

**FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS
CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA
DO BRASIL (CPDOC)**

Proibida a publicação no todo ou em parte; permitida a citação. A citação deve ser fiel à gravação, com indicação de fonte conforme abaixo.

FAUSTO, Carlos. Carlos Fausto (depoimento, 2005). Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getulio Vargas (FGV), (2h 2min).

Esta entrevista foi realizada na vigência do convênio entre CENTRO CULTURAL BANCO DO BRASIL. É obrigatório o crédito às instituições mencionadas.

**Carlos Fausto
(depoimento, 2005)**

Rio de Janeiro

2022

Ficha Técnica

Tipo de entrevista: Temática

Entrevistador(es): Américo Oscar Freire; Helena Maria Bousquet Bomeny; Marisa Schincariol de Mello;

Levantamento de dados: Marisa Schincariol de Mello;

Pesquisa e elaboração do roteiro: Adelina Maria Alves Novaes e Cruz; Américo Oscar Freire; Helena Maria Bousquet Bomeny; Lúcia Lippi Oliveira; Marisa Schincariol de Mello;

Técnico de gravação: Clodomir Oliveira Gomes;

Local: Rio de Janeiro - RJ - Brasil;

Data: 06/06/2005 a 06/06/2005

Duração: 2h 2min

Fita cassete: 3;

Entrevista realizada no contexto do "Projeto educativo sobre arte pré-colombiana para professores", desenvolvido pelo CPDOC e financiado pelo Centro Cultural Banco do Brasil, entre junho de 2005 e fevereiro de 2006. O principal objetivo dessas entrevistas foi refletir sobre a experiência dos arqueólogos em suas descobertas, as simbologias do universo pré-colombiano e a aproximação autorizada a essas culturas. Os principais resultados da pesquisa foram disponibilizados em: revista e CD-Rom "Por ti América: aventura arqueológica". Rio de Janeiro: CCBB Educativo, 2006; e a exposição "Por ti América, arte e culturas pré-colombianas", que ocupou o CCBB de 11 de outubro de 2005 a 29 de janeiro de 2006. A escolha do entrevistado se justificou por ser antropólogo e pesquisar sobre as populações indígenas brasileiras, antes da chegada de Cabral.

Temas: Amazônia; Antropologia; Arqueologia; Ciências Sociais; Colonização; Família; Genealogia; Índios; Língua indígena; Museu Nacional; Terras indígenas; Universidade de São Paulo;

Sumário

Formação: a escolha do curso e a graduação na USP (1982 – 1985), o mestrado no Museu Nacional (1986); a escolha e o ingresso na área da etnologia indígena; interesses de infância; ida ao Pará em 1988 e o trabalho com a população Paracanã; breve comentário sobre o doutorado e o início da atuação como professor; novos comentários sobre a escolha de curso e as influências familiares; a situação do curso de Ciências Sociais no período (década de 70 e 80); comentário sobre a relação da família, especialmente dos pais, com política principalmente no período da ditadura militar; a situação política da faculdade e os grupos atuantes; posicionamento político pessoal; as repercussões sociais e na família da escolha pela etnologia indígena como área de pesquisa; comentários sobre a passagem pela França e por Chicago; comentários e opiniões sobre o processo de colonização do Brasil e da América Latina: o genocídio da população indígena, os efeitos da colonização nos países, o repovoamento dos territórios, a relação entre indígenas e colonizadores; comentários sobre os estudos do doutorado no Museu Nacional e o trabalho de campo em 1988 no Pará: breve comentário sobre a cidade de Altamira e a ida até a aldeia, materiais levados para o campo, as relações de troca na aldeia; as relações sociais na aldeia: o contato com os indígenas, a relação de parentesco estabelecida; o aprendizado da língua Paracanã: os primeiros contatos, o trabalho de entendimento; o mapeamento das genealogias; os objetivos do doutorado; comentário sobre o trabalho conjunto com a arqueologia: a questão do clima e da vegetação na preservação de vestígios; diálogos com a ecologia cultural ou ecofuncionalismo; comentários sobre correntes antropológicas e estudos pessoais para escrita do primeiro livro; a antropologia norte-americana da década de 60 e sua relação com o estudo das guerras indígenas; comentários sobre o livro “Trevas no Eldorado” de Patrick Tierney e sobre a pesquisa conduzida por James Neel com a população ianomami; o contato com Michael Heckemberger; o projeto de pesquisa arqueológica na terra dos paracanã; a importância do estudo arqueológico de uma população seminômade; mudanças na área de pesquisa; os conflitos que ocorriam na terra indígena Paracanã; os motivos para a mudança de pesquisa; O trabalho no Alto Xingu: a decisão de estudar o local, descrição da primeira conversa com os chefes das aldeias, a idealização do trabalho, a criação da Associação Indígena Cuicuro do Alto Xingu, a participação dos jovens indígenas no projeto, a pesquisa em conjunto com a arqueologia e a linguística em 2001; a relação com o estudo da arqueologia: os conhecimentos

obtidos, opinião sobre a arqueologia no Brasil; a relação com a história e a etno-história no trabalho antropológico; comentários sobre estudos sobre povoamento da América; novos comentários sobre a arqueologia: as recentes mudanças nos trabalhos da áreas, as possibilidade de contribuições da antropologia, comparação entre a construção do conhecimento na década de 60 e 70 e no período recente; a repercussão dos estudos publicados em 2003; comentários sobre o conceito de cacicados: sua aplicação no contexto brasileiro, as hierarquias historicamente constituídas pelas populações indígenas, as diásporas dos povos indígenas no Brasil; os projetos atuais: o curso e o projeto de estudo em parceria com Maria Dulce Gaspar e com Ricardo Ventura Santos; comentários sobre o livro “From complexity to simplicity” e a ideia de Estado; a relação entre a Amazônia e o estudo das populações indígenas: as ações governamentais, da comunidade internacional, dos missionários protestantes e da igreja católica; comentários sobre o trabalho de campo com a arqueologia: a relação com a equipe, os tipos de vestígios encontrados, a reconstituição das estradas que ligavam as aldeias pré-históricas, o trabalho de mapeamento e o reconhecimento das descobertas; o intercâmbio cultural dentro da América pré-colonização: o contato entre as terras altas e as terras baixas, as formas de troca entre as aldeias, as trocas dos povos Tupi e do Alto Xingu , as praças de mercado, a relação entre a Amazônia e o Caribe; o ritual do jogo de bola no Alto Xingu, nas populações de matriz linguística aruaque e nambiquara e na América Central; a ideia da inexistência do Brasil antes da colonização e questionamento sobre o livro “Os índios antes do Brasil”; a descoberta do Brasil e o Brasil como fruto de um processo histórico, crítica ao termo descoberta.

Entrevista:06/06/2005

A.F. – Carlos, vamos começar da sua formação. Eu queria que você falasse um pouco de quando você se formou, como foi a tua formação na área de ciências sociais e depois, a sua passagem para a arqueologia.

C.F. – Eu fiz minha graduação na USP, no curso de Ciências Sociais. A razão de eu ter feito ciências sociais, como vocês sabem meu pai é historiador, meu irmão foi para a área de ciências sociais. Na nossa combinação, meu pai falou: “Tudo bem, vocês fazem o que quiserem, menos história.”

A.F. – [riso] Ah, é? Por que ele falou isso?

C.F. – Eu acho que ele tinha razão [risos]. E eu fui para a área de ciências sociais, na USP. É um curso geral, mas fui me aproximando da área de antropologia e aí eu tomei contato com a produção aqui do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, comecei a ficar interessado e acabei fazendo o exame para o mestrado aqui. Me mudei para o Rio de Janeiro. Eu fiz, de 82 ao 85, a graduação. Em 86 eu me mudei para o Rio, comecei o mestrado e inicialmente eu não ia trabalhar na área indígena. Eu ia fazer outras coisas, eu tinha trabalhado com antropologia urbana e ao mesmo tempo flertava irresponsavelmente com a filosofia, eu tinha feito um pouco de formação na Filosofia da USP também, ao mesmo tempo. Mas eu fiz uma reconversão, um pouco porque era o momento em que havia novos projetos rolando na área de etnologia indígena, coordenado pelo Eduardo Viveiros de Castro e nós formávamos um grupo de alunos que tinha uma sociabilidade muito intensa. E eu comecei a ficar fascinado, de um lado pelo trabalho do Eduardo, que era uma pessoa que enfim continua sendo uma pessoa com enorme carisma, enorme capacidade de atrair novos alunos, e também por tornar aquela coisa dos alunos com sua sociabilidade, as pessoas chegando do campo, contando experiências, e a Amazônia e tudo o mais e eu fui sendo mordido por essa mosca. Essa é uma mosca antiga na verdade para mim porque eu, quando era moleque, era um ecologista [?]. Eu fazia parte do da Sociedade Brasileira de Defesa da Fauna e da Flora, tinha carteirinha. E eu me lembro que – bom, eu estou contando

coisas do arco da velha – tenho uma redação da minha sétima série, por aí, em que eu dizia que o que eu queria fazer na vida era estudar índios na Amazônia. Isso, porque eu tinha uma idéia romantizada enfim, que vinha de uma experiência de criação minha, que passei boa parte das minhas férias de infância na região do litoral norte de São Paulo, em Ubatuba, com intensa relação com as comunidades caiçaras locais, minha família foi das primeiras a começar a freqüentar a região, e eu andava no mato, pescava, enfim tinha uma atividade menos *urbanóide* do que de costume. Quando eu entrei na USP, no entanto, isso tudo estava esquecido e eu ficava lendo [Habermann?], [Zadorno?], aquela coisa totalmente ocidental, abstrata, *teorizante*. Mas acabei indo para a área de antropologia, chegando no Museu Nacional e me reconvertendo para a etnologia indígena. Aí, mestrado naquele tempo tinha uma outra temporalidade, você podia fazer em vários anos e nós fazíamos campo. Naquela época, tinha um grande projeto da Finep, então tinha dinheiro para ir para campo. Então, em março de 88, eu comecei em 86 o mestrado, cumpri os dois anos de crédito e em março de 88 eu fui trabalhar no Pará com os paracanã, que era um grupo tupi-guarani que ocupa duas terras indígenas, uma na bacia do Tocantins e uma na bacia do Xingu, e eu desenvolvi pesquisa lá de 88 a 96. Passei em campo cerca de um ano e meio, mas com idas e vindas. Foram várias viagens, nesse meio tempo, quer dizer, entre as viagens, eu fiz o mestrado, entrei no doutorado com o Eduardo me orientando no mestrado e no doutorado. Mas eu virei professor muito antes de acabar o doutorado. Eu entrei no concurso que houve no Museu para a área de etnologia. Era um concurso que naquela época ainda se poderia entrar como assistente, como mestre e assim eu comecei a dar aula antes de terminar meu doutorado. Vocês preferem que eu continue com uma espécie de CV o que eu fale um pouquinho dessa experiência?

H.B. – Eu estou curiosa de como bateu em você essa advertência “menos história”? Isso não criou um desejo maior não?

C.F. – Não, porque na verdade essa foi uma advertência feita ao meu irmão. Até uma boa fase da minha vida, eu fazia o que meu irmão fazia. Ele é um ano mais velho que eu, meu pai é corintiano fanático, meu irmão virou palmeirense naquela época da Academia, eu também virei palmeirense. Então, na verdade, o conselho que meu pai deu ao meu irmão, eu fiz o que

meu irmão fez. Sendo que de certa maneira, tinha aquela convivência familiar muito voltada para essa área mesmo, para a área de humanas, de ciências sociais, de história etc. e tal. Vocês têm que lembrar que no final da década de 70, começo da de 80, as ciências sociais da USP estavam em plena efervescência e história ainda não tinha se renovado. Então, tinha uma idéia de que a história não era um curso muito bom naquele momento em que as ciências sociais estavam voltando, os professores, e no movimento estudantil, que estava reabrindo novamente, um dos lugares de efervescência era as ciências sociais. Se mostrou depois que quando eu entrei, esse bom momento já tinha passado. Eu peguei já um certo refluxo dentro das ciências sociais que coincide, em um certo sentido, com a abertura que vai acontecer mais à frente. Mas com a abertura democrática, vai perder força esse ímpeto das ciências sociais como alguma coisa que está falando sobre a sociedade.

A.F. – Ajudando a mudar a sociedade.

C.F. – Mudar, que o movimento estudantil tem lá uma base muito forte e tal e assim por diante.

A.F. – Você chegou a ter uma participação política no movimento estudantil naquela época?

C.F. – Não. Isso é curioso, se você pensar. Eu tenho história de formação política como currículo familiar. Meu pai foi da Quarta Internacional, trotskista, e durante toda a ditadura a gente vivenciou muito fortemente a ditadura. Meu pai foi preso quando a gente estava em casa, outras pessoas que eram amigas nossas, amigas de meus pais, foram presas nesse período, o filho do Régis e da Marili, que esteve preso durante um bom tempo, morou parte [?] em casa. Então, a gente tinha uma sociabilidade de esquerda. Lá em casa, a gente tinha o sinal que quando vinha alguma pessoa em casa, eu e meu irmão fazíamos assim para o meu pai e para minha mãe que queria dizer: é comunista? [risos] Para saber se a gente podia falar ou não podia falar as coisas.

