para cada categoria. Então, comecei a colher nome de cachorro. Para cada grupo havia um repertório, por exemplo, um estoque de nomes de cachorros caçadores. Eu tentei então estabelecer como os nomes se corresponderiam, e chegava até ao ponto em que imaginava a possibilidade de uma certa previsão. Não que eu conseguisse prever o nome de um dado cachorro, mas conseguia entender a lógica dos nomes, num dado contexto, dados cinco nomes, eu ficaria com aquele que indicasse

o cão caçador. Eu organizei esse trabalho. Vou escrever isso, nunca escrevi, está guardado.

Também com os índios apinayé, com esses meus amigos que tive — um deles era um professor maravilhoso —, fiz uma classificação dos animais apinayé, usando o mesmo processo, muito estruturalista. Como eles classificam os animais? Eu precisaria voltar [a campo] para retomar isso.

Mas no trabalho com os sertanejos salientava-se a figura do patrão. Fiz muita entrevista sobre patronagem. Por quê? Em março de 1964 eu estava em Harvard, era meu primeiro momento em Harvard. E achei, naquele momento, que deveria fazer uma revisão crítica de meu marxismo. Era incrível! Estar esperando uma revolução socialista e acontecer um golpe de direita. Havia alguma coisa errada com o modelo, era muito ingênuo. Quando fiz esta reformulação, comecei a descobrir a importância da patronagem. No campo, perguntava aos sertanejos sobre o patrão. Entre os apinayé, eu estava sempre de calção. Era jovem, sem camisa, magrinho. E alguns me chamavam: “ei, patrão!”. E eu reagia: “sou igual a você”. Mas havia o relógio, eu usava relógio, algo que, vocês sabem, no interior, é muito importante. Muitos perguntavam: “onde você comprou o seu relógio?”. Havia ainda a maneira de falar. Então eu perguntava: “como são os padrões?”; “Ah!, tem o bom patrão, tem o mau patrão; o bom patrão é assim...”. E eu anotando. Quando eu chegava ao Rio de Janeiro e ouvia aquelas palestras sobre o Brasil, todos falando sobre classes sociais, eu via que não era por ali. Há algo mais além das classes. Além disto, as classes se atualizam em relações pessoais. Hoje mudou tudo, todos começam a falar também em patronagem (*risos*). E essa foi uma das coisas que eu encorajei no trabalho do Marcos Lanna²⁰. Ele analisa a troca, a dádiva, critica a interpretação anglo-saxã, é por aí. Eu não pude fazer isso de maneira cabal. Mas era claro: o bom patrão é aquele que tem consideração com o empregado, vai visitar, ele oferece café, quando tem um filho doente leva ao médico etc. O mau patrão é o que tem uma relação mais impessoal, mais preocupada com o lucro.

Daí saiu meu artigo sobre Pedro Malasartes²¹. Um

¹⁹ Da Matta se refere ao Capítulo 5 (“Categorias, Elementos, Espécies e Números”) e à Ilustração nº VI (“Sociedade de animais/caricaturas”) do *Pensamento Selvagem*. “Operador totêmico” é o termo usado por Lévi-Strauss para designar o modelo formal que ilustra o conjunto das propriedades lógicas dos sistemas classificatórios que se valem do paralelismo entre espécies animais e indivíduos, cuja ilustração diagramática aparece na figura 8 daquele livro.

²⁰ Cf. LANNA, 1995.

²¹ Publicado em DA MATTA, 1979.

índio me contou a história de Pedro Malasartes! Mas os sertanejos já haviam me contado a história de Pedro Malasartes, antes do índio. A coisa nasceu assim. Eu não estava interessado em folclore, não sou folclorista, tinha até preconceito: antropólogo é uma coisa, folclorista é outra. E virei folclorista, porque os índios começaram a contar histórias. São Pedro, por exemplo, é muito importante para os *apinayé*, era um herói. São Pedro é uma figura ambígua, é aquele que guarda, o guardião. Todo soldado sentinela é ambíguo, porque fica entre o dentro e o fora. É óbvio, não precisa ter lido Victor Turner para perceber isso. Então, São Pedro atraía aos índios por sua ambigüidade. Eles contavam as histórias curiosas, misturavam Adão e Eva com São Pedro e Jesus Cristo. Eles me falavam em Pedro Malasartes, fui ler Câmara Cascudo. Eu li muito Câmara Cascudo, pois era ele quem falava de Brasil. O Brasil estava em seus livros, não nos dos sociólogos da escola paulista, que só falavam em classe social, como é o caso do nosso querido Presidente [da República]. Eu não queria aquele Brasil, mas sim em nível mais etnográfico, melhor. Leia Câmara Cascudo, está tudo lá, como em um dicionário. Faça isso até hoje, antes de escrever um artigo.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Parece que se criou uma tradição paulista de pensar o Brasil. O Castro Faria também fala muito nisso. Você busca um encontro entre esta tradição, mais sociológica, e uma outra, mais antropológica?

