

## Transcrição

**Nome do entrevistado:** João de Pina Cabral

**Local da entrevista:** Rio de Janeiro – RJ

**Data da entrevista:** 10 de junho de 2010

**Nome do projeto:** Cientistas Sociais de Países de Língua Portuguesa (CSPLP): Histórias de vida

**Entrevistadores:** Celso Castro e Karina Kuschnir

**Câmera:** Bernardo Bortolotti

**Transcrição:** Maria Izabel Cruz Bitar

**Data da transcrição:** 4 de outubro de 2010

**Conferência de fidelidade:** Carlos Subuhana

**\*\*** O texto abaixo reproduz na íntegra a entrevista concedida por João de Pina Cabral em 10/06/2010. As partes destacadas em vermelho correspondem aos trechos excluídos da edição disponibilizada no portal CPDOC. A consulta à gravação integral da entrevista pode ser feita na sala de consulta do CPDOC.

Celso Castro – Bom, João, em primeiro lugar, muito obrigado pela sua disposição em vir aqui participar do nosso projeto, e como nós temos uma série de entrevistas recentes muito bem feitas com você, embora não filmadas, pensamos em começar por um caminho que não fosse tão linear, das suas origens, nascimento e escolaridade, mas começar com algumas perguntas já do meio do percurso ou mais temáticas. Uma que eu queria lhe perguntar de início era a respeito da Revolução dos Cravos, do fim do salazarismo em Portugal. Porque, em todas as entrevistas que fizemos, esse é um grande marco, a sociedade portuguesa transforma-se muito rapidamente, há um ambiente de liberdade muito grande, mas, para os sociólogos entrevistados e antropólogos, é um marco realmente existencial. Você estava em Moçambique e chega depois.

João Cabral – Na verdade, eu não estava em Moçambique.

C.C. – Exatamente. Estava na África do Sul, desculpe. E depois você chega a Portugal, já passado... Em mil novecentos e oitenta e...?

J.C. – Eu só chego a Portugal permanentemente em 1982.

C.C. – Em 1982. Mas como você acompanhou, à distância, os eventos de Portugal?

## Transcrição

J.C. – Isso, realmente, obriga-me um bocadinho a fazer alguma biografia. Eu acho que é importante começar por responder: com muito empolgação. Muito empolgado. Todos os meus... A minha irmã e os meus amigos mais íntimos estavam todos lá a fazer festa, e eu lembro-me que telefonei a meu pai e disse: “Pai, quero ir para Portugal”. E ele disse-me: “Pois é, mas ficas sem curso, e eu não te vou a deixar ir fazer festa para ser mais nada, portanto, tens que escolher entre fazer o curso ou ir para Portugal”. E eu, como sou um homem ponderado, ponderei duas vezes e decidi acabar o curso primeiro. Quem sabe se fiz mal ou se fiz bem? Foram anos muito formadores. Mas eu estava com 21 anos, 20/21 anos, e estava muito empolgado com a antropologia, e tinha descoberto a antropologia, e senti que, realmente, se eu voltasse a Portugal, era o fim de tudo isso, era outra vida. Então eu não fui.

Mas é preciso explicar um bocadinho por que eu estava na África do Sul. Na verdade, a história é uma história muito antiga, é uma história que data dos fins do século XIX, numa altura em que o meu bisavô se converteu ao protestantismo e, ao converter-se ao protestantismo, abriu toda uma perspectiva de, digamos, internacionalização da família, porque a família é protestante desde então, e isso significava uma relação particularmente com anglicanos. E o meu pai estudou fora; a minha mãe já foi criada em Angola, então, toda a família tinha uma espécie de percurso de deslocalização, que é uma coisa que, realmente, já tem quatro gerações. E quando o meu pai, com 47 anos, decidiu abandonar uma carreira muito brilhante que ele tinha como advogado e tornar-se bispo missionário em Moçambique, isso realmente foi uma grande quebra na nossa vida, mas foi uma quebra que correspondia a disposições no interior da família. E portanto, eu, com 13 anos, fui para Moçambique.

Fui para Moçambique, mas para um contexto particular, porque o meu pai era bispo anglicano de uma igreja que era uma igreja de missão inglesa, basicamente, e que estava, nesse momento, a fazer um esforço por se alterar, por virar uma igreja moçambicana propriamente. Tudo isto fazia parte dessa espécie de tardo-colonialismo, esse período ambíguo entre 1961 e 1974 em que havia realmente uma elite em Portugal que estava a esforçar-se por criar condições para uma solução política. E isso falhou, falhou redundantemente, talvez por causa do Marcelo Caetano, em última instância – pelo menos, essa foi a leitura do meu pai.