A.F. – Faziam um “c” com a mão.

C.F. – Fazia um cezinho. Eu me lembro uma vez que o Fernando Henrique estava lá em casa, a gente fez assim e meu pai falou: “Não é não é, mas pode falar” [risos]. Só que a gente vinha com uma formação da crítica do socialismo real, justamente por causa do trotskismo do meu pai em casa. E minha mãe tinha entrado também, ela vinha de formação de esquerda católica, dominicanos e tal, e tinha se reconvertido ao camarada Trotsky. Quando eu dentro na faculdade, eu não me identificava com nenhum dos grupos, não tinha muito...

A.F. – Estava em franco declínio também, o trotskismo já nesse momento...

C.F. – Não, era forte. A Libelu era o movimento mais forte dentro da universidade e era o mais divertido porque as festas da Libelu eram muito mais divertidos do que as festas da Reforma, do PC.

A.F. – Do Partidão.

C.F. – Do Partidão. Eram mais divertidas, eram mais loucas. E o líder da Libelu naquela época na USP era o Demetrius, que hoje escreve na *Folha de São Paulo*, e ele era um grande líder no sentido de um cara capaz de mobilizar, tinha uma retórica, era um cara legal. Mas na verdade, nós éramos ligados, meu irmão mais do que eu, ao pessoal que era digamos a Terceira Via, os socialistas democratas, que era puxado naquela época, basicamente, uma das figuras era o André Singer.

H.B. – Do PSDB.

C.F. – Não deu no PSDB. É o que deu, digamos, em um certo núcleo, um certo setor minoritário dentro do PT. Eu acho que não configurava no movimento estudantil, mesmo porque o movimento estudantil é mais radical do que aquilo que a gente vai se tornar com o passar dos anos, uma opção digamos social-democrata de centro, tipo PSDB. Então, eu tenho toda essa formação, a política foi o centro do mundo na minha família, tanto meus tios e tal, mas eu era um pouco afastado. Isso era coisa do meu irmão. Então, antropologia, no fundo,

era o caminho de quem não ia fazer política. Então, eu me distingui. “O Carlos é diferente, ele gosta de outras coisas, essas coisas estranhas que ele gosta.”

H.B. – Entre elas, os índios.

C.F. – Os índios foi pior ainda. Eu radicalizei, foi difícil de compreender.

A.F. – E a relação familiar?

C.F. – Foi complicada. Quer dizer, complicada não. A relação na família é muito boa, não tenho um senão a fazer dos meus pais nem do meu irmão, mas eles ficaram... “O que você vai fazer no meio do mato?” Eles são pessoas superurbanas. Todos filhos de imigrantes, mas com uma cabeça paulistana muito arraigada. Esse é um mundo que acho que até hoje eles respeitam totalmente a minha opção, mas nunca compreenderam inteiramente. Mesmo porque a sociedade brasileira tem uma relação com as populações indígenas completamente ou negativa ou totalmente de um romantismo idealizado, totalmente abstrato. Essa é uma dificuldade muito grande. Quer dizer, trabalhar com populações indígenas no Brasil é como se você fizesse alguma coisa do outro mundo, dentro da antropologia.

A.F. – Dentro da própria antropologia?

C.F. – Eu passei um tempo na França, continuando o currículo, depois dei aula em Chicago e em Chicago eu era chamado para bancas de defesa de doutorado porque eu estudo populações indígenas no Brasil como o sujeito lá estuda populações de Portugal, outro está na Indonésia, outro está na Europa, eu era chamado para participar de bancas dos mais diversos assuntos. No Brasil, eu só sou convidado – graças a Deus, porque senão teria que trabalhar mais – para bancas em que o assunto é índio. Índio é um assunto, é um mundo à parte, o que é extremamente curioso. Não sei se vocês viram no *JB* de hoje ou de ontem em que havia uma resenha, uma entrevista, como ela se chama? Lá do Museu do Folclore, a Lélia...

H.B. – Coelho Frota.

C.F. – Coelho Frota. Em que ela falava uma coisa muito interessante e ao mesmo tempo surpreendentemente ela fazia um tiro no pé. Eu acho que é um livro sobre arte popular que ela escreveu em que ela dizia: “Mas eu não quero *guetizar* a arte popular, então não separei como arte popular. Eu tratei ela em função de alguns conceitos: jogos, não sei o que lá, não sei o quê.” E o último conceito era índio. E ela dizia: “Eu não quero *guetizar*.” É uma coisa fantástica porque mostra a total incompreensão de uma pessoa muito inteligente, uma pessoa totalmente atendida com a questão da cultura popular, com relação às populações indígenas.

H.B. – Carlos, a que você acha que se deve isso, esse completo distanciamento da sociedade brasileira com esse segmento que é parte dessa sociedade mesma?

C.F. – Olha, eu acho que é uma questão muito complicada. Eu vou tentar dar o que eu acho sobre isso, mas ela sempre será uma resposta simplista. Mas se você comparar com o resto da América, em particular ali onde você teve as chamadas grandes civilizações, e onde a população continuou sendo majoritariamente indígena, o que ocorreu no Brasil foi uma brutal substituição de população. O Brasil não foi povoado, mas ele foi despovoado para ser em seguida repovoado por uma população totalmente diferente daquela que existia aqui em 1500. Então, se você, depende das estimativas demográficas que você aceitar, e todas elas são em grande parte *chutômetro*, *chutômetros* ideológicos, tem momentos que é bom jogar para cima, outros mais para baixo, ainda que isso tenha certos limites. Mas de qualquer forma, a população, tomando estimativas não exageradas, mas também não extremamente conservadoras, a população em 1500, nós só vamos chegar quantitativamente a essa população provavelmente no final do século XVIII, começo do século XIX. Então, isso significa que você teve durante três séculos um processo de despovoamento brutal. E esse despovoamento brutal implica perda de conhecimento, esgarçamento das redes sociais, ausência de contato entre as populações autóctones e essa outra população que vai substituir. Então, certas áreas do Brasil eram de fato o passado. No século XVIII, no final do século XVIII, começo do século XIX, os índios em grande parte eram o passado. E quando você tem o grande *boom* demográfico em virtude da imigração européia a partir de meados do

século XIX, justamente você aí tem uma relação de populações muito minoritárias, em áreas pouco urbanizadas no interior do Brasil e uma população que vai substituir totalmente, vai ocupar todo o litoral e depois vai, já no século XX, reocupar terras indígenas que haviam sido despovoadas, em algumas delas você ainda tinha populações indígenas. Então, a distância entre essa população que vai substituir a população indígena do passado e a população indígena é enorme. Ela é brutal. A tal ponto que você tem uma total quebra de conhecimento. Você vai à França, isso é uma coisa que me surpreendeu muito viajando pela França, não há um rompimento do contínuo rural urbano em termos de conhecimento. Quer dizer, o cara de Paris, professor do College de France, ele tem sua casa no campo, você vai com ele e ele é capaz de te citar o nome de todas aquelas plantas que ali estão. Ele tem um conhecimento do mundo natural surpreendente, que tem a ver também com a culinária francesa, com as tradições francesas culturais. Mas enfim, no Brasil houve um rompimento absoluto. Quer dizer, absoluto é exagero, mas um enorme rompimento entre esses conhecimentos indígenas, que vão virar matéria, que vão sobreviver como nomes, léxico de animais nas línguas européias e no português, no português falado no Brasil, mas o conhecimento não vai ser transferido. Então, eu acho que tem um hiato enorme aí, que é de espaço, que é de tempo e que é de concepção. O mundo colonial na América portuguesa é diferente do da América espanhola. Então, talvez isso justifique a nossa [?].

A.F. – Isso é uma coisa original brasileira na América do Sul?

C.F. – Olha, a Argentina fez isso.

A.F. – Mas a Argentina é uma área, entre aspas, vazia.

C.F. – Não é. Tem mais índios na Argentina do que no Brasil inteiro. Os maputi são demograficamente, mas maputi é uma produção do processo colonial, mas existem mais maputi na Argentina, se não me engano, equivalente ao número de população brasileira. Só que você tem uma população extremamente diversificada, como a Argentina esqueceu que teve negros.

A.F. – Então, não é um processo original.

C.F. – Não, eu acho que não. Eu acho que tem um processo de estados, estados que vão se formar, eu acho que no caso brasileiro já se forma no processo da América portuguesa mesmo. Mas quando surgem os estados nacionais, são os estados nacionais que têm uma mirada para o futuro, para a modernização, que não têm como incorporar populações indígenas. E que no Brasil teve que incorporar populações negras e mestiças. É um problema, todos os problemas do branqueamento etc. e tal. Na Argentina, eles conseguiram fazer isso...

A.F. – Sem o negro.

C.F. – Exatamente. Desapareceram a existência de negros na sociedade argentina. No Chile também. Aqui, felizmente não foi possível, daí porque nossa música, entre outras coisas, é muito melhor [risos]. Sem falar de futebol. Evidentemente, que quarta-feira...

A.F. – ...veremos.

H.B. – Nossos índios foram menos espertos?

C.F. – Do que o quê?

H.B. – A gente está fazendo entrevista para os adolescentes mesmo. Por que os dos outros países da América Latina e Central permaneceram e o nosso processo de urbanização foi tão eficiente, porque há uma dizimação...

C.F. – Porque eles morreram antes. É difícil explicar. Se você pega a América Central, se pegar ali a área onde estavam esses povos arauaque, caribe, das Antilhas, esses no primeiro século já desapareceram por causa das epidemias e das violências. Agora, nos Andes, é uma análise complicada de epidemiologia, quais são as razões, ou porque de fato a densidade populacional era muito maior lá, você não teve essa substituição brutal da população. Talvez

também porque as estratégias indígenas na região tenham sido diferentes. Você tem que pensar um outro fator que é o fator político. Quando os portugueses chegam ao Brasil, você não tem em nenhuma região do Brasil um império. Nos Andes, você tinha um império que sucedia a outros impérios. Império no sentido pleno da palavra. O império incaico é a alguma coisa só comparável no seu período à China. Não tem nada na Europa parecido em termos de domínio político. E ali, o que significa? Significa que você tem uma enorme unidade lingüística, diversidade cultural, você tem língua franca, aymara, quechua no caso do império inca, aymara provavelmente durante o período tihuanaco, e que vão justamente reagir, conviver e estruturar-se na sociedade colonial de outra maneira. Os espanhóis, assim como os portugueses, eram sim minoritários. Mas eles eram minoritários, comparativamente à população indígena, dentro de uma estrutura política preexistente que incluía centros urbanos muito fortes, vias de acesso e ligação muito fortes. Não tinha ninguém escondido ou perdido em algum lugar inacessível. No território brasileiro, bom, você tinha, e justamente foi uma das estratégias de resistência das populações indígenas, que foi fugir ao contato. Os que entraram em relação, e a sociedade colonial, quando você lê a literatura do século XVI e a do século XVII fundamentalmente, a intensidade do contato, as transformações, a hibridização da sociedade colonial é uma coisa fantástica, mesmo no Brasil. Acontece que entre este período e o início do século XX você tem aí um hiato que foi produto de um processo de conquista territorial, de queda demográfica que, enfim, vai reencenar no século XX com a conquista da Amazônia, com a ocupação da Amazônia.

A.F. – E quem substitui o índio é o caboclo?

C.F. – Eu acho que no primeiro momento, enfim, depende da região, porque a Amazônia a gente tem que pensar, durante muito tempo o Grão-Pará era diretamente ligado à coroa portuguesa. Então, sem processos próprios na região. Só que toda a região Norte, toda a sua ocupação, já no começo do século XVII você tem importantes relações entre as populações indígenas e a sociedade colonial, mas ela se fez de fluxos e refluxos em função dos ciclos extrativistas. Então, você vai ter um ciclo extrativista importante no começo do século XVIII, mas no final do século XVIII, começo do século XIX, você tem um refluxo e essas populações que estavam em contato se isolam, recriam-se, fazem outras coisas na vida até

vir de novo o *boom* da borracha, que vai de novo... Então, o processo econômico dessa relação foi muito diferente do que aquele que aconteceu no litoral brasileiro, no qual você teve um processo muito rápido de contato permanente, substituição através de violência, através de epidemias e através da incorporação dos caras à sociedade colonial e depois com a tremenda substituição de população mesmo. Se você for ao Norte, evidentemente você vai olhar uma população que não se reconhece como indígena, mas que tem características fonotípicas de índio. Agora, no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, você não vai encontrar isso. Mesmo no Rio de Janeiro, não. E aí eu não sei também qual foi a importância relativa do tráfico negreiro nas outras regiões da América. Não estou falando aqui da América Central, Cuba é um exemplo clássico. Mas certamente, essa substituição passou pela entrada de [?] continentes de escravos africanos vindo para o Brasil.

A.F. – Eu gostaria de voltar um pouco a sua trajetória para a gente chegar lá na Amazônia. Você fez o doutorado no Museu Nacional com o Eduardo e você disse que saiu, foi fazer outros estudos e está interessando para a gente suas pesquisas. Então, você foi fazer o quê? Foi estudar o quê?