Roberto Da Matta: A tradição paulista talvez seja mais formal. As duas têm seus impactos, seu lado positivo e seu lado negativo, porque toda interpretação é um ponto de vista. Você só ilumina uma coisa de um dado ponto de vista. A interpretação antropológica estaria mais colada, mais ligada, tem mais inspiração no pensamento do próprio informante; nisto ela é diferente de outras interpretações.

Marcos Lanna: Você revelou aqui frustração em relação à sua pesquisa com os *apinayé*, uma dupla frustração, tanto do homem como do antropólogo. Mas depois você deu a volta por cima, a meu ver pensando o Brasil como uma aldeia *apinayé*, de fora. Você comentou que seu olhar é também o do informante e do Brasil que você mesmo viveu, “de dentro”. Mas seu trabalho tem também a característica mais genuinamente antropológica, que acredito explicar sua originalidade, de pensar o Brasil a partir de um olhar distanciado. A meu

ver o grupo paulista pensa muito “de dentro”, com uma perspectiva muito mais sociológica.

Roberto Da Matta: É, e também tem algumas outras diferenças que são interessantes. Em certa medida, as interpretações do Brasil do grupo paulista não existem, pois somente Florestan Fernandes ousou fazer uma interpretação global. Há o Fernando de Azevedo, que escreveu sobre a cultura brasileira, sobre as instituições brasileiras. E o Florestan, que escreveu sobre a burguesia nacional, a revolução brasileira, ele tinha a expectativa de uma revolução brasileira. O resto são trabalhos de detalhes, são trabalhos que enfocam questões específicas, a escravidão no sul do Brasil, e alguma coisa mais, mas não fizeram uma interpretação do Brasil.

Marcos Lanna: Há a teoria da dependência...

Roberto Da Matta: É, mas a dependência é um processo dentro do capitalismo. É muito mais uma interpretação de um determinado capitalismo, pós-industrial, do que propriamente do Brasil. A dependência seria um conceito que caracterizaria todas as sociedades periféricas; não se refere ao Brasil, mas ao mundo.

Marcos Lanna: Mas Fernando Henrique aponta haver também especificidades brasileiras...

Roberto Da Matta: Mas não tem ali o brasileiro concreto, ou a família, por exemplo. Evidentemente, quando eu comecei a estudar o carnaval, temas como este eram extraordinariamente ausentes. Ninguém tinha falado do carnaval, a maior festa do Brasil. Não havia reflexão sociológica sobre isto. Quando eu comecei, quem havia analisado o carnaval? Havia mais literatura sobre festas como o divino, reisados, congadas, do que sobre o carnaval. Fiquei até assustado quando comecei: a quantidade de material era simplesmente fabulosa para uma pessoa sozinha. Eu estava iniciando algo, este é um dado importante. Há ainda outra coisa, o ensaio sociológico sobre o Brasil, na linha de Gilberto Freyre, em que o analista escreve com uma certa liberdade, porque escreve de dentro, como um brasileiro, isto também havia desaparecido. Uma das maiores características da escola sociológica paulista era um empirismo muito grande. Querem dados, estatística, entrevista. No trabalho que fiz, não há entrevista nenhuma, pois não pesquisei diretamente no campo, mas analisei resíduos culturais, coisas que ninguém pensou, inconscientes, a letra da música, a gesti-

culação, a organização dos bailes. Isto era um território virgem. Depois, evidentemente, não é mais, não é? Mas, naquele momento, quem tinha feito sociologia do futebol? Rosenfeld tem um trabalho que foi esquecido, um livro maravilhoso, *Negro, macumba e futebol*²². Repare o título. Notei que seria importante falar do futebol como um drama, ligado à noção de justiça, de cidadania. Convidei Arno Vogel, Simoni Guedes e Luís Felipe Baêta Neves para fazer *O universo do futebol*. Convidei também Ricardo Benzaquem de Araújo [que, como Simone Guedes, havia feito sua dissertação de mestrado sobre o futebol], mas que infelizmente não pôde participar.