E portanto, a ida para Moçambique, para nós, correspondeu também a uma descoberta de um mundo que ultrapassava muito a esse Portugal bastante limitado que se vivia na altura. Num certo sentido, nós estávamos em Moçambique a fazer um bocadinho a revolução da mente

## Transcrição

que eles só conseguiram fazer em 1974. E isso sente-se... Se você for ver a marca que a elite moçambicana deixou no pensamento intelectual português dos anos 1980 e 1990, você vai ver que estava lá, realmente, essa espécie de premonição em torno a instituições da própria sociedade colonial que estavam em processo de reformação. Porque Moçambique tinha essa espécie de margem.

Tudo isso para dizer que quando chegou em 1974, eu estava honestamente convencido que eu era moçambicano, honestamente. Nunca isso se pôs para mim como uma contradição com ser português. Não se punha. Meu sentimento de pertencer a um projeto nacional português estava lá; não entrava em contradição com o fato que eu achava que eu ia ser moçambicano. Portanto, a minha própria opção por antropologia – pelas ciências sociais primeiro e depois pela antropologia – correspondia a esse desejo de investir sobre a sociedade africana.

Então o 25 de Abril foi vivido por mim à distância e com muito empolgação, muito empolgação, mas com a sensação que realmente era uma festa que os outros iam fazer, mas que eu tinha outros projetos, que eu tinha outras coisas. E isso participou nesse telefonema que eu fiz para o meu pai e a resposta dele. A minha decisão por tomar a decisão séria, acabar o curso e depois ver o que havia de dar também se prendia com esse projeto, com esse sentimento de que havia coisas para fazer em Moçambique.

**Veja, nós, na África do Sul...** A África do Sul era um país cismático, era um país em que nós chegávamos lá... alguém que chegasse lá tinha que tomar uma opção: ou era a favor ou era contra o *apartheid*. Se era a favor do *apartheid*, ia para certas ruas, certas casas, certos países, certas pessoas; se era contra, ia para outras. Falavam línguas diferentes. Se você era a favor do *apartheid*, você falava *afrikaans*; se você era contra o *apartheid*, você falava inglês. De tal maneira que eu nunca aprendi *afrikaans*, porque, realmente, não era preciso porque eu vivia num outro gueto.

C.C. – Simplificava as coisas, não? Para simplificar.

J.C. – É, simplificava porque ficava de uma maneira maravilhosa, porque era assim: você era antirracista e você era de esquerda. Isto era... Não sabíamos muito bem o que era isso de ser de esquerda, mas era uma coisa que a gente era porque tinha tomado essa opção antirracista. E a Universidade de Witwatersrand em particular era uma universidade onde esse projeto estava muito vivo.

## Transcrição

K.K. – Um pouco antes de nós entrarmos então na experiência da África do Sul, acho que seria interessante talvez você reconstituir um pouco essa... desses 13 anos à decisão de África do Sul. Você menciona em várias entrevistas, primeiro, um vago projeto de trabalhar com humanas, talvez até psicologia, e aí foi, aos poucos, se encaminhando para as ciências sociais. Então, seria interessante para nós. É um tema do projeto, esse momento da...

C.C. – Da vocação.

K.K. – ...da vocação, da escolha e como que as ciências sociais aparecem nesse...

J.C. – Eu já sou velho, e portanto, a gente conta a mesma história 15 vezes, então, já a conhece bem. Sou capaz de contar facilmente, porque eu sei-a bem contá-la. Então, o percurso prende-se com um projeto longo – realmente, eu tenho que reconhecer –, um projeto intelectual que não é meu, que é realmente da família. É uma coisa familiar e que se prendia muito com a vocação teológica do meu pai. Meu pai estudou na Inglaterra, era um anglicano, muito influenciado por correntes pragmatistas de pensamento, do que nós hoje chamamos *american naturalism*. Em casa, a *Psicologia*, do William James, está... Ainda tenho. Trouxe da casa dele e está lá. E eu fui lendo essas coisas aos pedaços. E havia mesmo um projeto, por parte tanto do meu pai como da minha mãe, de nos inserir na sociedade moçambicana, de tal maneira que houve momentos marcantes que, retrospectivamente, acabaram por me influenciar muito.

K.K. – Poderia citar alguns para nós?

J.C. – Posso. Um bocado contra o desejo deles. Porque eles, em última instância, estavam interessados nisso tudo, mas eles queriam que eu tivesse acabado por ser ou um advogado – como a minha irmã acabou, que hoje é secretária-geral do principal banco português – ou um padre anglicano. Não deu certo para eles. Mas, enfim, no fim meu pai reconheceu que realmente era outra maneira de privar por dentro da coisa, e sempre nos demos muito bem e ele sempre ficou muito satisfeito com o meu percurso, portanto, não vai por aí.