C.F. – Eu fui trabalhar primeiro com esse grupo tupi-guarani no Pará, que foi meu mestrado e doutorado. É um grupo que havia sido recentemente contatado. Na verdade são subgrupos, o primeiro deles em 71, outro é em 76 e o que eu trabalhei mais, em 84. Chego lá em 88, população monolíngüe. Então, eu queria fazer uma etnografia geral desses caras. Não existia nada. Vamos lá, vamos botar mais uma pedrinha de informação etnográfica lá dentro. Evidentemente, tinha um recorte muito específico. Ao mesmo tempo que era uma coisa geral...

A.F. – Você estava sozinho lá?

C.F. – Estava sozinho lá.

A.F. – Sozinho, sem ninguém.

C.F. – Não, tem sim. Em todos esses momentos tinha nessas áreas pelo menos o chefe de posto da Funai. Você diz de não índios?

A.F. – É, como pesquisador.

C.F. – Não, sempre sozinho. Sempre sozinho, com condições de campo muito precárias, hoje posso até dizer por quê, embora naquela época fossem comparativamente razoáveis ao que se fazia no Brasil, mas com equipamentos da pior qualidade. Até hoje não existe uma política de acervo e de arquivos, não existe um investimento nessa área. Primeiro, eu vou para Altamira, que é uma cidade de duas faces, uma face voltada para o Rio Xingu, que corresponde a um determinado período que tem a ver com a borracha, justamente durante a Segunda Guerra Mundial, quando se tem o segundo breve *boom* da borracha na Amazônia, voltado para o rio, com um sabor decadente interessante, e tem um outro lado, que ela foi cortada pela Transamazônica. Então, é uma cidade que foi voltada também para a Transamazônica, que tem uma outra face, desse Brasil da ditadura militar com seu desenvolvimentismo baseado em rodovias, todas esburacadas que não funcionam e tal. Era uma cidade naquela época que já tinha aeroporto, uma série de coisas, mas era uma cidade muito agradável e que, você vindo do sul, ainda era uma coisa que causava um certo interesse. Então, as pessoas tinham um interesse particular pela presença da gente. E eu peguei, fui, subi para essa região, levava quatro dias de barco subindo o rio, você entrava em um igarapé, que chamava Igarapé Bom Jardim, e cheguei na aldeia, enfim, moleque.

A.F. – O que você levava?

C.F. – Olha, eu levava coisa demais. Fui para lá para ficar quatro meses, levei um monte de coisas, cheguei em uma época que tinha crise de malária barra-pesada. Você leva comida, levava um equipamento muito precário, dois gravadores e fitas cassete, a minha máquina fotográfica, que eu sempre fotografei, cadernos de campo comprados na Casa Cruz, costurados, sacos plásticos para envolver todo o material de campo, rede. Eu levei na ocasião panelas e tal, não precisava naquelas condições porque o posto tinha fogão a lenha, tinha

panela e tal. Facão, machado, mais à frente eu fui comprar uma espingarda, material de pesca e presentes, que sempre é a coisa mais complexa de se lidar.

A.F. – Que tipo de presente você leva?

C.F. – Olha, depende da comunidade. Lá nos paracanã, na primeira vez, eu fui na 25 de março em São Paulo comprei calção, camisa, comprei anzol, comprei uns cartuchos. Essa é a coisa mais difícil de negociar em uma aldeia indígena.

A.F. – Cartucho?

C.F. – Cartucho de espingarda. E aí, nos primeiros 20 dias, eu me lembro disso muito bem, foi um tormento porque eu não sabia como distribuir, também não tinha muito, fazia uma coisa no varejo. E os paracanã estavam começando a ver objetos, tem aquela questão de como obter as mercadorias e assim por diante. E eu me lembro que um dia, acabou tudo que eu tinha para dar, tinha 20 dias de campo e aí eu estava com saco cheio e fui pular no igarapé gritando: “Porra, acabou! Não agüento mais esta merda, ter que ficar administrando esses bens!” E quando acabou, foi a coisa mais legal do mundo. As pessoas chegavam e eu falava assim: “Não tenho mais nada.”

[FIM DA FITA 1-A]

C.F. – “Não tenho mais nada.” E aí todo mundo me tratou maravilhosamente bem. Quer dizer, os paracanã foram incríveis, nunca tive um estresse humano com eles.

H.B. – Você sabia a língua?

C.F. – Não, eu não sabia a língua nem eles sabiam português. Aí, você se dá conta, nessa situação, como você é humano, quer dizer, um grau de comunicabilidade possível e ao mesmo tempo, a enorme incomunicabilidade do ponto de vista emocional. Então, essas coisas que as pessoas falam, “ah, eu me senti muito solitária em campo”. Eu nunca me senti. O meu

problema é que eu nunca consegui ficar sozinho porque a sociabilidade é muito intensa. E a partir daí, eu lidei com essa questão dos presentes, de uma maneira muito mais... que funcionava muito bem com os paracanã porque é uma sociedade totalmente igualitária. Se eu levasse presente, e eu levava sempre presentes, se eu levasse calção, então calção para todo mundo. Ou podia fazer um recorte: saia só para mulher. Mas chegava no segundo dia, eu dava tudo e falava: “Não tenho mais nada. Não me peçam mais nada porque daqui a quatro meses, eu vou esquecer tudo que vocês me falaram. Não adianta falar comigo.” E depois, é claro, aquelas pessoas com quem eu tinha uma relação mais próxima, eu deixava as minhas coisas. Então, eu tinha meu pai lá que eu podia deixar e já era legítimo, todo mundo sabia que eu ia deixar tudo que eu tinha para ele ou para um outro e tal.

A.F. – Você tinha um pai. O que é ter um pai?

C.F. – É porque a uma certa altura, você vai criando relações de parentesco, que são fictícias evidentemente. Mas como você chama as pessoas por termos de parentesco, eu estava estudando o parentesco também, você vai começando a estabelecer relações. E a pessoa era a pessoa mais velha na aldeia e a razão por que a antropólogos em geral entrevistam ou conversam ou fazem pesquisa principalmente com velhos é porque eles não têm que caçar e pescar e ir para a roça todo dia. Então, eles têm tempo para conversar. Não é só porque eles sabem mais coisas, porque têm tempo para conversar. Esse cara tinha tempo para conversar. Eu podia encher o saco dele que ele me dava atenção, mesmo eu sendo um completo idiota.

H.B. – Mas em que língua vocês falavam?

C.F. – Em paracanã, eu nunca falei outra língua.

H.B. – Então aprendeu.

C.F. – Ué, aprendi. Mas tinha que aprender. Esse era um princípio fundamental do nosso grupo. Se a pesquisa não for em língua indígena, não dá, nem começar. Então, eu aprendi. A muito custo, muito trabalho, muito esforço. Não é simples nem um pouco aprender uma

língua indígena. Quando eu acabei a pesquisa, eu tinha um nível de compreensão bastante bom e falava muito mal, mas me comunicava perfeitamente. Contava piada, contava história. Mas fazia, que eu sei, erros monumentais. Os paracanã nunca ligaram para isso. Só o fato de eu falar qualquer coisa, já achavam um barato. Porque esse é um ponto importante e isso eu acho fundamental. Aprender a língua é sim uma atitude, em um certo sentido, política. Por quê? Porque você se coloca na posição de fragilidade. Você é a pessoa frágil lá dentro, é você que não entende, é você que gagueja, é você que é o bobo, o débil que não sabe fazer as coisas, que não sabe falar. Isso eu acho que altera fundamentalmente a relação com grupos minoritários porque você se expõe. Você, com todos os seus objetos, o seu conhecimento do mundo exterior, você se coloca em uma posição de fragilidade. Bom, aí tem até histórias muito cômicas desse meu início de pesquisa. A primeira coisa, quando você chega em uma aldeia...

A.F. – Isso é legal de falar. Eu acho que é isso que a gente está querendo mesmo, os causos.

H.B. – O sentido da descoberta.

C.F. – Bom, então vou colocar uns causos pela minha autogozoação inicial. Logo no começo, é muito difícil, você chega, não sabe nada, não sabe como se relacionar, não tem como conversar. Então, você vai fazendo as coisas. Você vai para o mato, você vai à roça...

H.B. – Eles sabem que você vai, eles aceitam?

C.F. – Veja só, isso é uma situação atípica minha. Por quê? Porque é uma população que não tinha contato nenhum. Depois vou contar minha outra pesquisa de campo que é completamente diferente, não tem nada a ver com isso. Essa era uma população que nunca tinha visto um antropólogo na vida. Hoje, a maioria das populações indígenas tem camadas, gerações de antropólogos que já foram lá. Então, o cara fala assim: “Espera aí, você errou na sua genealogia. Fulano de tal não faz assim não.” Ou fala: “Fulano de tal fala a língua melhor que você.” Eu cheguei lá, então um dia de manhã, eu saí, comecei a fotografar, aí uma família

muito simpática, com criança, o avô, a mulher, os cachorros, começaram a entrar por uma trilha, que a aldeia paracanã é no meio do mato, uma população muito móvel, seminômade.

A.F. – Ela fica onde?

C.F. – Eles ficam em duas áreas, uma na bacia do rio Xingu, perto de Altamira, e uma outra área que é entre Marabá e Tucuruí, na bacia do Tocantins. Aí, eles começaram, eu fui lá, olhei para eles, o cara fez assim, fui lá. Tinha tomado café, estava fazendo umas fotografias, não tinha o que fazer. Fui entrando, fui entrando, tentei falar alguma coisa, não entendia, ele só falava “vem com a gente” e quando eu descobri, eu estava no meio do mato. Eles estavam saindo para caçar. Foi a minha primeira experiência caçando. E você é um idiota completo. Não sabe andar no mato e eles nunca tinham visto um branco que não soubesse andar no mato porque eles tinham tido convivência com o pessoal da frente de atração da Funai, que são mateiros superexperientes, são pessoas muitas vezes incríveis. São pessoas muitas vezes da região, gente que foi criada no mato, que tem uma experiência completamente diferente. Lá vou eu, seguindo com eles. A certa altura, eles descobrem que eu sou um zero à esquerda, que estou atrapalhando. Então, eles me jogam para ficar com as crianças. Como era uma coisa meio familiar, era uma excursão, não era propriamente uma caçada, eles me jogam para ficar com a velhinha [risos] que devia ter uns 80 anos e três meninas.

M.S. – Que estavam melhor que você.

C.F. – Claro! Elas ficaram cuidando de mim [risos]. Aí, eu não tinha comido nada, a gente ficou sentado no meio do mato. Eles sentavam no mato como se fosse relva, grama que a gente vai no Aterro. E eu procurando um lugar, vai ter aranha, vai ter não sei o quê, começa a chover. Aí que, elas começam a abrir o coco de babaçu, onde tem um coleóptero que punha a larva lá dentro, que entra para se reproduzir, que é o gongo, o chamado gongo na Amazônia, que é um negócio maravilhoso, delicioso, mas é um verme que é pura gordura, uma larva que é pura gordura. Tiram, põem em um espetinho, fazem um foguinho, fritam aquele negócio e dão para eu comer. Lá vou eu [risos], olho aquele negócio, tem que encarar. *Pá*. Aí elas pegam, olham assim para mim, mostram que tem ali uma palmeirinha, querem tirar o palmito,

me dão o machado, claro, eu sou homem, para derrubar. Aí, eu começo a bater e as meninas rolam no chão de rir, porque eu não sabia. E eu vou ficando cada vez mais possesso e falo: “Agora eu derrubo essa porra.” E *pá, pá, pá, pá, pá* e nada. *Pum*, o negócio cai. Aí, eu olho para a minha mão toda sangrando do esforço que eu tinha feito. Cenas assim, no início da minha pesquisa, tiveram inúmeras até que eu descobri uma coisa. Que o que eu fizesse de errado, se eu fizesse de bom humor, na boa, rindo, deixa os caras me ridicularizarem, eu estava engraçado mesmo, eu era ridículo. O que significava? Os caras adoravam a minha presença porque fazer rir é um negócio superimportante. Eu não precisava mostrar nada a ninguém. Também tem as gafes lingüísticas. Tem uma famosa, que eu tinha que, a primeira coisa, coletar censo e depois fazer a genealogia. Então, aprendi como se fazia a pergunta “como-chama-o-seu-pai, como-chama-a-sua-mãe, como-chama-o-pai-do-seu-pai, como-chama-o-pai-da-sua-mãe”. E assim fui montando. Quando eu chegava em um ponto, eu recebia a resposta *morimo*. E pá, botava lá *morimo*. Aí, chegava para outro, não sei o que lá, *papapá, morimo*. Aí, eu vou lá, faço uma coisa fantástica, falo: “Que coisa incrível! Olha só, esse *Morimo* foi o bisavô de fulano de tal, de fulano de tal, de fulano de tal, de fulano de tal, são todos irmãos, matei aqui a minha genealogia.” Tem meu caderno, anotando isso, a descoberta incrível. Até que eu descobri que *morimo* queria dizer não sei [risos]. “Qual é o nome de seu pai?” “Fulano.” “E qual é o nome do pai de seu pai?” “Fulano.” “E qual o nome do pai do pai do seu pai?” “*Morimo*.” *Morimo* é um sei lá. Então, eu tinha construído uma genealogia, uma teoria maravilhosa, pensava que ia ganhar algum prêmio aí [risos] sobre o tal do *morimo*. Isso eu fui fazendo, esses erros você vai fazendo, tem um outro que na verdade aí foi de fato uma contribuição do meu trabalho de mestrado, pouquíssimo lido porque parentesco é uma coisa muito especializada, mas eu fiz a genealogia e comecei a coletar as terminologias, os termos pelos quais se chamam os parentes. E uma posição muito importante, em termos de terminologia, é o que os antropólogos chamam de primo cruzado. O que é um primo cruzado? São os filhos do seu tio materno ou da sua tia paterna. Ou seja, trocou o sexo. Irmã do seu pai ou irmão da sua mãe, os filhos são chamados primos cruzados. Eles são normalmente classificados separadamente dos outros primos, que nós chamamos paralelos. Os primos paralelos são iguais a irmãos e os primos cruzados é com quem você casa. Então, é muito importante você saber qual é a terminologia para primo cruzado. Aí, eu matei, eu sei na minha genealogia que esses caras são primos cruzados e chego lá e pergunto:

“Fulano, como você chama aquele sujeito ali.” Eu sabia que era o primo cruzado. Ele fala: “Ah, minha esposa.” “Escuta, e aquele outro” – outro primo cruzado – “como você chama?” “Ah, meu papagaio.” E eu recebia essas respostas totalmente malucas. Me lembro também de escrever “pô, esse índice está me sacaneando, estão tirando sarro da minha cara, agora passou do limite. Como é que eu vou fazer um ? Se eles começam a me sacanear, não vou conseguir coletar dado nenhum etc e tal.” E era um dado verdadeiro. Justamente, os paracanã não têm um termo específico para primo cruzado, é um negócio relevante, têm um sistema de classificação por idade relativa, mas têm todo um sistema de reclassificação dos primos cruzados, de mesmo sexo, em que eles justamente criam termos absurdos. Então, era uma coisa teoricamente relevante, mas que no início eu achei que justamente mais uma vez ou eles estavam me sacaneando ou eu não estava entendendo nada.

A.F. – Sacaneavam mesmo, não?

C.F. – Olha, eu nunca fui sacaneado. Tem muita gente que conta histórias de sacanagem. As minhas relações com as populações, por sorte eu nunca tive uma situação de me sentir sacaneado, de me sentir ofendido, nunca fui sequer roubado, que é uma coisa muito natural de se fazer porque tem uma quantidade de objetos que você aparece, uma proliferação – e você não divide todos eles? Por que não pegar algum? Mas isso sequer aconteceu comigo. Eu nunca tive nenhum problema desse tipo. Talvez por razões específicas ou não, mas enfim. Mas minha relação com os paracanã foi mudando, dessa relação em que eu era o objeto de gozação, de graça, enfim de bom humor, para outra no momento em que eles começaram a perceber que eu aprendi a língua mais rápido do que eles aprendiam português. Claro, eu estava lá dentro, misturado, e além disso eu tinha técnicas de aprendizado. Eu tinha estudado lingüística, eu tinha estudado como aprender línguas ágrafas, eu tinha manuais, eu tinha método. E tinha gravador. Então, eles vão ter contato com o gravador e com a escrita a partir desse momento. E a escrita vai aparecer junto com o gravador como um auxiliar à memória fantástico e eles vão ficar loucos para justamente se apropriarem desses instrumentos.

H.B. – Eles não têm escrita?

C.B. – Não. Nenhuma população indígena das terras baixas sul-americanas tinha escrita. Várias delas agora têm a sua língua convertida em escrita e a gente está envolvida em vários projetos de educação e coisas que envolvem justamente a transformação, a criação de uma ortografia para as línguas ágrafas indígenas, que já existem várias.

A.F. – O doutorado também você fez com essa mesma comunidade?

C.F. – Na verdade, hoje são acho que sete aldeias em dois territórios diferentes, são dois blocos populacionais, e eu fiz doutorado percorrendo todas essas outras aldeias, já não mais especificamente sobre parentesco, mas sobre guerra, xamanismos e reconstituindo a história a partir de depoimentos orais. Porque quando eu fui trabalhar com esses dois blocos, eles sequer sabiam que eram na verdade fruto de uma mesma cisão que aconteceu em 1890. Então, eu fui reconstituindo através da circulação de gravações, que eu gravava em um lugar, eles não tinham mais contato, levava para outra aldeia e fui batendo o material e reconstituindo. Eu tenho alguma coisa como 80 horas de gravação de material etno-histórico, de várias histórias, e depois tive que reconstituir, construir uma narrativa histórica para dar conta desses processos. No doutorado, que é aquele livro lá, eu escrevo um grande e um pequeno, que na verdade é minha tese de doutorado ou um pouco modificada, mas grosso modo é isso.

M.S. – E você estabeleceu relação com a arqueologia, quando você foi para essas populações? Havia trabalhos arqueológicos por perto?

A.F. – Podia falar do seu diálogo com a arqueologia.

C.F. – Como ele surge? Ele surge por conta de uma amizade. Quando eu estava fazendo a pesquisa com os paracanã, nessa região, que é uma região de terra firme, não de calha de grande rio, na Amazônia você não tem praticamente estudos arqueológicos. Tem muito pouca coisa. Ainda é uma terra desconhecida. E mesmo por que, nós nem sabemos que tipo de assinatura arqueológica, quer dizer, de restos materiais do passado que você pode encontrar nessas áreas de interflúvio, áreas que são justamente de nascentes de igarapés, de açaçais,

onde você não tem e provavelmente não teve grandes populações, grandes aldeias nem aldeias sedentárias por muito tempo. Nós não sabemos.

M.S. – Desculpe interromper, mas você também fala no seu livro na dificuldade que certos climas e vegetação...

C.F. – É um caso típico. Quer dizer, na maior parte das chamadas terras baixas, terras que se encontram no Brasil – terras baixas é uma generalização um pouco ruim porque o Planalto Central não é uma terra baixa, mas a gente inclui ele, tudo que não são os Andes e a costa do Pacífico, que é baixa, é que nem chamar de Ocidente, ocidente é uma relação, nós estamos a ocidente do ocidente – mas de qualquer maneira, os solos nessas regiões são muito ácidos e você tem regimes climáticos também com muita umidade de tal forma que a preservação dos materiais é muito baixa. De todo tipo de material orgânico. Então, globalmente, o que você vai ter como registro material do passado é cerâmica. E até pouco tempo, a arqueologia feita no Brasil era uma arqueologia muito baseada em tipologias cerâmicas, em séries extratigráficas, e muito pouco voltada para – e aí eu posso falar depois, mais à frente, da nossa pesquisa no Xingu – outro tipo de registro que você pode encontrar que não é exclusivamente cerâmica: modificação da paisagem, alteração do ambiente e coisas do gênero. Isso também não é apenas resultado, quer dizer, a possibilidade de você enfrentar esses problemas hoje é muito maior porque você teve um desenvolvimento técnico e tecnológico muito maior. Você pode fazer análises de fragmentos, análises de pólen de sofisticadíssimas e coisas do gênero. Tudo isso, no entanto, custo muito dinheiro. Então, nessa época que eu estava nos paracanã não, eu não estava pensando em arqueologia de modo algum. No entanto, o meu livro com os paracanã já tinha um diálogo com uma vertente da antropologia norte-americana, da qual eu não faço parte, mas que era em grande medida totalmente desconsiderada no Brasil, que é aquilo que é chamado de ecologia cultural ou ecofuncionalismo, que é uma tradição materialista que nos Estados Unidos se opunha à chamada antropologia simbólica, que é alguma coisa culturalista que digamos não tem essa ecologia material, esse ecofuncionalismo, ecologia cultural. Tem pouquíssimos adeptos no Brasil, não tem nenhum centro que tenha como linha dominante essa perspectiva, mas no entanto se produziram vários trabalhos interessantes sobre a Amazônia que eu tentei dialogar.

Então, já comecei a me interessar sobre esse tipo de questão. Isso porque eu tentei nesse livro fazer um equilíbrio entre Lévi-Strauss e o Marx, se você quiser pegar dois extremos. Eu sou um cara que teve uma formação lévi-straussiana, uma coisa que hoje se chama até de neoestruturalismo brasileiro, provavelmente a figura de proa é o Eduardo, que tem digamos a sua relação privilegiada com a antropologia francesa e que eu guardava certas distâncias, apesar dessa minha formação. Quer dizer, eu sempre fui muito eclético, eu sou aberto para outras... tenho curiosidade por quase tudo. Então, eu comecei a me aproximar, a ler essas coisas, ler a revista *Human Ecology*, ler revistas e materiais e inclusive porque esses caras falaram muitas coisas consideradas bobagens absolutas por boa parte da antropologia brasileira. Muitas pessoas falaram muitas coisas sobre a guerra indígena, desde caras da ecologia cultural até...

A.F. – Florestan Fernandes?

C.F. – Não, não. Esses caras da ecologia cultural americana, Marvin Harris. Florestan é um cara valorizado, mas com a produção sobre a guerra datada. Então, não era, digamos assim, um bom combate. Era um cara que se respeita, utiliza, mas digamos havia uma questão muito forte que perpassava o meu trabalho que é uma discussão que vinha da antropologia norte-americana sobre as razões das guerras indígenas. Falo um pouco sobre isso?

A.F. – Fala.

C.F. – A antropologia americana da década de 60, no esforço de guerra, ou melhor, durante a Guerra do Vietnã, os antropólogos resolvem organizar um simpósio para tratar do problema da guerra porque achavam que de alguma maneira a antropologia deveria dar sua contribuição crítica ao problema. E organizaram em 67, em uma reunião da Associação Americana de Antropologia, um grande simpósio que vai ficar famoso sobre a antropologia da guerra na qual vão ser opor duas grandes correntes. A corrente que vinha da ecologia cultural do Marvin Harris, do marxismo vulgar americano – vulgar aqui quer dizer marxismo não dialético – que é uma linha, e aí vamos já estabelecer a relação, absolutamente influente em grande parte dominante na arqueologia, em particular na arqueologia feita no Brasil até

1990, e eu vou fazer a ligação depois porque isso conecta o que eu estou dizendo. Então, entre esta linhagem e o trabalho de um cara que vai ficar famoso depois que é Napoleon Chagnon, que trabalhava com os ianomâmi, que vai dizer que não há nenhuma razão material ecológica para a guerra ianomâmi, a razão é política. Isso vai gerar um monte de trabalhos, uma polêmica muito forte, até que o próprio Napoleon Chagnon se converte de uma interpretação política para uma interpretação sociobiológica, publica um artigo famoso na *Science* que vai gerar uma enorme polêmica e que irá envolver também a antropologia francesa. Então, esse contexto dessa discussão eu tinha que abordar. Então, eu fui ler tudo isso. Só um parêntese aqui, vocês depois editam, não é aula, então não precisa falar com muita lógica e continuidade, e esse parêntese é sobre a guerra ianomâmi: o Napoleon Chagnon tinha ido aos ianomâmi junto com o grupo do James Neel. James Neel é um bioantropólogo americano muito importante...

M.S. – O Eduardo falou dele.

C.F. – Qual dos Eduardo, o Neves ou...

M.S. – Neves.

C.F. – Neves. Que logo após o final da Segunda Guerra, foi estudar o efeito da radiação em Nagasaki e Hiroshima. Os americanos jogam a bomba e depois mandam um projeto de estudo para pesquisar sobre os efeitos da radiação. James Neel é o cara que vai coordenar, se não me engano, esse estudo. E ele precisava de grupos de controle para comparar os efeitos da radiação. Então, ele vai procurar a população mais isolada do mundo. E ele vai primeiro para os xavante, com o Salzano inclusive, nosso importante geneticista, e depois ele resolve ir para os ianomâmi porque os ianomâmi eram mais isolados do que os xavantes. Era o grupo de controle. E ele vai incorporar à sua equipe um antropólogo que devia fazer genealogias, que é o Napoleon Chagnon. E justamente esse trabalho do Chagnon e do James Neel que vai ser objeto da polêmica recente que apareceu na esteira da publicação do livro do Tierney. Como chama? Enfim, o livro foi traduzido para o português, “Search for Eldorado” – não, não é isso. Tem Eldorado no meio [N.T.: O livro é “Darkness in Eldorado”, ou “Trevas no

Eldorado”, em português], que vai gerar uma grande discussão na antropologia americana. Ao meu ver, uma polêmica equivocada porque justamente o Tierney tenta pintar o Chagnon e o James Neel como facínoras quando na verdade existem problemas éticos e morais, digamos, nesse tipo de pesquisa com populações indígenas que acabam ficando esquecidas e que não ocorrem só com eles e que no entanto deixam de ser discutidas na medida em que você pinta o diabo. Então, aquilo só cabe a duas pessoas no mundo, que fazem maldades naquele ponto. Mas de qualquer maneira, eu comecei a me aproximar dessa literatura e aí chega ao Brasil um jovem estudante de doutorado chamado Michael Heckenberger, em 91, indicado pelo Robert Carneiro, para trabalhar com os cuicuro, onde a Bruna Francheto, com quem eu sou casado, quer dizer, com quem eu vivo há quase 20 anos, e que trabalha no Xingu [?] com os cuicuro, com lingüística, desde 76. O Michael vem para ser supervisionado por ela aqui. E nós nos tornamos grandes amigos. E entre um uísque aqui e outro uísque ali, o Mike é um cara que não pára de falar e não pára de beber [risos], então as nossas reuniões eram muito alegres e intermináveis, a gente falava sobre arqueologia e sobre Amazônia o tempo inteiro, o tempo inteiro, o tempo inteiro, o tempo inteiro. Quando eu acabo o doutorado, eu monto com ele um projeto para ir escavar nos paracanã. O que eu queria fazer? Eu tinha feito uma reconstituição histórica...