Curiosamente, há um paralelismo entre minhas idéias e as de Norbert Elias à respeito da relação entre esporte e sociedade. Mas Elias, afinal, é alemão, e eu sou um brasileiro, então sempre falam do Elias. Se tiver que citar alguém, cite Elias. Elias estuda como o futebol se constrói, como a estrutura política inglesa gerou o futebol. Eu não faço isso, pois não tinha elementos para tanto. Mas, evidentemente, em meu ensaio sobre esporte, mostro como o futebol é fundamental para o estabelecimento de uma ordem social no Brasil. Porque ele tem hora para começar, hora para terminar, estádio. Institui-se uma noção de espírito esportivo, o *fair play*, uma palavra inglesa, inventada pelos ingleses com um sentido específico. É uma noção fundamental para você disciplinar as pessoas, inseri-las em uma dada estrutura econômica. No mercado, você ganha e perde. A mesma coisa acontece no esporte, quer dizer, você não perde sua honra quando perde um jogo. Pode-se mesmo perder um jogo e ganhar o campeonato, pode-se perder o campeonato deste ano e ganhar o do ano que vem. [Assim,] o esporte nos remete a uma idéia moderna fundamental, de que sempre se pode nascer de novo, pode-se ter outro emprego, por exemplo. Evidentemente que a verdade não é esta, estas noções são parte do processo que Marx denomina alienação. Todos são explorados, mas acreditam no contrário, no *fair play*. Os americanos acreditam que vivem na maior sociedade do mundo; ganham dois mil dólares por ano, vivem gordos, comendo pipoca e bebendo Coca-Cola. A reflexão social se deixa dominar pela idéia de como aproveitar cada dólar, as promoções do tipo “ganha uma Coca-Cola de graça se comprar

um saco de pipoca gigante”. Vivem vendo televisão e acham que vivem no melhor país do mundo, na sociedade mais rica do mundo. E a elite americana, os que realmente usufruem do sistema, você nem vê. Muitos não moram nos Estados Unidos, mas na Suíça, na França. A elite americana não existe (*risos*). Quando você mora lá e não sabe quem são essas pessoas, você se pergunta estas coisas. Surge o evidente e interessante contraste: no caso do capitalismo brasileiro, o rico tem uma visibilidade muito grande. Mas a elite americana também é aristocrática; porque ela tem culpa, ela quer dar alguma coisa de volta, simbolicamente, não apenas materialmente.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Até esteticamente, ela quer marcar sua presença.

Roberto Da Matta: Evidentemente, ela dignifica, com sua presença, não é? Você veja os nomes das universidades americanas, das fundações de pesquisa. São nomes de milionários. Comecei a ler a história das famílias Guggenheim. São gerações de milionários e todos deram dinheiro para o Brasil, para a arte, bolsa de estudo, para todo o tipo de obras. São gerações e gerações. Com os Rockfellers, os Melons, a mesma coisa. Os Rockfellers fundaram a Universidade de Chicago.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Pensando nas mudanças recentes das políticas governamentais a respeito das universidades brasileiras e pensando na aula inaugural que você fez aqui no ano passado²³, parece que o governo tem estimulado muito a idéia de que quem usufrui a universidade são os ricos e eles devem retribuir algo à universidade. Eu fiquei muito impressionado quando soube que uma senhora norte-americana, de setenta a poucos anos, doou o que conseguiu acumular ao longo da vida — duzentos mil dólares, duzentos e cinquenta mil —, ou a maior parte disto, para uma universidade no Mississipi.

Roberto Da Matta: É mesmo, é?!

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: É. E quando sugeriram que esta senhora devesse doar seu dinheiro para uma universidade só para negros, ela retrucou: “Não, quero dar para uma universidade

²² ROSENFELD, 1993.

²³ Publicado pelo Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFPR como “O elogio da universidade”, em março de 1996.

que esteja passando por dificuldades”, e deu. Conclui-se que este sentimento, a obrigatoriedade deste tipo de doação, não existe só entre os ricos, mas de certa maneira permeia toda a sociedade americana. Preocupa-me muito quando, ao pensar a universidade, se generaliza este esquema de doação, como se Antônio Ermírio de Moraes fosse doar um milhão de dólares para a universidade brasileira.

Roberto Da Matta: É complicado...

Edilene C. de Lima: Eu não sei quanto aos ricos, mas ocorreram coisas parecidas no interior do Paraná. Uma engenheira bem-sucedida, que tinha estudado na Universidade Estadual de Londrina, quis oferecer uma muito necessária reforma nos prédios da UEL. Surgiu um problema: a universidade não queria permitir que os empregados dela circulassem por ali. Foi-se obrigado a recorrer ao “jeitinho” e ela acabou fazendo a doação. Mas são casos isolados.

Roberto Da Matta: Eu acho que poderíamos pensar em ficar com o melhor dos dois mundos. A universidade poderia pensar em se estruturar melhor para manter contatos com o ex-aluno, o aluno que passa. Ele vai embora mas poderia continuar com uma ligação sentimental com a universidade. A universidade poderia preparar alguns seminários, visitas de ex-alunos. É o que as universidades norte-americanas fazem, mas nós não pensamos nisso ainda. A idéia do governo é fazer isso. É evidente que não se pode esperar mais.