Houve uns momentos chave, realmente, e talvez, retrospectivamente, dois momentos chave prendem-se com o desejo que eles tinham de nos fazer conhecer realmente Moçambique,

## Transcrição

e portanto, de nos fazer sair do círculo da sociedade colonial. E no meu caso, o meu pai fez amizade com um senhor que era negociante de peles – ele fazia aquilo que se fazia durante muito tempo, que era ir... Ele tinha uma Kombi e ia para a zona rural do sul de Moçambique. Era um percurso que demorava cerca de uma semana a preencher, e ele tinha pontos de recolha, e eram as próprias pessoas autóctones que iam recolhendo as peles, e ele ia recolhê-las nesse ponto e dava crédito a essas pessoas. É um sistema clássico de *fair trade* conhecido por todo mundo. Esse homem era neto de italiano, portanto, era mestiço em duas gerações, e converteu-se ao anglicanismo. A certa altura, decidiu que queria ser cristão, mesmo, a sério. Ele teria sido educado como cristão, talvez, mas nem isso era seguro, tinha se inserido completamente na sociedade local e decidiu que queria ser cristão e fez essa amizade com o meu pai e converteu-se.

E nesse momento, meu pai disse-lhe: “Olha, eu tenho um filho adolescente e eu quero que ele conheça Moçambique para além das fronteiras da sociabilidade colonial. Leva-o contigo.”. E eu fiz duas ou três viagens dessas de recolher peles com esse homem. Foi uma experiência muito, muito marcante, porque, de repente, nós saíamos daquilo que eles hoje chamam o cimento e entrávamos num mundo que, na altura, para mim, tinha todo o eco de uma pré-modernidade absoluta e mesmo de um primitivismo: pessoas que vinham... mulheres que só usavam a capulana, portanto, que viviam, naturalmente, com... só com a capulana, e homens que viviam, naturalmente, no seu dia a dia, com uma pele de gato selvagem em torno à cinta, e era o que eles se vestiam. Esse tipo de visibilidade que normalmente a gente não encontrava já, porque, realmente, esse período tardo-colonial foi um período de desenvolvimento muito rápido. É porque ele nos levava tão longe que a gente acabou por encontrar isso.

Isso, para mim, marcou-me muito, e marcou-me também porque deu para perceber um pouco, compreender como é que a sociedade colonial se estruturava, o que significava o trabalho forçado, o que significava tirar aqueles homens dali, como é que a sociedade rural se estruturava em termos de estrutura de poder. Ajudou um bocadinho. Mas, para ser franco, o que foi mais importante não foi isso tudo; o que foi mais importante para mim, retrospectivamente, foi que esse homem, ao tornar-se cristão, ele teve que optar... Ele tinha três mulheres. Ele tinha uma mulher mais velha que era a chefe da casa, da idade dele – ele era um homem que teria a minha idade hoje, ou talvez um pouco mais –; tinha uma segunda mulher que estaria com seus 40 e tal anos, com quem ele tinha tido mais filhos que com a primeira e com quem, também, já não tinha propriamente relações; e vivia com uma juvenzinha de 20 e tal anos, com quem ele se

## Transcrição

tinha casado há pouco tempo e que era, realmente, quem vivia com ele. Mas quem mandava naquela espécie de *compound* que eles habitavam, já em Maputo, era a velha. A velha é que era a chefe. E a escolha das outras mulheres passava pela mão da velha. E tudo isso era...

C.C. – E como ele resolveu?

J.C. – Ora, ele teve que resolver o problema: tinha que escolher uma. E é claro que fez a escolha inteligente: ficou com aquela com quem ele vivia, como é normal. Só que isso significava que a velha passava da casa central, em frente à rua, onde ela era a chefe e dava de comer a toda a gente, para a casa do fundo, e a juvenzinha de 20 e tal anos passava da casa de fundo para o centro. Eu vivi isso mal. Isso foi uma coisa que eu apercebi-me. Acho que só retrospectivamente me apercebi o impacto que isso tenha tido em mim. Mas teve um impacto, um impacto muito forte, que foi aperceber-me, chamar-me a atenção para o fato que isto do cristianismo não é só a ver com acreditar numas coisas ou não acreditar noutras; é a ver com viver, com a honra das pessoas, com a vida das pessoas, com o comer das pessoas, com como é que as pessoas vivem. Isso foi uma coisa que me pôs a questionar a própria fé, de tal maneira que, com 17 anos, eu decidi que isso de ir à missa também já não dava.