A.F. – Você vai escavar nas regiões que você tinha pesquisado? É isso mesmo?

C.F. – Quase. A gente fez o projeto.

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

H.B. – Você estava falando como o campo dele virou um sítio.

A.F. – Pois é, isso é legal.

C.F. – Aí nós fizemos um projeto. Por quê? Porque na primeira parte do livro, para fazer propaganda, ganhou o prêmio da Anpocs de melhor obra científica, eu não apenas reconstituí um processo histórico de 100 anos, que é coisa muito rara em termos de você fazer uma etno-

história com essa densidade, como eu tentei reconstituir toda a movimentação no território, as aldeias antigas, que eram muitas porque era uma população muito móvel. Mas eu fiz isso em cima de mapas, não em cima de andar no mato porque é um negócio brutal, não dá para você fazer tudo. Então, eu queria voltar lá justamente com os índios para escavar e ver, que é uma coisa que é fundamental fazer, qual é a assinatura arqueológica que uma população móvel no interflúvio deixa. Porque nós, como os arqueólogos não sabem dizer que tipo de assinatura é essa, é difícil você, a partir dos dados materiais, reconstruir com que tipo de sociedade você está lidando. No caso, eu tinha uma etno-história densa, localização de aldeias, tempo de ocupação etc, etc, etc e tal. Então, eu podia articular a pesquisa contemporânea, a pesquisa histórica e a arqueologia. Bom, esse projeto nós fizemos, elaboramos, chegamos a mandar para [?], foi aprovado na primeira fase, aí tem que fazer um projeto mais consistente, acabamos não fazendo por circunstâncias da vida, várias circunstâncias da vida. O Michael conseguiu o emprego dele nos Estados Unidos, então era aquela coisa, eu estava extremamente envolvido com funções administrativas das quais estarei livre no dia 15 de julho, mas naquela época dentro do programa, tinha fundado a *Mana*. Então, meu tempo de pesquisa, enfim, quando você se emprega, você não pode usar o tempo da maneira que você gostaria. E aí, eu também estava matutando na minha cabeça que eu gostaria de fazer uma outra pesquisa em outro lugar. Por quê? Por três razões. A área paracanã em que eu trabalhei é uma das áreas mais barras-pesadas do ponto de vista de conflitos atualmente. Recentemente, ela acabou de ser demarcada, depois de anos, com o apoio do Exército. Você tem grileiros, pistoleiros, fazendeiros, madeireiras etc. Eu estive envolvido até às tampas com isso até 99...

[FIM DA FITA 1]

C.F. – ...até 99, com enorme desgaste pessoal com situações não muito graves, mas com pistoleiros na aldeia algumas vezes. Então, eu estava cansado. Estava cansado, com sentimento de impotência, achava que não tinha mais como atuar, não tinha nenhuma ONG me apoiando e os índios estavam ainda em um patamar de capacidade de reivindicação muito baixo. Então, eu meio que abri mão por um pouco de sentimento de derrota nessa área política. Por outro lado, eu tinha bolado um modelo geral sobre um determinado tipo de

sociedade, que eu chamei de centrífugas ou predatórias, que valiam para várias populações ameríndias ao meu ver, ianomâm

i, [?], mundurucu, todos os tupis etc. e tal, mas ao mesmo tempo que comparativamente eram muito distintas de outras situações que eu não conhecia etnograficamente. Uma delas era o Xingu, o Alto Xingu. Então, eu falei: “Bom, quem sabe eu não vou fazer pesquisa lá para fazer um negócio comparativo.” E a terceira razão é porque eu tenho um pouco de angústia com relação à produção antropológica que é muito comum uma pessoa fazer uma pesquisa de campo longa, muito comum entre os pesquisadores estrangeiros, durante dois anos em um lugar do mundo e depois mastigam aqueles dados eternamente, nos 40 anos posteriores, de acordo com os vais e vens da teoria. E eu não estava a fim de fazer isso. E a outra razão, finalmente, então tem uma quarta razão, é que os xinguanos que moravam lá em casa. Os cuicuro, Bruna tem uma relação com eles de longa data e já estava participando de curso de formação, de educação, de um monte de coisas de apoio e muitos vinham...

M.S. – Desenvolveu uma política lá no Xingu.

C.F. – Muito mais do que nos paracanã. E muitos vinham morar lá em casa. Aí, me convidaram e eu falei: “Vou lá ver.” Aí, fiz uma visita e os chefes se reuniram, as sociedades xinguanas são bem hierárquicas, com chefes hereditários e tudo mais, completamente diferente dos paracanã. E falaram: “Olha, nós temos um projeto para você.” Aquilo, já vou entrar nesse meio logo-logo. “A gente quer que você faça a documentação de todos os nossos rituais, todos os cantos etc. etc. etc.”

H.B. – Encomenda, viu?

C.F. – Eu falei: “Olha, tudo bem. Esse é o meu trabalho. Só que aqui, esse negócio é complicado.” Eles estavam com a percepção muito aguda, principalmente um chefe, que está mudando muito rapidamente. E o Xingu tem um sistema de ritual muito forte, de cerca de uma quinzena, que está baseado em uma associação estreita entre narrativas míticas, uma coreografia ritual e um conjunto musical de cantos ou música instrumental. Só que esses

cantos, por exemplo, podem ser de um conjunto ou podem ser 400 cantos diferentes. Então, a memorização disso é um negócio muito complicado. Então, você tem os mestres de canto. Esses mestres que canto aprenderam com alguém. E esse aprendizado, que às vezes pode levar uma década, é mediado por pagamento. Então, os jovens hoje – e isso era uma via de prestígio no passado. Hoje, os jovens querem aprender português, querem virar professores assalariados. Enfim, eles não vão investir o tempo e o dinheiro deles em uma relação de aprendizado. Daí a idéia de que a documentação poderia ser, como dizia o chefe para mim... Mas eu falo: “O que eu faço com a documentação?” Ele falou assim: “Você guarda. Pode ser que um dia meu neto queira aprender.” Eu falei: “Olha, legal. Mas assim não vai funcionar. A gente precisa ter um projeto que estimule a participação dos jovens nessa história. Porque não adianta nada eu gravar, guardar. É ótimo, vai ser um acervo. Só isso já seria importante. Mas a gente pode fazer mais.” E aí, a primeira coisa que eu criei, com assembléias e tal, muito interessante do ponto de vista da conformação política, foi uma associação, a Associação Indígena Cuicuro do Alto Xingu, da qual eu sou o aspone principal e não faço parte dela, evidentemente. E em seguida, logo com a criação da Associação, eu montei um vídeo nas aldeias, como a [Sacarelli?], oficinas de vídeo, documentação na aldeia. A gente já acabou o primeiro vídeo, que foi premiado em um concurso em Rondônia, estamos já acabando o segundo porque eu consegui um projeto grande agora a do PDPI, Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas. Porque eles passaram a fazer a documentação. E com isso, teve um envolvimento muito grande dos jovens porque isso é mediado pela tecnologia, a tecnologia é uma coisa que interessa a eles. Então, tem um processo, que a gente não sabe em que vai dar.

H.B. – E os jovens aprendem da cultura indígena, da sua própria cultura.

C.F. – Os jovens aprendem e começaram a se interessar, usando os instrumentos, em aprender cantos. Então, tem vários. É um trabalho totalmente diferente. A gente tem o tempo inteiro gente em casa, telefone todo dia, eles estão sempre circulando, tem uma mudança muito grande. A gente tem pessoas que transcrevem, a gente tem equipamentos de superúltima geração, a gente está ligada a projetos na Holanda e na Alemanha de documentação. Então, é outro universo. Bom, como é que entra a arqueologia nessa história? Porque quando eu fui

para o Xingu, eu tive que delinear com o Michael o que caberia a cada um porque ele já tem uma pesquisa de longo prazo lá. Bruna tem uma pesquisa lingüística de 25 anos, o Michael tem uma pesquisa arqueológica de 13 anos, então vamos trabalhar juntos, vamos montar um protocolo comum de pesquisas que permita tornar comensuráveis os dados arqueológicos, os dados etnográficos, os dados lingüísticos. Então, a gente começou a trabalhar nisso já desde o ano de 2001 e agora é que estão saindo os resultados. Então, uma das coisas que a gente fez muito em comum foi participar de períodos de campo juntos. A gente estar lá, a gente fazer, discutir, temos escrito junto, o que um faz o outro assina. Com isso, o meu conhecimento de arqueologia começou também a se tornar... eu comecei a me tornar mais autônomo do ponto de vista do conhecimento, embora eu não seja arqueólogo, o que significa o seguinte: eu posso escrever um livro sobre isso, mas eu não posso controlar os métodos de pesquisa, que é uma coisa completamente diferente. Então, em que eu funciono? Eu funciono justamente como uma ponte interdisciplinar.

A.F. – O que é exatamente isso, não controlar os métodos de pesquisa? É uma coisa específica do arqueólogo, é isso?

C.F. – Veja só, para você gerar dados em arqueologia, você tem que ter um controle das técnicas muito profundo. Datação, por exemplo. Datação com carbono 14, você tem que buscar o carvãozinho etc. e tal. Parece simples, você pega o carvãozinho e manda lá para o laboratório, se você tiver 250 dólares para pagar a datação, você vai ter uma boa datação. Não é simples. Tem que saber onde você vai escavar, qual é o carbono que você vai... No perfil, você tem que ver o contexto, você tem que tirar o carbono do lugar certo. Você tem que evitar a contaminação. Tem certos procedimentos que se você não souber seguir e que se você não souber reconstituir para descrever, não vale nada o que você está fazendo.

M.S. – Inclusive porque o carvão pode ter sido queimado sem a ação humana.

C.F. – Também. Você tem que saber que aquele carvão é antropogênico, quer dizer, é produto da ação humana. Então, essas questões, eu não tenho domínio disso. O que acontece com essa percepção minha interdisciplinar? Até recentemente, no Brasil, a arqueologia se afastou

completamente das ciências humanas e das ciências sociais. Ela se tornou uma física, uma coisa muito tecnicista e ao mesmo tempo, muito focalizada em coisas miúdas, inclusive utilizando técnicas um pouco ultrapassadas. E teoricamente, muito pouco arejada. Isso vem mudando nos últimos dez anos, dez a 15 anos. E qual é a questão fundamental para mim? É que quando eu comecei a escrever, a fazer a pesquisa nos paracanã, eu levei algum tempo para me dar conta da dimensão temporal desses processos. Essa dimensão temporal vai ser reconstituída pela etno-história, a partir da história oral, em uma faixa de 100 anos. Mas eu me dei conta que essa história é muito mais profunda. E que essa história profunda, eu poderia talvez recorrer à história. E eu fui me aproximando da história dos historiadores. Então, eu, por exemplo, fiz um livro que está para ser publicado em Portugal há dois anos não publicam, com John Monteiro, organizado por John Monteiro, que é um etno-historiador da Unicamp. Então, eu fui voltando à história em um certo sentido e dando uma dimensão diacrônica aos meus trabalhos. Comecei a escrever sobre isso. Tinha uma fronteira a vencer, que era justamente a pré-história. E a pré-história aqui não é 1500. A gente tem que botar isso na cabeça, porque na verdade, no caso xinguano por exemplo, a gente está chamando alguma coisa de pré-história e uma outra de proto-história para jantar entre 1500 e 1884 que é quando o Carl von Steiden deixa os primeiros registros de sua viagem ao Xingu. Essas divisões, onde você vai começar, é um negócio complicado. E o meu interesse nesse primeiro momento era permitir pensar o presente e o passado amazônico de uma perspectiva em que você, de um lado, não tivesse uma mera projeção etnográfica sobre o passado, muito comum nos etnógrafos, eu vejo o presente e o passado corresponde a esse presente, que evidentemente é um presente cujos dados são muito mais ricos porque as pessoas estão vivas, porque você conversa com elas, porque você vai fazer a pesquisa, então você tem uma densidade de dados muito maior. Ao mesmo tempo, também eu não acho que é possível você pensar o presente como uma mera degradação de um passado glorioso que estava lá atrás. Você tem processos sociais muito complexos que nós não sabemos descrever. Talvez a tarefa da geração um nossa hoje, quer dizer, a geração minha, quando nós começamos a fazer etnografia em meados da década de 80, a gente tinha muita clareza que a gente queria fazer a primeira etnografia feita por brasileiros em moldes absolutamente profissionais, com longo tempo de campo, aprendizado da língua e que a gente ia mapear o panorama etnológico brasileiro. Eu acho que o que falta, que eu acho que nós fizemos em grande parte, não só nós no Museu Nacional,

nós contribuindo para isso, mas outros pesquisadores, não só no Brasil como no exterior. Isso está mais ou menos feito. Tem muita coisa para fazer ainda, mas isso está mais ou menos feito. Eu acho que hoje o que a gente tem que fazer é justamente tentar pensar essa articulação entre passado e presente.