Marcos Lanna: Sou cético tanto em relação aos nossos ricos, quanto à nossa burocracia. Mas se poderia criar uma nova pró-reitoria...

Roberto Da Matta: Várias universidades já tem uma pró-reitoria para assuntos ambientais. Deveria haver, na realidade, uma pró-reitoria para ex-alunos; Notre Dame dá muita importância aos ex-alunos. Também Harvard, que até hoje solicita dinheiro a mim, que não sou um “harvardiano”. Fiz meu doutoramento lá, mas não me formei em Harvard, e outro dia recebi um envelope para mandar um cheque. Eu dei essa idéia à Universidade Federal Fluminense, onde sou professor titular, mas eles não estão dispostos a ouvir este tipo de coisa. Haveríamos que saber quem são as pessoas importantes que passaram pela UFPR, por exemplo, engenheiros, arquitetos e advogados, governadores, deputados. Vamos reuni-los, fazer uma festa, comemorar a inauguração de uma pró-

reitoria dos ex-alunos. Eventualmente, eles darão dinheiro. Se há problemas burocráticos com isso, eles mesmos podem ajudar a criar uma estrutura burocrática para que a universidade possa receber esse dinheiro, que não venha através do MEC. Que ele possa inclusive botar o nome dele no prédio que ele quer construir, que ele possa escolher para qual escola destinar o dinheiro... Mas não pode haver um Conselho Universitário que diz: o nome de fulano não pode, porque ele é um reacionário. Isto não existe nas universidades americanas. É claro que você não vai botar no prédio “Adolf Hitler” ou “Joseph Stalin”, mas o nome da família consta. As universidades americanas, todas, estão permeadas de edifícios que têm nomes, o Fisher Hall, o Emerson Hall etc. Houve um rapaz que morreu no *Titanic*, era um harvardiano, a mãe deu, para começar a Biblioteca Central de Harvard, milhões de dólares, no começo do século, uma fortuna. É uma biblioteca imensa, das maiores do mundo, com o nome dele. Mas ninguém de Harvard disse: “não podemos botar o nome de um milionário na biblioteca”. Mas nós brasileiros vivemos fazendo isso, nós temos este tipo de cultura. [Por isso,] devemos discutir, criar flexibilidade. Isto está faltando neste momento de mudança, essa visão, que é uma visão sociológica, antropológica. Temos que abrir modelos, do mesmo modo que nos Estados Unidos, para poder fazer certas coisas. Eles têm sua Constituição, seus procedimentos, que têm uma inércia. Eles estão tentando fazer algo em termos das relações raciais. Evidentemente, em certas áreas, o fracasso é muito grande, mas eu acho que é por aí.

Marcos Lanna: Queria salientar esta questão do fracasso americano e inverter um pouco os termos desta discussão. Já que estamos falando do que eles têm para nos ensinar, sinto que quanto a este tema o Da Matta repete aqui uma postura profundamente brasileira, que é uma autocrítica excessiva em relação ao Brasil, sempre salientando aquilo que o Primeiro Mundo teria de bom para nos ensinar. Afinal, como o próprio Da Matta disse aqui, ele não é diferente dos brasileiros do carnaval e do futebol, e Nelson Rodrigues, um de nossos maiores etnógrafos, já dizia que o brasileiro cospe na própria cara. Mas, por outro lado, o trabalho do Da Matta tem, entre outras, a qualidade excepcional de permitir exatamente superar este criticismo abusivo. Claro que a possibilidade do antropólogo alterar a identidade do grupo que

ele mesmo estuda é limitada, os pós-modernos exageram a influência e a importância do pesquisador em relação ao grupo pesquisado. Mas este tema é vital, temos a possibilidade de iniciar uma crítica radical às questões e problemas típicos do chamado Primeiro Mundo, que não temos, ou temos em menor medida. Exatamente neste sentido Luís Nassif [na *Folha de S. Paulo* de 19/05/1997] mencionou um trabalho que você fez recentemente para o Banco do Brasil.

Roberto Da Matta: Não vi. Ele leu aquele relatório e já citou?!

Marcos Lanna: Pois é. Você falava no Brasil multo como um “plus”, uma condição importante que o Brasil tem para dar para o resto do mundo. Os economistas diriam, uma “vantagem comparativa”, mas nós sabemos que é muito mais do que isto. Só quem morou nos Estados Unidos tem idéia do problema que é a questão racial naquele país.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Nós vimos os espancamentos em Los Angeles na televisão.