Foi uma decisão que teve que ser muito radical, porque, como vocês imaginam, eu, desde criancinha, estava a ser treinado para ser padre. Basicamente era isso que era: eu era o filho mais velho e eu ia ser padre. E foi uma decisão bastante radical. Felizmente, tomei-a radicalmente, porque foi muito mais fácil para o meu pai lidar com o assunto. Se eu tivesse feito o que os meus irmãos, o que a minha irmã fez e simplesmente esquecido o assunto, meu pai teria ficado muito mais magoado. Mas ele não me deu essa opção. E portanto, como ele não me deu essa opção, foi... Passamos, assim, uns bons seis meses de discussões teológicas intensas que ele... Essa era a condição, era a condição que eu soubesse precisamente o que eu estava a fazer. E pronto, e ao fim de seis meses, ele aceitou – era um homem que teria a minha idade agora –, aceitou com facilidade e com muito respeito essa opção que eu fiz por cortar.

Só que essa opção depois teve... tinha implicações, e as implicações que ela tinha é que realmente criava uma necessidade de desenvolver de outra forma esse projeto familiar. Eu não fiquei satisfeito em simplesmente virar e ser outra coisa qualquer. Aquilo tinha nos marcado muito. Eu precisava de pensar sobre aquilo. Então, aí foi quando... Largamente, por causa do James. Aí eu comecei a ler a psicologia.

## Transcrição

K.K. – Eu estava pensando, quando você fala aqui no humanismo, que talvez, se aquilo não tivesse... se isso não fosse um valor que pudesse estar forte nesse momento e que... Ou não? Como é que você chamaria essa continuidade, vamos dizer assim, uma ruptura, mas mantendo uma continuidade?

J.C. – Para o meu pai, foi ruptura, naquele momento. Só que depois, quando eu comecei a produzir trabalhos como antropólogo, ele percebeu que não era. E eu também fui percebendo. E eu, na altura, também não sabia que não era. O futuro está aberto à nossa frente, a gente não sabe para onde vai. Retrospectivamente, sim, há um projeto: quem sabe se humanista ou se universalista, mas que marca absolutamente as minhas preocupações e que eu venho a descobri-lo, agora, outra vez. Por exemplo, você há de ver na entrevista da *Mana*, quando eu falo da questão do realismo, da necessidade de um realismo. Isso prende-se com essa espécie de vocação universalista, esse sentimento de que, realmente, as barreiras da humanidade são as barreiras do mundo e que há que saber encontrá-las, procurá-las, e que não se pode... Nós não nos podemos negar... fechar dentro de universos limitados. Eu creio que isso estava muito por trás do espírito missionário do meu pai e estaria, se calhar, por trás também... Sei lá o que meu bisavô, que era um poeta, teria pensado quando ele pensou aquilo. Mas acho que estaria também, porque estava ligado a uma espécie de republicanismo da época.

K.K. – A conversão?

J.C. – É, a conversão dele. Ele converteu-se numa espécie de *low church*, numa espécie de wesleyanismo, muito ligado à literacia, à alfabetização, de tal maneira que ele, que era oficial da Guarda Fiscal, passou a professor e viveu o resto da vida inteira como professor de escola primária. Essa vocação da alfabetização era uma coisa...

C.C. – Muito forte.

J.C. – Era uma coisa muito forte, fazia parte disso.

C.C. – Era uma coisa missionária também, de alguma forma.

## Transcrição

J.C. – É.

C.C. – Agora, João, a sua identidade moçambicana que você falou, como é que ela resistiu à revolução em Moçambique?

J.C. – Pois. Então, realmente, aí... Nós estamos a saltar por cima da minha decisão de ser antropólogo.

C.C. – Mas tudo bem.

K.K. – Não, vamos voltar, Celso.

C.C. – Não, podemos...

J.C. – Sim. Mas podemos falar sobre isso.

C.C. – Tem a independência de Moçambique, mas antes disso, você já se sentia moçambicano, que não estava em contradição com ser português.

J.C. – Não estava. Realmente não estava. Na altura não estava. E o que se passou? Passou-se que eu, durante esses anos em Joanesburgo, de 1972 a 1975, adquiri uma identidade como antropólogo. Foi realmente uma coisa que eu ganhei ali e é uma coisa que eu estarei eternamente grato aos professores que me ensinaram, por isso, porque é um dispositivo que eu não prevejo abandonar para o resto da vida. E o que se passou? Passou-se que quando, em 1977, eu terminei o meu mestrado, tornava-se... Logo em 1976, quando eu comecei o meu mestrado, já estava a tornar evidente que havia ali qualquer coisa que não ia dar, quando o meu pai foi expulso, e foi expulso em condições absolutamente desagradáveis, e quando se tornou patente que, se eu voltasse a Moçambique, ia para um campo de concentração, de reeducação, e portanto, que não havia caminho de retorno.