A.F. – Com a história e com a arqueologia.

C.F. – Com a história e com a arqueologia. Só que a arqueologia, a meu ver, precisa de um influxo de pessoas que tenham uma formação mais global do ponto de vista antropológico, filosófico, epistemológico do que normalmente acontece. Isso não significa ter uma postura de tutela sobre a arqueologia, longe disso, e isso é uma coisa que eu senti muito quando comecei a freqüentar, a partir de 95, alguns congressos de arqueologia. Sempre que eu falava na posição de antropólogo, havia uma posição de inferioridade defensiva dos profissionais de arqueologia, o que é uma bobagem. O negócio justamente é produzir o diálogo entre esses campos e não só entre a arqueologia. Hoje você precisa incorporar a lingüística histórica, você tem que incorporar a bioantropologia. Mudou o panorama do que você pode fazer em termos de reconstituição da história amazônica. E aí tem uma questão fundamental, ao meu ver: a arqueologia perdeu de vista que o objeto que se dispõe no tempo, que é o objeto precípuo eu acho da arqueologia, devem ser os processos sociais e não...

A.F. – Os materiais, os objetos.

C.F. – Os objetos em si. Então, por exemplo, se você pegar os temas, tem um tema hoje com o qual eu não lido porque enfim tem uma especificidade muito própria, mas é a discussão sobre o povoamento das Américas. É uma discussão quente, muito interessante, que globalmente está preocupada em saber quando se entrou nas Américas. Essa é uma pergunta muito pobre. A pergunta é quais foram os processos sócio-culturais que estiveram na base dessa ocupação, desse movimento. Então, por exemplo, até hoje você tem essa ortodoxia clovista – Clóvis é um sítio nas pradarias de norte-americanas que fica, se pegar aqui Beríngia, a Sibéria e o Alasca, aqui tinha dois glaciares que fecharam um corredor. Há mais ou menos 12 mil, anos esse corredor se abriu com o aquecimento da Terra. E aqui você tem

as pradarias. Clóvis está mais ou menos aqui. Você vai encontrar aqui vários sítios de uma população que você sabe que estava lá há mais ou menos 11 mil anos antes do presente, que é a única, digamos, data segura que se aceita que o homo sapiens estivesse nas Américas...

M.S. – É antes do presente?

C.F. – Antes do presente, 11 mil anos antes do presente. Não é antes de Cristo. Você lá tem evidências concretas de que os caras estavam lá. Toda e abriga, aí você vai ter o sítio aqui, [Middlecroft?], que é outro sítio nos Estados Unidos, você vai ter lá no sul do continente, no Chile, Monte Verde, você vai ter a Serra da Capivara disputando se é 12, 15, 14, 13... Agora, se você olhar isso aqui, com 11 mil está cheio de sítio aqui fazendo o mesmo tipo de sistema tecnológico, que tem umas características muito comuns desses caçadores clovistas, que é muito diferente do que se encontra aqui, que são contemporâneos, e a pergunta é saber que sistema social era esse. A pergunta sociólogo-básica que muitas vezes não é feita pelos arqueólogos. Então, eu acho que esse questionamento é muito importante. Tem um outro ponto que eu acho fundamental...

H.G. – Mas você acha que os arqueólogos hoje resistem a isso?

C.F. – Não, eu acho que não.

A.F. – Você falou que há dez anos e está mudando. É isso?

C.F. – Eu acho que essas questões nem se colocavam para os arqueólogos 15 anos atrás. A questão social que se colocava para eles fundamentalmente, e que ainda se coloca, é a chamada complexificação, que é sinônimo para arqueólogo – e eu não estou falando mal nem dos arqueólogos nem da arqueologia. Se eu fosse falar, todos os vícios da antropologia são semelhantes, mas eu estou tentando mostrar por que eu acho que tem uma contribuição que a antropologia social, a antropologia cultural pode dar à arqueologia. Estão preocupados com complexificação. Só que complexificação nos modelos antropológicos é um processo de

centralização de poder e da passagem de estágios de desenvolvimento sócio-político cujo ponto terminal é o Estado. Então, tudo é medido em função do Estado.

A.F. – A arqueologia. Você falou antropologia. A arqueologia.

C.F. – Arqueologia, me desculpe. Toda a arqueologia, ainda hoje feita na Amazônia, e se você pensar nos trabalhos da Anna Roosevelt que vão reinaugurar, são importantíssimos para fazer mover-se a antropologia e de alguma maneira solapar o consenso stewardiano, do Julian Steward e da Beth Meggers sobre o que era o continente, mas são antropologia de feitas à sombra do Estado. Quer dizer, toda a pergunta é como as coisas se tornam mais...

A.F. – Como se chegou lá.

C.F. – Ou por que não se chegou lá. São perguntas que empobrecem os teus objetos. Primeiro, você pode nunca chegar lá e isso não é problema. Depois, você pode chegar em alguns lugares de maneiras diferentes. O modelo de urbanização, centralização mesopotâmio não necessariamente vale para as Américas.

H.B. – Quer dizer, a ciência arqueológica deságua no moinho de valorizar ou desvalorizar certas culturas. Se você não chegar a esse Estado imperial, monumental etc., é porque você também não teve uma cultura importante. Pode derivar disso.

C.F. – Pois é. Aí...

A.F. – Esse processo tem a ver com o marxismo, aquela influência marxista que você falou?

C.F. – Tem uma influência marxista, com certeza. Só que se você for olhar, e aí a gente tem que tomar cuidado, hoje a grande moda é ser complexo, complexo nesse sentido. Em tudo. Você tem estudos de complexidade, ser complexo é um barato. No final dos anos 60, começo dos anos 70, ser simples era o barato. O momento de 68 marcou profundamente os estudos arqueológicos e etnológicos das Américas e da América do Sul em particular. Então, digamos

assim, todo o modelo do Pierre Clastre, erguido ao meu ver sobre bases empíricas as menos sólidas possíveis, eu acho muito interessante o que ele escreveu, mas do ponto de vista empírico eu acho que não tem base nenhuma, e continua todo mundo repetindo. Claro, hoje, como isso traz água para o moinho deleuziano, se transforma isso em grandes aparatos filosóficos, que ao meu ver no entanto podem ser até bom para pensar, mas que deveriam ser revistos muito radicalmente em função das evidências arqueológicas e etnográficas sobre as quais ela se ergueu. Então, na década de 60, começo da década de 70, essa simplicidade era alguma coisa festejada. E do ponto de vista da arqueologia, ela batia, ela ia ao encontro daquilo que o Julian Steward, no “Red Booh of South-American Indians”, e o que a Beth Meggers, nos trabalhos arqueológicos posteriores, haviam propugnado para o que teria sido o continente ou, não o continente, mas em particular a Amazônia. Hoje, você tem uma virada. A partir do trabalho da Anna Roosevelt e também de toda uma revalorização da idéia de complexidade em todas as áreas, inclusive nas ciências duras, é vista como alguma coisa positiva. Justamente essa é uma experiência que nós tivemos, em 2003 a gente publicou um artigo na *Science*, o Michael o principal autor, sobre os trabalhos no Xingu e nós fomos literalmente avassalados por uma enxurrada de jornalistas, que é uma coisa impressionante porque a *Science* é uma verdadeira multinacional da informação científica, eu quase não consegui trabalhar durante um mês porque eram telefonemas e e-mails o tempo inteiro, entrevistas, entrevistas, entrevistas, entrevistas. E por mais que você tentasse dizer “olha, o que a gente está falando é que ali nós encontramos aldeias grandes interligadas, que nós estamos interessados em entender que tipo de sistema social existia ali”, as manchetes dos jornais, saiu na primeira página do *JB* e na primeira página do *O Globo*, na *Folha*, no *Estadão* era “Civilização perdida na Amazônia”. Muito bom. Para a sociedade brasileira, se você encontrasse alguma coisa...

M.S. – Uma pirâmide.

C.F. – Pirâmide, os índios estavam revalorizados, que hoje o barato é esse. Então, eu acho que tem que tomar muito cuidado com o momento.

A.F. – Mas a idéia de cacicados vocês trabalham.

C.F. – Bom, idéia de cacicados, vamos lá. Existe uma obsessão da arqueologia com as tipologias de desenvolvimento sócio-político. Cacique é uma palavra dos aruaque, os taíno, povo de língua aruaque que ocupavam as Antilhas. Era o nome que eles davam para os chefes deles. Isso foi usado pelos espanhóis durante todo o processo de colonização. Caciques, uma palavra indígena, cacicados e tal. Quando chega em 1955, um autor americano chamado Kalervo Oberg usa o termo [] para caracterizar os cacicados, que a gente não sabe muito bem o que é. Mas isso vai ser levado por essa antropologia americana, essa ecologia cultural americana, que na época o Marshal Sahlins era um dos expoentes, vai ser levada para a Polinésia e vai virar ali um caso prototípico dos chamados cacicados, que é aquele pessoal que quase virou estado. Basicamente é isso, o pessoal que quase virou estado. E depois ele vai voltar, na esteira dos trabalhos da Anna Roosevelt, para a América. Mas na origem, ele era um conceito forjado nas Américas. E aí, todo mundo sai atrás de procurar, “tem cacicado aqui”. Evidentemente que tem. Os taíno, se alguma coisa é cacificada, aquilo que os taíno diziam: “Nós temos chefes, chamam-se caciques.” Você tem um cacicado. Agora, o problema é o seguinte: o que essa questão pode nos resolver em termos de problemas empíricos? Se a gente começar a se limitar que é uma tendência da arqueologia para discutir se na Amazônia, na calha do Amazonas você tinha cacicados ou não, é uma pergunta muito pobre, a gente vai perder o essencial. O que significa, o que o cara está querendo dizer com cacicado? Normalmente, ele está querendo dizer o seguinte: que existia uma região sob o controle de um chefe supremo cujo processo de escolha era hereditário. Bom, no Xingu, hereditariedade de chefia está lá, não tem problema nenhum. Chefe supremo para uma região, eu acho que não tinha. Eu acho que era um sistema que combinava simetria e hierarquia. Mas mesmo que tivesse, isso não me resolve os problemas, isso não me diz como a sociedade se organizava, não me explica uma série de questões que me interessam. Só vai me permitir colocar aquela cultura em um escaninho, tipologia. “Isto aqui é um cacicado.” Ótimo, e o que eu faço com isso? Eu acho que não faço muita coisa. Agora, se você me perguntar se eu concordo ou não que existiam sociedades hierarquizadas...

A.F. – Mais complexas.

C.F. – Mais complexas nesse sentido – e aí depois eu vou falar um pouco sobre o que eu acho sobre complexidade –, na calha do Amazonas, no Xingu. Sim. Só que justamente, no caso xinguano, o que nós estamos dizendo é o seguinte: olha que curioso, nós não estamos na várzea do Amazonas, não estamos em solos aluviais. Então, todos esses princípios de hierarquia, hereditariedade, distinção entre aspas entre nobres e não nobres, acesso diferencial a bens etc. e tal ocorreu não ali onde você supõe que tem uma riqueza ambiental que permitisse justamente o processo de complexificação. Porque todos esses modelos materialistas supõem que você tem que ter ou uma mudança material que vai levar ao crescimento demográfico ou há um crescimento demográfico que vai levar a uma revolução tecnológica e dali, mais gente, você tem que administrar essas pessoas, produzir alimentos. Você precisa de instrumentos mais complexos para administrar esse pessoal, controles, chefias até chegar no estado. Esse é um modelo muito simples. O que nós estamos dizendo, e eu acho que isso não sou eu que estou dizendo, é o Michael que está sugerido já há algum tempo é que esse elemento que nós estamos falando, um princípio hierárquico, a formação de sistemas regionais integrados, troca, os sistemas pluriétnicos e multilíngües você vai encontrar nas Antilhas na época da conquista, você vai encontrar no Xingu se formando a partir do século nono, você vai encontrar no alto do Rio Negro. Em todas essas áreas, estão envolvidos povos arauaque, de língua arauaque, arauaque-maipure, que é um dos ramos dos arauaque. Em suma, em áreas tão distantes, como você explica isso? Bom, ocorreu uma mudança, em um nível de uma gramática cultural, há muito tempo, antes de ocorrer a dispersão. Então, esses caras, provavelmente estavam na Amazônia central e 3000 anos atrás começaram a se dispersar – é o que a gente sabe – para o norte e para o sul. Mas já ali, 3000 anos atrás, os caras já tinham o princípio hierárquico na cabeça. E não venha me dizer que tinha uma superdensidade demográfica na calha do Amazonas 3000 anos atrás ou que tivesse tido uma revolução tecnológica, porque nada indica que houve. Podemos estar errados, vamos fazer um monte de pesquisas lá e vamos descobrir que houve uma revolução tecnológica 3000 anos atrás que levou a isso. Então, o que acontece? Eu estou falando: “Bom, nós temos aqui um exemplo em que os determinantes materiais não explicam a cultura. Então, a gente tem que começar a pensar os processos de complexificação de outra forma.” E mais do que isso – e aí junta com o meu trabalho anterior: esse processo que parece estar aqui, e que vai levar a essa diáspora arauaque com essas características, ocorre provavelmente

simultaneamente a uma outra diáspora – são as duas grandes diásporas no continente –, que é a dos tupi, que vão ocupar toda essa região aqui. Que vão ser muito numerosos, talvez um milhão de pessoas ao longo do litoral, se dispersando mais ou menos na mesma época e que vão ter princípios culturais completamente distintos. Baseados na idéia de que você tem que buscar no exterior, através da apropriação violenta, subjetividades através de cantos, [

?] etc. e tal para produzir a tua sociedade e não basear isso em uma troca pacífica com chefes hereditários e assim por diante. Então, junta aqui, digamos, uma história profunda que só a arqueologia pode nos trazer com um modelo etnográfico que eu havia sugerido no meu trabalho puramente etnográfico. Então, isso eu acho que tem conseqüências teóricas muito grandes. Falta, no entanto, compreender uma série de coisas e aí eu posso falar sobre o nosso projeto atual.