Marcos Lanna: Mas pela televisão não se imagina a complexidade da questão; espancamentos também ocorrem por aqui, passam na nossa televisão, e cada caso tem suas especificidades. Se a postura dos Rockfellers é elogiável do ponto de vista da universidade, ou como um retorno à sociedade na forma de doações, para a elite americana o problema racial é um problema dos pretos e não um problema dos brancos. Tanto que o Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, uma universidade que fica dentro do gueto, nunca produziu um trabalho sobre isto. O Loic Wacquant, que é francês, fez um trabalho sobre o gueto no Departamento de Sociologia, departamento no qual há um professor negro que fez análises quantitativas sobre a situação econômica dos negros, o acesso a escolas etc. Mas o Departamento de Antropologia não fez nada, e há décadas seus professores e alunos vivem ilhados, em um gueto branco dentro do gueto negro, protegidos por uma polícia privada, altamente violenta e eficiente. Quem produziu uma pesquisa importante por lá, além do Wacquant foi um sociólogo brasileiro, de quem o Da Matta gostava muito, Oracy Nogueira, recentemente falecido, que morou dois anos em Chicago, nos anos quarenta, e mesmo sendo considerado branco, ao menos em nossa classificação, fez amigos negros no gueto, conviveu com eles e fez coisas im-

portantes como “Preconceito racial de marca e de origem”. Vejam: tem que ser um brasileiro, ou um francês, quarenta anos depois, para pensar a maior concentração populacional negra do mundo, mais de dois milhões de pessoas confinadas em um único gueto (em Washington, D. C., há 3 milhões, mas vivendo em três guetos).

Roberto Da Matta: Eles não têm interesse.

Marcos Lanna: O trabalho do Da Matta foi comparado aqui ao do Darcy Ribeiro. A meu ver ele vai além do “socialismo moreno” do Darcy em sua valorização do Brasil. Você foi muito criticado por isto pela esquerda na década de setenta, por colegas seus, você propunha uma Antropologia, uma Sociologia em um tom positivo. Você poderia falar um pouco sobre isso.

Roberto Da Matta: Há um dado, um outro elemento que algumas pessoas também criticaram, que é um componente antropológico: é o componente romântico. De todas as disciplinas sociais, a Antropologia é a disciplina que não engoliu o Iluminismo, as noções cosmopolitas, o economicismo, o contratualismo, o individualismo epistemológico. Não escapamos do Iluminismo, mas o vivenciamos até certo ponto, pois sabemos que cada cultura é uma combinação específica de traços, de padrões...

Marcos Lanna: Eu acho que o rendimento da comparação entre Brasil e Estados Unidos — para mencionar uma das infinitas possibilidades de comparações que está muito presente no seu trabalho —, ainda não foi inteiramente reconhecido pela própria Antropologia. Além da — pouco explorada — visão comparativa da Antropologia, há o próprio Tocqueville...

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Aproximando-nos da sua produção mais atual, fale um pouco de seu último trabalho, sua última pesquisa. Você mencionou a necessidade de uma etnografia do Estado, a necessidade de se pensar as políticas públicas, a pobreza, a mudanças no Estado brasileiro...

Marcos Lanna: A etnografia do Estado seria um trabalho monumental, a idéia seria fazer uma crítica ao Estado brasileiro, ao aspecto perverso do Estado brasileiro.

Roberto Da Matta: Houve a pesquisa que fiz com Marcos Lanna e Cynthia Sarti na periferia de São Paulo, em 1992. É preciso responsa-

bilidade para falar sobre temas como pobreza, sexo, poder. Todos têm algo a dizer, mas dizer algo importante é difícil. É como falar sobre a guerra, violência. Qualquer um de nós produz, agora, um texto denunciando a violência, mas iluminar a questão da violência é difícil, facilmente se cai na demagogia, na paixão. Este é um trabalho que estou fazendo com muita calma. Mas o que chama a atenção, na estratégia da pesquisa que foi montada em 1992 era que, mais importante que as perguntas diretas, seria vivenciar os casos das pessoas, os dramas. Esta era a montagem. Cynthia já tinha trabalhado naquela região da periferia de São Paulo, em seu mestrado e em seu doutorado, conhecia-os bem. Ela nos apresentava. Havia assim uma abertura, uma facilidade a mais para fazermos contato maior, já tínhamos um *rapport*. Não tinha o trabalho de introduzirmo-nos, que é bem difícil. A pesquisa foi montada a partir de perguntas gerais, era mais uma pesquisa de opinião do que aquilo que todo cientista político e alguns sociólogos gostam de fazer, pesquisas em que a opinião aparece fechada. Isto é muito fácil para tabular, mas o rendimento em termos de percepção de valores e ideologia é bem menor. Nós fizemos o contrário.