C.C. – Seu pai foi expulso não por uma razão pessoal, mas porque as religiões foram expulsas?

## Transcrição

J.C. – Sim. A história merece ser contada. A igreja anglicana, tal como todas as igrejas protestantes no império colonial português, tinha um papel de mediadora com os movimentos de libertação, de uma forma ou de outra. Isso foi uma coisa que em Angola se manteve até recentemente e que em Moçambique foi interrompida violentamente, mas não foi na altura em que o governo transitório veio tomar o poder, porque esse governo transitório ainda incluía pessoas que estavam fortemente ligadas a essa *intelligentsia* protestante. O [Eduardo] Mondlane era um deles. Mas este tinha sido morto. Mas havia gente. Estou a pensar no [Paulo João] Litumbe. Havia vários que estavam no governo. Portanto, nos primeiros meses, naqueles primeiros seis meses, a convicção do meu pai e dos outros protestantes é que ia ser possível criar aquilo que eles tinham sonhado todo o tempo: uma espécie de meio de mediar essa passagem colonial. O meu pai esteve fortemente engajado com isso. O fim da luta armada no Niassa passou por negociações em que o meu pai e um padre, que também, depois, tornou-se muito importante para mim, fizeram no lago com os guerrilheiros. Isto é ainda em 1974, em fins de 1974 ou 1975, já não sei bem.

E portanto, era claro que havia isso. Só que depois, em 1976, houve uma viragem pró-maoísta, dentro do próprio governo, ligada ao [inaudível] do poder do [Samora] Machel, que é uma figura que agora, retrospectivamente, nós até temos algum carinho por ele – é difícil não tê-lo, porque ele era um idealista –, mas era um homem profundamente inculto e muito pouco capaz de lidar com a complexidade que envolva um processo de transição dessas e radicalizou a situação, e ao fazê-lo, afastou todas as pessoas que estavam ligadas a qualquer coisa a ver com religião e destruiu, numa tarde, no caso da igreja anglicana, dois enormes hospitais missionários, um em Niassa e outro em Gaza, perto de Xai-Xai, e fechou todas as escolas missionárias. Enfim, a coisa foi grave. E começou a perseguir, cotidianamente, as figuras chave. O meu pai esteve até o último momento lá. Aquilo era o projeto de vida dele e ele não ia desmordê-lo.

K.K. – Não ia...? Qual é a expressão? Desmorder?

J.C. – É. E foi uma... Por fim, teve que sair. Felizmente, quando saiu, antes de sair, conseguiu – clandestinamente, mas conseguiu – sagrar dois bispos para Moçambique, um para o norte, esse tal Litumbe, que depois, se calhar, eu posso vos falar um pouco sobre ele, e outro para o sul,

## Transcrição

que é o atual bispo anglicano, o Dinis [Salomão] Sengulane. Conseguiu fazer isso. Ao fazer isso, realmente, acabou por fazer aquilo que ele tinha sido convidado a ir lá fazer.

C.C. – Quer dizer, ele não saiu com um sentimento de derrota, ou de fracasso total.

J.C. – Pessoal, sim, fortíssimo.

C.C. – Sim, pessoal, mas não da missão, de ter deixado as duas pessoas.

J.C. – Não, isso não. E retrospectivamente, até o papel que depois os anglicanos tiveram, no fim da guerra civil, foi uma coisa que ele viu com muito carinho. Porque sabe que nós, em Portugal, vivemos as guerras civis africanas e a ocupação de Timor como coisas que nos violentavam muito. Não... Eu acho que a profundidade do trauma das guerras civis africanas em Portugal só se sentiu quando os portugueses de repente responderam daquela maneira, por causa de Timor. Aí nós vimos o que estava em causa, que realmente estávamos todos, coletivamente, a reprimir um sentimento de profunda insatisfação, de profundo trauma por essas guerras civis. Foi uma coisa que foi muito sentida, precisamente... Aliás, há um artigo muito simpático e muito interessante, do Miguel Vale de Almeida, sobre a reação a Timor. E essa reação a Timor é a reação a isso, é levantar um sentimento de culpa que todos os portugueses, nesse período, traziam de que, realmente, essas guerras civis tinham tido, como realmente, num certo sentido, tiveram a ver com uma incapacidade da descolonização, que os portugueses não souberam fazer direito.