A.F. – Então, fala sobre o projeto atual, que depois eu quero voltar sobre como foi o trabalho de campo agora.

C.F. – E depois eu quero falar uma coisa sobre complexidade, mas vai entrar no projeto. Este semestre, eu estou dando um curso com dois colegas, a Madu Gaspar...

[FIM DA FITA 2-A]

C.F. – ...a Madu Gaspar, que é uma arqueóloga que trabalha com os o sambaquis, no litoral fluminense, e com o Ricardo Ventura Santos, que é um bioantropólogo que trabalha com saúde, demografia indígena. E aí, nós começamos a conversar, totalmente estimulados pelo edital do Instituto do Milênio, que depois nós desistimos de fazer porque estava ainda precoce, e montar um grande projeto interdisciplinar [] de lingüística, arqueologia, antropologia social e bioantropologia, e aí genética e *outras cosas mas* para tentar pensar o que a gente chamou de processo de complexificação e simplificação na Amazônia. A gente está tentando justamente tornar comensurável uma linguagem para pensar os processos sociais ou sócio-culturais, se vocês quiserem, no longo prazo. Porque eu acho, essa eu acho que é uma das outras questões, não é uma questão teórica, isso não tem muito entrada para o público mais geral, mas eu acho que quando a gente usa a palavra

complexo, a gente usa de maneiras muito diferentes nessas áreas. Eu me inspiro aqui em um livro de um matemático e de um biólogo, o matemático chamado Ian Stewart e o biólogo chamado Jack Cowan, que se chama “From complexity to simplicity”, que é a idéia de que quando você tem situações muito complexas, caótico-complexas nesse sentido da física, você tem simplificações. O Estado é uma simplificação, não é uma complexificação nesse sentido. O Estado é alguma coisa que, em uma sociedade extremamente caótica, você precisa criar um modo que simplifique, que dê um princípio de ordenamento e portanto é uma simplificação. Assim como as metades bororo são o princípio, que é uma sociedade extremamente complexa de um ponto de vista, mas é um princípio que simplifica. Então, essas questões de complexidade e simplificação, eu acho que têm que ser analisadas muito mais cuidadosamente, justamente também para retirar o viés ideológico que isso tem, que é muito complicado para as populações minoritárias.

H.B. – Eu fico imaginando, é alguma coisa completamente fora de propósito o que eu vou falar, mas eu fico pensando o seguinte. Se a Amazônia não fosse esse objeto de desejo internacional tão fantástico, nós teríamos no Brasil espaço para falar dos índios? Isso está colado com a Amazônia? Eu estou falando público comum, não da especialização mais refinada, a pesquisa exatamente vai onde o senso comum não chega. Só me explicando: o México se o auto-apresenta, está lá aquela monumentalidade, o Peru está lá, você quer, não quer, não interessa, baixou no aeroporto, aquilo está na sua frente. No Brasil, não está. O que está na frente é a Amazônia. Isso ajuda ou atrapalha?

C.F. – Olha, eu acho que tem dois lados da moeda. Mas eu diria que globalmente, ajuda. Um lado da moeda que é, digamos, complicado, é que sempre você tem que separar o joio do trigo, entre o que são interesses legítimos da comunidade internacional em relação à Amazônia, e portanto também em relação as populações indígenas, e aquilo que são, digamos, interesses de fato problemáticos para, entre outras, a soberania nacional. Mas eu acho que há um histerismo muito grande em relação a essa questão. Eu acho que a esquerda muitas vezes é ingênua, esquerda às vezes não é uma boa palavra porque tem a esquerda nacionalista que fecha com a direita nacionalista, não é um campo de esquerda/direita. Mas há uma certa, muitas vezes, ingenuidade dos defensores dos direitos indígenas e da

preservação ambiental, mas globalmente a posição dessas pessoas é muito melhor do que as posições nacionalistas à direita ou à esquerda. Eu acho que, do ponto de vista... botando na balança, a cooperação internacional, em particular através das ONGs, teve um efeito muito positivo sobre as políticas ambientais, sobre as políticas indígenas no Brasil. E não só isso, como também trabalhando diretamente com as comunidades e dando alternativas interessantes para o desenvolvimento sustentável dessas comunidades. Porque a atitude da sociedade brasileira é extremamente negativa. Se você estiver em um lugar de fronteira, isso aqui é um esbulho do completo. Eu assisti a esse esbulho, é um esbulho das terras do Estado, das terras da União, das terras indígenas. Além da violência, o que você tem hoje é um processo colonial horroroso levado à frente pelos piores setores da sociedade brasileira. Não são apenas setores atrasados vivendo no interior. Não. São grandes empresários com escritórios de exportação, ligados a juízes, ligados a políticos, à política local e à política no Congresso Nacional e no ministério, em todos eles, seja governo Fernando Henrique, seja governo Lula, e que de fato a comunidade internacional é o nosso único apoio, aliado à Igreja Católica, não aos missionários protestantes que têm uma posição omissa, negativa justamente porque têm um conservadorismo arraigado. A sua não participação na política que na verdade é o apoio ao esbulho feito por esses setores...

A.F. – Existe uma presença forte dos missionários protestantes?

C.F. – Enorme! Enorme. Todas elas. A maioria evidentemente com origem nos Estados Unidos ou apoiadas pelas organizações missionárias americanas que têm realmente uma posição, ao meu ver, lamentável no contexto da política indígena e ambiental.

A.F. – E na Igreja Católica é o quê, a Pastoral da Terra?

C.F. – Veja bem, eu não fecho com a Igreja Católica do ponto de vista ideológico. Acho que eles cometem inclusive equívocos políticos e equívocos no trato com as populações indígenas, do qual eu também não estou isento, todos nós cometemos. Mas o CIMI, Conselho Indigenista Missionário, e também a Comissão Pastoral da Terra têm em geral posições muito positivas e foram aliados nessas lutas todas. A Comissão Pastoral da Terra às vezes,

ambiguamente porque eles têm muitas áreas de conflito entre pequenos produtores agrícolas, que invadem terras indígenas, e índios e aí é difícil enfim conciliar os interesses entre o CIMI e a CPT. Mas, respondendo, acho que se nós não tivéssemos a Amazônia em foco, muitas das conquistas que foram possíveis não teriam sido possíveis. E hoje você teria algum grau de degradação muito maior.

A.F. – Eu queria voltar um pouco para o campo, falar um pouco das tuas outras experiências. Você teve alguma experiência com o Michael, uma experiência junto. Você fez trabalho de arqueólogo, embora você diga que não tenha esses procedimentos? Fala um pouco mais do campo.

C.F. – Olha só. Eu tenho, de trabalho de campo em comum com o Mike e com a equipe dele, porque no Xingu, ao contrário do caso paracanã, a coisa mais difícil é ficar sozinho. Não só porque uma hora eu estou com a equipe de vídeo, agora eu estou indo para lá, o Sebastião Salgado está indo para lá, quer dizer, é uma grande vitrine o Xingu. É difícil você ficar sozinho. A pesquisa do Mike, que foi solitária no doutorado, agora tem uma equipe grande, cada um com uma especialidade, vários alunos e assim por diante. Então, eu já tive períodos de campo com o Mike, períodos de campo com seus alunos...

A.F. – Como foi na prática essa relação com os arqueólogos, no campo? Deve ser interessante para o livro.

C.F. – Olha, essa relação com o Mike é uma relação quase familiar, a gente é muito amigo, tomando o devido cuidado para cada um não pisar demais no espaço do outro porque se você fizer isso, não é possível trabalhar junto. Então, na verdade o que eu faço? Eu não passo, o tempo em que ele está lá, fazendo o trabalho de campo arqueológico com ele. Vou fazer visitas aos sítios com ele, explorações de sítios, acompanhar escavações, acompanhar retiradas, mas eu não fico dando palpite, eu não fico interferindo demais.

H.B. – Você já assistiu a um momento em que ele encontrou um objeto extraordinário e a partir daquilo...

C.F. – Pois é, isso não se encontra. Olha só, é muito diferente. Você pode encontrar em certos locais na Amazônia alguma coisa extraordinária. O que você pode encontrar de extraordinário? Uma cerâmica inteira tupi-guarani aqui no litoral, maravilhosa. Às vezes que você bate em uma dessas. Ou alguma cerâmica que poderíamos encontrar. Mas globalmente, se você olhar, e aí a dificuldade da arqueologia transmitir essa questão, criar na sociedade brasileira e na população brasileira uma imagem justamente dessa coisa da descoberta, que dá o gosto, que dá um pouco esse sabor aventureiro da arqueologia, é complicada no caso. Você não vai encontrar tesouros. Então, quando você vai no Xingu, você encontra uma valeta enorme em que você vai andar no meio do mato. Agora, se você não souber que isso é interessante, é um buraco. Se você olhar, nós reconstituímos, é um trabalho em que eu participei, as estradas que ligavam duas grandes aldeias pré-históricas. Na verdade, as estradas que ligavam três grandes aldeias pré-históricas. Isso foi feito utilizando um GPS de decisão submétrica, quer dizer, que consegue ser preciso em unidades menores que 1 metro, que custa uma nota, que a Universidade da Flórida forneceu, e que também só se tornou possível porque, com o avanço das roças, você desmatou uma área que já estava reflorestada e surgiram – como eu vou chamar isso? – montículos laterais que são as bordas das estradas. Mas isso é um negócio de terra assim, de 30cm de altura, 20cm de altura. Isso não causa nenhum espanto. Mas quando você depois...

H.B. – Como é que você sabe que isso é borda de uma estrada?

C.F. – Ah, porque dá para saber. O terreno está mais batido, você sabe de onde sai, você está vendo a estrada, qual é a conformação, que já tinha todo o mapeamento das aldeias, com as estradas saindo das aldeias claramente. Aí, você consegue acompanhar com isso, aliás a gente não vê, quem fez esse trabalho mostrando para a gente onde estava foram os índios, porque a gente fica todo atrapalhado. Para nós, terra, tem um mapa, cadê o mapa, sumiu, você se perde. Os caras, não. Então, botava o GPS nas costas de um deles e vamos lá. Onde está? Aí, você vai. Quando você está andando no meio daquele mato, você fala assim: “Pô, essa estrada não acaba nunca mais. Então, amanhã a gente volta e continua.” Aí, você baixa aquilo no

computador, baixa o material do GPS, joga sobre a imagem do satélite e fala assim: “Olha esse negócio aqui, que loucura! Ela é totalmente retilínea e tem 5km de extensão!”

M.S. – E aí não tem descoberta!?

A.F. – Pois é [riso].

C.F. – Não, a descoberta é produto de um processo científico. Ela não é como entrar em uma gruta de encontrar o tesouro ou arca perdida com o Santo Graal. Não, ele é um processo de um cuidadoso trabalho diário de mapeamento, no sol quente, com mosquitos te mordendo, você cortando sua perna no sapé procurando o negócio. Quer dizer, é um trabalho de formiga. Ciência tem muito disso. O glamour fica para outra fase. Aí, você descobriu isso, vem a Globo, te entrevista, você aparece no *Jornal Nacional*, no *Fantástico*. Eu acho que apareci uns 15 segundos no *Jornal Nacional* e como a Andy Wharol falou que nós temos todos direito a 15 minutos de fama, eu estou esperando meus 14 minutos e 45 segundos que eu ainda tenho no futuro. Mas é esse glamour que vem a partir de um processo de longo trabalho que, em si, é um trabalho de formiga. É um trabalho que aparentemente você não vai produzir ali grande coisa. Claro que quando você chega em uma dessas aldeias aqui e começa a seguir essa valeta, que é um fosso defensivo, e você começa a seguir, seguir, seguir, seguir, o negócio está lá em cima, você está a dois quilômetros e meio e as pessoas falam que não tem nada monumental na Amazônia, você fala: “Bom, a quantidade de terra que os caras tiraram daqui de dentro para fazer esse negócio sem instrumentos de metal, pô, se juntasse tudo, será que dava uma pirâmide?” Mas não tem pedra lá, como você vai fazer pirâmide?