Marcos Lanna: Abordamos os dramas que aconteciam nos hospitais, no centro de saúde, na delegacia de polícia, no posto policial do bairro, sempre relacionando com as questões políticas.

Roberto Da Matta: Se evidenciou uma face absolutamente perversa do Estado. Este Estado que foi inventado pelos ingleses no período vitoriano para equilibrar as conseqüências nefastas da Revolução Industrial e daquela riqueza incrível e da pobreza extraordinária que eram geradas. Muitos observadores do mundo inglês viram esta pobreza e achavam curioso. Tocqueville mesmo diz isso quando fez uma visita a Portugal, Espanha e Inglaterra, que era curioso que os países mais ricos eram os países que tinham mais pobres e mais gente abandonada na rua, o que não acontecia em Portugal e na Espanha. Em primeiro lugar, nestes países não ocorreram mudanças tão grandes. Em segundo lugar, havia o sistema de patronagem, liquidado na Inglaterra, e que teve que ser refeito por instituições formais ou informais, como orfanatos. Vimos como nosso Estado, que supostamente foi desenhado para ajudar a população, era, ele mesmo, um dos elementos fundamentais na caracterização da própria pobreza. Este é um elemento fundamental de meu próximo livro, é

um dado importante e ficou muito claro. Quer dizer, se você depender do Estado, você é pobre no Brasil.

Marcos Lanna: Isto é, assim se constrói a categoria nativa “pobre”, em São Miguel Paulista, diferentemente do que na Inglaterra da revolução industrial.

Roberto Da Matta: Então, o que todos fazem? Tentam escapar do Estado. As conseqüências disso para a criação de uma sociedade democrática e justa são muito grandes. Resulta uma sociedade em que a classe média não tem nada a ver com o Estado; tenho a minha própria polícia, meu próprio banco, gero minha própria riqueza. É complicado. A universidade pública também é recortada por este viés. Estou trabalhando neste livro e também em outro, com Helena Soares. Estamos pensando no título “História e Estrutura do Jogo do Bicho” [livro entregue para publicação logo após esta entrevista]. O jogo do bicho é muito interessante. Ele aparece em um momento em que o Brasil moderniza sua estrutura financeira. Neste momento, todo mundo está jogando. Ele representa uma espécie de canibalização do capitalismo brasileiro. É fantástico. Na época, esta era a própria interpretação das pessoas. É curioso como também aqui há um drama, na prática. Quem é o responsável pelo jogo do bicho estourar no Rio de Janeiro? O barão de Drumond, filho de um fazendeiro de Minas Gerais riquíssimo que distribui sua fortuna em vida, veio para o Rio de Janeiro. Era ambicioso e simpático, socialmente bem-sucedido. Casou-se com uma aristocrata e virou barão, era amigo da Princesa Izabel, visitava o palácio, mas era um capitalista. Não dependia do favor do imperador, não era funcionário público, nem fazendeiro de café. Vivia do capital financeiro, tendo investido o dinheiro da herança. Então o que ele fez? Reúne-se com companheiros e funda o bairro de Vila Izabel, em homenagem à Princesa, sua amiga. Mas como é que ele quer fazer esse bairro? Ele tinha uma visão do mundo bonita, ele tinha ido à Paris e queria até fazer um bairro com bulevares, não ruelas. Exatamente como acontece com os arquitetos modernos, que querem fazer cidades tipo Brasília. O que nos fascina hoje é exatamente o oposto, aquelas ruelas em Paris, Londres, na Itália. Mas o Barão não quer reproduzir uma Rua do Ouvidor. Para ele, o centro do Rio de Janeiro tinha que ser completamente demolido como propôs o [inaudível], que tem o projeto de destruir Paris e fazer três edifícios de

trezentos andares cada um. Ele faz Vila Izabel, que, como bairro moderno, deve ter serviços, igreja, hospital e... um Jardim Zoológico.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: O antigo jardim zoológico, no começo da [Rua] Conde Bonfim.