C.C. – Nesse período, João, que você está na África do Sul estudando, de 1972 a 1977, você ia sempre a Moçambique? Ou não?

J.C. – Sim, sempre, até outubro de 1976, que foi a última vez que eu fui. Aí tornou-se patente que se eu fosse mais vezes...

C.C. – Era perigoso.

## Transcrição

J.C. – Era. E isso obrigou-me... Foi o próprio Hammond-Tooke, o professor que era meu orientador da tese de mestrado, que uma vez, numa conversa no gabinete dele, me disse: “Olha, João, está patente que tu vais ter que ir estudar para a Inglaterra, para a Europa”.

**K.K. – Mas, então, vamos voltar um pouquinho a essa...** A gente estava no rompimento com o cristianismo e a leitura do William James. E aí, como é que acontece essa decisão de fazer as ciências sociais?

J.C. – É uma história... Isto são coisas, vocês sabem... É a *serendipity* da história, uma coisa assim. E eu queria então estudar psicologia. Acontece que a psicologia, em Wits [Universidade de Witwatersrand], era uma psicologia comportamental de laboratório, e eu cheguei lá e eles não me deixaram entrar porque eu não falava inglês suficientemente bem – e havia muita gente que queria fazer o curso de psicologia, porque era um curso que depois dava azo à psicologia clínica e aí ganhava-se muito dinheiro. E então, havia muitos alunos que queriam ser psicólogos. E como eu não falava inglês de todo, porque, como vocês podem imaginar, nós éramos francófilos... Eu lembro-me que, nos meses que eu estive à espera de entrar na universidade, eu estava a ler o Proust em francês. Portanto, estão a ver que eu lia bem francês. Mas não lia realmente inglês de todo. E então o homem disse a mim e ao meu pai, que teve a simpatia de lá ir ajudar-me nisso, que... Porque era um sistema à americana: a gente tinha que escolher quatro cursos. Eu que escolhia esses quatro cursos. Se eu passasse nesses quatro cursos, coisa que ele não acreditava, eu, no ano seguinte, poderia entrar para psicologia. Então, eu tinha que escolher quatro cursos. Tornava-se patente que literatura francesa, dado o meu amor pelo Proust, tinha que ser, e filosofia e linguística, porque eram cursos de fundo, eram cursos que... nunca se gastava tempo com isso. E tínhamos que escolher um quarto. E lembro-me que meu pai e eu estávamos ali e havia uma lista de cursos a minha frente e estávamos a decidir que curso, e era latim que a gente tinha decidido, mas eu não estava satisfeito com o latim, e o meu pai diz assim... Nunca mais me esqueço, o meu pai diz assim: “Antropologia, a ciência do homem. Só pode ser interessante, meu filho”. [riso]

C.C. – E foi interessante lá? Quem...? O professor...?

## Transcrição

J.C. – Foi o Hammond-Tooke que deu as primeiras aulas. E eu fiquei logo convertido, nas primeiras aulas. A partir das primeiras aulas, fiquei logo convertido. E eu gosto de...

K.K. – O que eram essas primeiras aulas? O que...?

J.C. – É, precisamente. Eu gosto de contar isso porque, realmente... Aquele era um sistema em que nós, em cada ano, podíamos escolher cadeiras diferentes, mas tínhamos que escolher sempre uma cadeira média, do mesmo ramo. Portanto, quem fazia antropologia tinha que fazer antropologia 1, 2 e 3; quem fazia psicologia tinha que fazer 1, 2 e 3. E ele começava, portanto, para uma turma muito grande e depois, cada ano havia menos alunos. Era uma turma muito grande, e ele começava a cadeira – e isto depois eu aprendi que era uma coisa que ele fazia já há anos –, começava a cadeira perguntando a um aluno sentado na primeira fila, nessa manhã, onde é que ele tinha começado a barbear-se, e o aluno dizia que era assim, ou que era assim, e ele dizia: “E ontem, onde é que você começou a barbear-se?”. Depois dava sempre que era sempre no mesmo sítio que o aluno começava a barbear-se. E daí ele passava à questão do costume, e daí ele passava à questão da cultura, e daí ele passava à questão de raça, e ao fim da terceira aula, ele dava-nos um curso sobre raça: por que é que raça era um conceito que, analiticamente, era inútil.