M.S. – Então, você falou isso, foi legal você falar da estrada, e uma coisa que a gente ficou supercuriosa e a Márcia até sugeriu para a gente conversar com você um pouco foi essa questão do intercâmbio cultural. Assim, uma coisa muito interessante que você colocou no seu livro, que chamou muito a atenção da gente, foi que você tenta desmistificar um pouco essa diferença entre as terras baixas e as terras altas, como sociedades naturais versus sociais. Você fala: essas classificações vêm de cima para baixo, a gente deve tratar a América do Sul como um conjunto, um continente. E aí, eu acho que para ter essa visão de conjunto, de

continente, como isso é possível? A partir do momento em que você percebe, além de tudo, que houve um intercâmbio cultural muito grande entre as terras baixas e as terras altas. E aí, a gente fica curiosa como que através dos objetos arqueológicos, através da experiência de campo, também da etnologia, da arqueologia, da lingüística, juntando todas essas coisas, aí eu acho que o que você falou é perfeitamente correto, é um processo científico complexo. Mas como vocês viram que existia intercâmbio, que uma coisa foi levado para outro lugar?

C.F. – Isso é um ponto importante não só para a comunicação entre as terras altas e as terras baixas. Eu acho que é um ponto importante no geral. Essa visão que a gente tem das sociedades indígenas isoladas, com pequenos povos, é o produto de duas coisas: do sistema colonial e da criação dos territórios indígenas, que sou totalmente favorável. Mas o que é isso? Ele produz ilhas culturais isoladas. A colonização, em primeiro lugar, ao esgarçar muitas das redes sócio-culturais, redes sociológicas em que você tinha contato, seja violento, seja através da troca, seja o que for, criou as condições para que nós começássemos a inventar os territórios indígenas. Então, esta é a terra dos índios, o resto não é dos índios. Bom, venhamos e convenhamos que em 1500 tudo isso era dos índios e que eles estavam em comunicação. O que significa estar em comunicação? Essa é uma das questões: como se articulavam local e regionalmente essas sociedade? E qual era a extensão dessa comunicação?

A.F. – Essa é uma pesquisa de...

C.F. – É, que não têm uma resposta. Ela tem respostas locais. Ela faz parte um pouco das minhas questões globais. Por quê? Porque eu tenho a impressão que para as populações tupi do litoral, você tem muito pouca objetificação das relações sociais. O que significa? Significa justamente que você não tem objetos, quase não têm objetos que façam a mediação entre pessoas. Então, claro, claro que tinham, os tupi comerciavam para conseguir aquele jade, aquelas coisas que serviam, os tembetás etc. e tal, aquilo vinha de outras regiões, circulava. Mesmo a sua cerâmica devia circular entre outras áreas. Mas globalmente, era muito mais importante a gente etnograficamente ver isso, a circulação de pessoas, nomes, corpos mesmo. Todo o ritual antropofágico está aí para falar sobre isso. Então, esse tipo de, digamos,

integração regional é de um tipo. A gente tem que estudar isso, saber como isso funcionava. Isso aqui não é uma sociabilidade negativa. Existia integração em uma larga escala ao longo do litoral e também para o interior, que não funcionava na base digamos clara de troca de objetos. Outras regiões, a gente sabe que você tinha sim objetos, em particular objetos de luxo que circulavam em vastas extensões do território. Você sabe por exemplo que pré-historicamente você tinha uma cadeia comercial que ligava o Rio Ucayali, no Peru, até a costa das Guianas em que vão circular os muiraquitãs, jades, essas coisas. O Xingu é o exemplo de uma sociedade na qual os objetos têm um grande rendimento para mediar relações sociais. Tem os objetos de luxo, os pagamentos, você tem uma série de coisas desse gênero. Então, como você vai pensar o continente, vamos dizer em 1500, como tendo alguns centros de irradiação no qual você tem conseqüências, efeitos a longa distância, que podem ser feitos de uma cadeia, isso não significa que uma pessoa saiu daqui e foi até ali, mas que você tem toda uma cadeia que ligava essas sociedades. Que tipo de cadeia é essa? Será que ela é como aquela que nós conhecemos etnograficamente, que passa por uma relação institucionalizada, individualizada, de amigos formais, como você vai encontrar em várias áreas da Amazônia, em que eu tenho um lugar em que eu posso ir porque não vou me matar lá. Porque lá eu tenho um amigo formal que vai me receber e eu vou intercambiar esse objeto que nós produzimos com objetos que ele produz, ele vai ter um amigo formal lá na frente e vai assim por diante estabelecer. Ou você tinha praças de mercado, você tinha locais onde as pessoas se reuniam para trocar? Nós sabemos que tinha.

A.F. – Vocês encontraram praças?

C.F. – Você tem na região do [Climonte?] Andino, que é uma área ocupada por povos de língua aruaque, onde você tinha, você ainda tem os yanesha, que falam aruaque, você tem os piro, você tem os campa machiguenga e...

M.S. – Esses nomes, depois a gente vai ter que te perguntar.

C.F. – São populações indígenas de língua aruaque que ocupam o [Climonte?] Andino. Esses caras tinham um centro cerimonial global, isso aqui formava um sistema social no qual as

relações eram inteiramente pacíficas, todo mundo que fazia parte desse sistema podia circular por toda a região, e você tem descrições de expedições de seis meses para fazer trocas. E eles tinham um centro comercial que era o Cerro de la Sal, que era uma montanha onde tinha sal em gema. Nessa região você tinha os donos do Cerro do Sal, as pessoas que reuniam para o comércio e o pão de sal funcionava como unidade de valor que permitia... Essa é justamente no [Climonte?] Andino e nós sabemos que havia relações com as terras altas importantes nessa área que são etno-historicamente bem estudadas. Bom, isso quer dizer “vamos estudar”. Será que não tinha outros lugares? Será que o Xingu não era um ponto de irradiação?

A.F. – E Amazônia e Caribe? E essa relação da Amazônia com o Caribe?

C.F. – Esse é um fato curioso. Caribe também é o nome de uma família lingüística. Porque quando Colombo chega nas Antilhas, ele vai encontrar populações falando língua da família arauaque e populações e falando línguas da família caribe. A palavra caribe na verdade parece vir de caniba, que vai dar em canibal porque eles vão identificar os caribe das Antilhas, essa população que não é arauaque, como canibais. É difícil dizer se eram ou não eram porque Isabel de Castela vai, acho que em 1503, tem... como se chama isso? Enfim, uma decisão da Isabel de Castela em que todo mundo que for canibal pode ser escravizado. Então, começam a aparecer caribes em quantidade. Você pode imaginar. O sujeito, “olha lá, ele está comendo ali, esse cara é canibal, vamos escravizá-lo”. E essa população que se encontra nas Antilhas é a mesma população que ocupava o litoral das Guianas, que junta justamente povos arauaque e povos caribe em um sistema pluriétnico e multilingüístico do qual se sabe que o comércio era absolutamente importante. E você sabe também que esse comércio se estendia da bacia do Rio Orinoco, se você olhar a bacia do Rio Orinoco, tem um canalzinho que chama Canal Casiquiari, Eduardo Neves conhece isso superbem, que vai juntar com o Rio Negro e que é a ligação fluvial entre o Amazonas, a Bacia do Amazonas e a Bacia do Orinoco. Então, existia todo um comércio que vinha daqui do Caiari, passava por aqui e grandes expedições e cadeias comerciais enormes. Tanto que os caras vão começar a descer aqui com um objetos holandeses, enfim.

H.B. – Pois é, uma maneira interessante de ver isso é que você encontra marajoara lá, os objetos aí são fantásticos.

[INTERRUPÇÃO DE GRAVAÇÃO]

C.F. – Bom, jogo de bola, que foi uma questão que vocês me colocaram. Bom, no Alto Xingu, onde eu estou trabalhando agora, você tem um jogo de bola, que está praticamente em desuso, mas os índios estão querendo recuperar, que é um jogo de bola que é praticado em ocasiões rituais entre duas aldeias diferentes. Isso é uma das práticas esportivas do Alto Xingu que tem a ver com os encontros de rituais intertribais. Você tem até hoje, que é o o mais importantes, que é a luta esportiva. Em um passado mais distante, você tinha corrida e até recentemente você tinha o jogo de bola. O jogo de bola é praticada com uma bola feita do leite de mangaba, uma fruta, e ela é jogada com o joelho. É formado um campo que tem a forma – minha mão está um pouco sujo porque tenho o costume de escrever na minha mão – , mas ela tem essa forma aqui. Isso aqui é chamado também de quadra de jogo de pelota, na língua cuicuro. A quadra é feita com essa forma e você joga a bola com o joelho, tem toda uma série de regras para praticar. Se você acompanhar, saindo do Alto Xingu e caminhar para oeste, você vai encontrar outras práticas de jogo de bola em alguns casos associados a grupos que falam línguas aruaque, mas também praticados pelo nambiquara, com diferentes modalidades. Os nambiquara, se não me engano, utilizam apenas a cabeça para jogar. E você tem no passado referência, por exemplo nas Antilhas, de grupos de fala também de língua aruaque, e da família aruaque, que é uma das famílias lingüísticas das populações indígenas sul-americanas, em que você tinha grandes quadras onde se praticava o jogo de bola. Como se sabe, o jogo de bola era praticado também, o jogo com bola, na América Central, em particular pelos maia, e claro, a gente não tem nenhuma prova, pelo menos no momento, para garantir que tenha havido um empréstimo cultural longínquo entre as populações das Antilhas e as populações da América Central, mas existe essa possibilidade. Ela precisa ser estudada, a gente não pode começar a inventar isso do nada. A gente tem que pesquisar. De qualquer forma, nós podemos estudar essa difusão do jogo de pelota, se vocês quiserem, em diferentes áreas da América do Sul, que pode dar algumas idéias interessantes. O que eu acho interessante notar é que elas são sempre associadas aos rituais e são uma prática esportiva. E

que é uma prática esportiva, assim como as outras, a luta e a corrida, que corresponde àquilo que um autor chamado Norbert Elias chamou de esportificação da violência. Em geral, eles aparecem como substituto da violência e da guerra entre tribos e que são feitos na forma de uma competição regrada e pacífica.

M.S. – Deixa eu perguntar uma última coisa, para você falar dos descobridores antes dos descobridores, é bem legal o título do seu livro e que é “Os índios antes do Brasil”. Aí, no finalzinho do livro, você faz tipo uma piadinha assim falando que não existia Brasil antes. Na verdade, essa idéia de que os espanhóis chegaram aqui, mas houve também muitas disputas e colonizações anteriores.

C.F. – Você quer que eu fale sobre não a chegada dos europeus, mas a ocupação... do que exatamente você quer que eu fale? Porque quando você fala o descobrimento antes dos descobrimento, você pode se referir a algumas navegações que ocorreram provavelmente antes de Cabral, no caso, que se supõe que poderiam ser consideradas também descobertas já da costa brasileira.

M.S. – A idéia de que só vira Brasil depois da descoberta, como se não houvesse nada antes.

C.F. – Tá legal. Deixa eu formatar minha cabeça.

[FIM DA FITA 2]

C.F. – Eu acho que a gente, em particular no ensino didático, tem que refletir sobre essa idéia da descoberta do Brasil. Em primeiro lugar, sempre parece que o Brasil estivesse já formado e o Brasil é um processo histórico que vai se desenvolver a partir de 1500 e vai ter um momento de consolidação. Então, o Brasil não existe antes de 1500. É uma coisa óbvia, mas costuma-se esquecer. A palavra descoberta também é uma palavra ruim porque você sempre imagina que você descobre alguma coisa que pertence ao mundo natural. Como você pode dizer que populações humanas são descobertas? A não ser que elas não tivessem consciência. Você descobrir uma população humana é alguma coisa muito estranha. Este continente era

totalmente ocupado por várias populações autóctones que falavam línguas e tinham culturas diversas, que estavam aqui há vários milênios. Então, a idéia da descoberta do Brasil é uma idéia que tende a naturalizar justamente essa população porque você tende a tratar elas como um rio, uma montanha que foi descoberta, chegou-se ao pico, como uma mina de ouro ou coisas semelhantes. Evidentemente, essa palavra não é à toa. Ela é utilizada porque teve um processo de conquista no qual você objetificou essas populações, extraiu sobre o trabalho delas, cometeu violências sobre essas populações. Então, a idéia de descoberta toma um partido político claro. Daí porque é importante em todo o ensino didático a sociedade brasileira começar a fazer a crítica dessa noção. As palavras muitas vezes parecem inócuas, parecem que podemos usá-las livremente, que diferença faz afinal de contas usar descoberta ou não, mas se nós pensarmos bem ela pode ser com gancho para a gente refletir sobre qual foi o processo histórico e político da colonização do Brasil.

[FIM DE DEPOIMENTO]

***A fita 3-A não foi integralmente gravada**

**** A fita 3-B não foi gravada**