Roberto Da Matta: O Barão apresenta um projeto na Câmara Municipal, pedindo licença para abrir o Jardim Zoológico, mas o zoológico não atrai as pessoas. Mas sendo um sujeito com uma visão moderna, o Barão queria atrair visitantes, gente que eventualmente se transformaria em compradores de terrenos do bairro de Vila Izabel. Então, ele faz um sorteio: você compra uma entrada para visitar o zoológico e ganha um bicho estampado na sua entrada. No final do dia, se descobre “que bicho que deu” e você ganha um prêmio. Assim começou o jogo, que ficou tão popular que as pessoas nem iam ao zoológico, mandavam comprar a entrada. O Barão não era burro, viu que poderia ganhar muito dinheiro e muda o sistema. Ao invés de associar um bicho a cada entrada, faz um sistema de palpíte; alguém pedia: “me dá 4 jacarés, 15 veados, 1 leão e 1 burro”. Ao invés de comprar uma entrada, você jogava. O jogo do bicho se iniciou descentralizado. Além do Barão, várias pessoas promoviam o jogo do bicho. Gente como o dono de um armazém, de uma venda, fazia o jogo do bicho. Inventou-se vários jogos, o das flores, o da comida. E este é o momento da Proclamação da República e do fortalecimento no Brasil de um capitalismo de livre mercado. Todos estão especulando, é o “encilhamento”. Lima Barreto e Machado de Assis fazem alusões a isso. Não são só os ricos que especulam, o pobre joga no bicho e várias casas patrocinam este jogo. Mas neste mesmo momento, o projeto republicano quer disciplinar a vontade de ganhar dinheiro, fazer uma loteria nacional. Quem é o maior inimigo da loteria nacional? O jogo do bicho, que entra na clandestinidade, o que aumenta o risco do jogo do bicho. Quem tem uma venda, deixa de patrocinar o jogo, pois sofrerá repressão policial. Mas os patrocinadores maiores e mais organizados ficam, e então se organiza o sistema do jogo do bicho, surge o banqueiro, a partir desta lei e contra ela. Perseguido, ele continua. Organiza-se então um sistema contra-hegemônico em matéria de concepção de riqueza: ganha-se dinheiro jogando. Ganha-se dinheiro sem trabalhar, o que é o sonho da sociedade tradicional. Até hoje somos assim. Esta é a introdução e o primeiro capítulo. Os outros capítulos fazem uma

análise do sistema de palpíte. O ponto do livro é que o jogo do bicho é mais importante que os bicheiros, não é o bicheiro quem faz o bicho. Trata-se de um sistema de totemismo moderno, ou pós-moderno... É um sistema totêmico que legitima o jogo. Além disto há a própria noção de palpíte, o sonho de se ganhar dinheiro sem trabalhar num contexto que não é o de uma ética protestante, é uma análise muito interessante.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Eu acompanhei o trabalho da Helena. Há uma série de significados por trás de um sonho com um dado bicho, sonhar com filharada dá coelho etc.. Há uma negociação, que passa pelo indivíduo, porque que se eu jogo em um certo bicho, você joga em outro...

Roberto Da Matta: É complexo, porque há uma ligação entre números, que são abstratos, e eventos.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: E o projeto de uma etnografia do Estado?

Roberto Da Matta: Como eu dizia, em nossa pesquisa na periferia de São Paulo ficou muito claro que o drama social ocorre na interface entre o Estado e a população. Isto tem a ver com toda a questão da cidadania. O Brasil muda e tudo continua a mesma coisa. Se você vai a qualquer repartição para tirar uma carteira de identidade, para ser atendido num hospital público, ou fazer uma queixa na delegacia de polícia, você nota que o sistema continua rigorosamente o mesmo, não mudou nada. Quer dizer, há um certo nível de relação estrutural, no qual o Estado continua impermeável a determinadas mudanças. Meu trabalho busca desvendar estas continuidades. O livro está sendo montado a partir das visões dos pobres em relação a uma série de problemas. Qual a visão do mundo dos pobres? Algumas pessoas que estudaram pobreza não foram muito claras em relação a isso. Nós encontrávamos em São Paulo a mesma visão que o Lanna encontrou nos pescadores do Nordeste. Algo que Marcel Mauss explicita, uma visão baseada em mutualidade, reciprocidade. Ouvíamos coisas como: “tem que haver rico e pobre, isto nunca vai acabar”. Esta não é uma visão progressista, moderna, linear, utópica, de que um dia a pobreza vai acabar... É uma visão basicamente medieval. Aparecem opiniões incríveis nas entrevistas. Eu quero montar um livro assim. A parte da pesquisa que abordava as políticas públicas vai desaparecer, porque o projeto original, no qual nós nos inseríamos, foi

um projeto do Kellogg Institute (aliás, um milionário americano). A mulher do fundador da empresa de cereais Kellogg's deu o dinheiro para fazer o Instituto Kellogg, dedicado à análise das relações internacionais.

Marcos Lanna: Enquanto o marido bancou uma das mais importantes escolas de administração de empresas do mundo, a Kellogg, na Northwestern University, em Chicago.

Roberto Da Matta: É, o marido deixou uma fortuna grande, mas ela deixou algo como quarenta e cinco milhões de dólares para várias causas. Ela era católica e seu confessor era um padre de Notre Dame. Ela deixou algo como quinze milhões de dólares para Notre Dame.