Vocês podem imaginar que em 1972, na África Austral, este curso era uma pedrada, era uma coisa... Quem levasse aquilo a sério, não dava para esquecer. E estamos a falar de alguém cujo pai já tinha sido um etnógrafo, que tinha feito a vida inteira como etnógrafo, que falava SeSotho fluentemente e que, portanto, tinha uma inserção na África, na sociedade africana, de longo prazo e que falava desses assuntos com conhecimento próprio e que realmente... Para mim, isso foi absolutamente convincente. No ano seguinte, quando eu comecei a fazer psicologia 1 e era psicologia comportamental, eu achei aquilo realmente... Não era aquilo que eu queria. E assim é que vim a optar por antropologia.

Na minha ideia, seria uma antropologia sobre a África Austral. Aí eu tive uma experiência que foi uma experiência que me marcou bastante e que me veio a ensinar a complexidade e a beleza do ato etnográfico, do gesto etnográfico – aqui, eles chamam gesto etnográfico –, e que se prende com esse tal padre que depois virou bispo do norte de Moçambique. Esse homem tinha sido prisioneiro político durante muitos anos e o meu pai tinha negociado com o Baltasar Rebelo de Sousa, o pai do Rebelo de Sousa que agora é político em

## Transcrição

Portugal, que era governador, tinha negociado com ele que estes padres do norte e estes evangelistas do norte, catequistas, que estavam na prisão, poderiam sair, na condição de ficarem sob uma espécie de prisão domiciliar, que envolvia eles não irem para o norte de Moçambique. Moçambique, como vocês sabem, é muito longo. Eles ficavam ao sul do Save. Na condição que eles ficassem ao sul do Save, eles tinham liberdade. E nós os libertamos e nós fomos – e eu fui, fisicamente – buscar algumas dessas pessoas à prisão. Foi uma experiência que também me marcou muito.

K.K. – Em que ano mais ou menos isso?

J.C. – Estamos a falar de uma coisa que começa aí por 1970, para aí. Então, em 1973, um professor mandou-me fazer um trabalho de antropologia para a cadeira de antropologia do parentesco, sobre uma terminologia do parentesco. Ele dizia: “Vocês vão todos agora às férias, vocês vão todos de volta para o local de onde vocês vieram, há de haver um empregado doméstico lá, e portanto, vocês vão falar com esse empregado doméstico e vão retirar uma terminologia de parentesco e vão me dizer se é uma terminologia Omaha ou...”. Aquela coisa clássica da antropologia. E assim foi. Era o David Webster. E eu fui. Mas como nós passávamos esses meses... Sempre que não havia aulas, passávamos em Inhambane, que era onde nós realmente gostávamos de estar, em Maxixe, que é do outro lado da baía, numa missão [inaudível], numa casa que o meu pai tinha comprado. E eu encontrei-me com este padre, que estava lá como chefe da missão e que era uma figura respeitosa, era, assim, um sênior africano. E ele então foi que sugeriu que eu trabalhasse com ele de manhã e à tarde, com o sobrinho, porque assim fazia mais rápido, porque podia demorar tempo. E assim foi: de manhã eu trabalhava com ele e à tarde eu trabalhava com o sobrinho. E não era um sobrinho qualquer, era um catequista e era um sobrinho materno, como vocês podem imaginar. Na verdade, ele tinha trazido o secretário, o herdeiro, que é lógico. Ele tinha trazido consigo a pessoa que era um sucessor a ele, que era o óbvio sucessor. É assim que funcionam as sociedades matrilineares do norte de Moçambique. E não é assim que funcionam as sociedades matrilineares do sul de Moçambique e sobretudo não é assim que a *Bíblia* diz. Isto era um problema gravíssimo para este homem.

Então, o que se passou foi que ele... Eu o respeitava muito e dávamo-nos bem – ele conhecia-me já há alguns anos. E ele começou a dar-me uma terminologia de parentesco. E

## Transcrição

depois eu trabalhava com o sobrinho à tarde e a terminologia era outra. Ao fim de dois dias, eu decidi, acabou-se a brincadeira, e reuni-os à hora do almoço e disse: “Tio materno, você disse-me isto; tio materno, você disse-me aquilo. Claro, não é a mesma palavra, vocês são... Você é tio materno dele. Aqui há qualquer coisa. O que está a passar?”. E o homem respondeu-me... Ele riu-se, o sobrinho ria-se muito e ele disse-me: “Quem tem razão é o meu sobrinho, porque eu estou a lhe dar a terminologia nyanja, que é matrilinear, e ele está a lhe dar a terminologia swahili”, que, como vocês sabem, é uma língua da Tanzânia que é realmente uma língua de comércio arrevesada, e portanto, com um sistema de parentesco que não presume a *décalage* das gerações e que é bastante simplificada. Ele disse-me: “Ele é que tem razão, porque ele está a lhe dar o que deve ser”. Depois deu-me um discurso sobre o fato que nós somos como os galos, e o que nós fazemos não é como a *Bíblia* manda: “Os nossos filhos mal nos conhecem e nós damo-nos com os nossos... os filhos das nossas irmãs. Isso é errado. A *Bíblia* não diz isso. E eu quis, como você estava a fazer antropologia, quis dar-lhe a terminologia tradicional, mas ele é que está a fazer certo, porque essa que é a que deve ser, porque esta está errada, não está como diz na *Bíblia*.”. Então, eu fiz o meu *paper* sobre isso.