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes: Da Matta, você gostaria de falar alguma coisa sobre as atuais mudanças no Estado brasileiro? Da chamada "revolução silenciosa"? A partir do que o Marcos Lanna havia sugerido, será que a gente tem alguma coisa para ensinar para as sociedades ditas de Primeiro Mundo? Será que agora vivemos o momento de um encontro entre o que estaria lá fora e o que está aqui dentro?

Roberto Da Matta: Sinto que nós temos ainda uma mentalidade... estamos ainda desconstruindo e construindo o Estado, uma estrutura formal. Quer dizer, é muito diferente você lidar com uma universidade num país como a França ou os Estados Unidos, algo que existe há duzentos anos, cento e cinquenta anos. No caso do Brasil, de cinco em cinco anos estamos mudando tudo; é uma grande vantagem e uma grande desvantagem. Estamos montando isto e para tanto podemos tirar partido de certas coisas, mas não sou um especialista em organização formal.

Marcos Lanna: Você tem se dedicado, mais recentemente, ao estudo das relações entre o Estado e a pobreza, à construção da noção de pobreza no Brasil, não é isto?

Roberto Da Matta: Transformar o Brasil em um país burguês, baseado no mercado, não é fácil. Eu concordo com a expressão "revolução silenciosa"... Não é fácil. E isto sem uma ideologia carismática e revolucionária, fica mais difícil ainda. Parece óbvio, mas é verdade, este simbolismo que mobiliza a população como agente de

um processo de mudança. É profundo, por exemplo, passar de "emprego" para "trabalho". É ainda fundamental transformar o Estado brasileiro, que sempre foi uma estrutura... um cabide de empregos, e criar gente que vai produzir. Este novo Estado seria uma agência de produção de bem estar-social e de bens. É uma coisa gigantesca, não é uma tarefa fácil. A União Soviética tentou fazer isso com uma estrutura simbólica poderosíssima que foi a Revolução Russa e não conseguiu. A mesma coisa aconteceu na China, com resultados melhores. Pelo menos alguma coisa da China ficou, há uma continuidade e agora uma abertura por causa disso, mas no caso brasileiro, não sei. Mas eu acho que tem determinados processos que poderiam ser monitorados, pois implicam em uma mudança muito grande. Você transformar corporações e desmantelar toda essa visão do Estado como uma família. O Estado emprega uma pessoa e depois sustenta gerações. A aposentadoria... Trabalha-se vinte anos e o aposentado recebe do Estado durante, digamos, mais vinte ou trinta, e quando morre há casos em que a aposentadoria passa metade para filho, para mulher, que vive mais dez anos, depois metade fica para filha. É brincadeira. Os professores, nossos queridos amigos, incorporam dinheiro de passagens pela reitoria na aposentadoria, gratificações. Modificar isto é um processo gigantesco.

Marcos Lanna: É especialmente depois de seu trabalho salientar a grande distância entre povo e Estado e, de modo complementar, meu próprio trabalho tentar mostrar a proximidade entre patrões e Estado. Mas, em sua interpretação do Brasil, o Estado não é "casa". Isto é, nosso Estado não é um Estado providência, mas fundamenta todo o desenvolvimento econômico das últimas décadas, formata a construção de toda a esfera da economia.

Roberto Da Matta: Isto não é brincadeira.

Marcos Lanna: Adib Jatene disse "as empreiteiras fazem o orçamento do Brasil". Há também o contrário: o orçamento faz nossas empreiteiras. Acho que a sua geração e a que veio antes fracassaram, e sou mais pessimista que você em relação aos problemas que devemos superar.

Recebido para publicação em fevereiro de 1998.

e Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Pedro Rodolfo Bodê de Moraes (pbmoraes@coruja.humanas.ufpr.br) é Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTRO**, E. V. de. (1996). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, J. Zahar Editor.
- DA MATTA**, R. (1973). *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis, Vozes.
- DA MATTA**, R. (1976). *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios apinayé*. Petrópolis, Vozes.
- DA MATTA**, R. (1979). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar.
- DA MATTA**, R. (1981). *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, Vozes.
- DA MATTA**, R. (1996). *O elogio da universidade*. Curitiba, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes/UFPR.
- DA MATTA**, R. & **LARAIA**, R. (1979). *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GALVÃO**, E. (1955). *Santos e visagens*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- GEERTZ**, C. (1978). “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- LANNA**, M. (1995). *A dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas, Editora da UNICAMP.
- ROSENFELD**, A. (1993). *Negro, macumba e futebol*. Campinas/São Paulo, Editora da UNICAMP/EDUSP.
- TURNER**, V. (1974). *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes.
- WAGLEY**, C. (1957). *Uma comunidade amazônica*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