K.K. – Sobre o conflito.

J.C. – Sobre o conflito. E esse foi um momento marcante para mim, retrospectivamente, porque foi o momento de descobrir a riqueza da etnografia, como é que o gesto etnográfico, essa coisa de a gente ir lá perguntar e encontrar a aporia etnográfica, o paradoxo, essa coisa que não faz sentido, e tentar... E quando a gente começa... Quando a gente detecta uma coisa que não faz sentido e começa a puxar o fio, cai em aspectos que a gente não esperava. De repente, o nosso prato enche-se de coisas que a gente não pensava que estavam lá. Eu não podia prever que sociedade matrilinear, uma coisa que eu achava maravilhoso, lindo, fantástico, ainda por cima, dentro de uma espécie de feminismo da minha geração, porque, nos anos 1960, nós achávamos que aquilo é que era bom.

K.K. – E quem eram os autores que os professores mandavam vocês lerem? Porque nós lemos uma certa seleção aqui que é muito específica, no Brasil.

J.C. – Nem tão diferente. É como a nossa.

Transcrição

K.K. – Não?

J.C. – Não.

K.K. – Liam os ingleses?

C.C. – Mas na altura, na África do Sul, por exemplo, o Radcliffe-Brown, que passou por lá, lia-se?

J.C. – Ah, sim, *Structure and function* do princípio até o fim. Conhecíamos. Todo inglês conhece.

K.K. – Evans-Pritchard, e depois os... o grupo do Gluckman.

J.C. – Bom, eles davam-nos o currículo obrigatório mínimo, mínimo, super mínimo, muito menos do que vocês receberam. Em 1972 e 1974, eram os anos do impacto da antropologia marxista e eu li Poulantzas e Althusser do princípio até o fim. Imenso era o que eles queriam realmente dar-nos. **Philippe Rey** e tudo isso. Era a época do marxismo. Apareceu-nos um que vinha da Alemanha, com quem eu ainda sou amigo – agora estive... Passei três meses como professor convidado em Chicago, o ano passado, e ele está a viver lá e foi tão engraçado encontrá-lo lá! Ele tinha vindo da Alemanha e tinha estudado com o Habermas. Líamos o Habermas do princípio, *Knowledge and human interests*, o primeiro Habermas.

E portanto, realmente, se você quer saber, o nosso ensino tinha essas bases, essa estrutura mínima, mas era muito mais radical do que aquilo que eles estavam a ensinar de antropologia aqui ou do que estariam a ensinar... A África do Sul é uma sociedade... Era essa tal coisa, quando você optava por ser contra o regime, você depois era radicalizado. Era uma coisa muito radicalizante. De tal maneira que eu, quando cheguei à Inglaterra, tinha lido o Lévi-Strauss todo, tinha lido os antropólogos marxistas todos, mas, na verdade, nunca tinha lido Evans-Pritchard. Eu li Evans-Pritchard em Oxford.

C.C. – Em Oxford.

## Transcrição

K.K. – E o Rhodes-Livingstone Institute, não tinha comunicação, o que eles estavam fazendo lá com...?

C.C. – Os africanistas.

J.C. – O Rhodes-Livingstone Institute. Não. A resposta é que não tinha.

K.K. – Interessante, não é?

J.C. – O que está a passar... Esse passo, eu tenho dificuldade a desenhá-lo. Fiquei fascinado com o prefácio que o Peter [Fry] faz em *A persistência da raça*, falando sobre isso, e já tive uma conversa longa com o Peter sobre isso e tive agora, há pouco tempo, uma outra conversa com o Richard [inaudível] sobre o assunto. Eu queria perceber o que estava a passar ali. Na verdade, o processo de radicalização da Rodésia para a direita, nessa altura, e depois a viragem para o Zimbábue separaram a África do Sul de tudo isso. A Zâmbia era longe. Não chegava de lá nada. E ao mesmo tempo, esse instituto, que continuou. Não sei se vocês leram *Anthropology and anthropologists*, esse livro que continua largamente...

K.K. – [Inaudível].

C.C. – [Inaudível].

J.C. – É. Isso continuou. Mas não nos chegava. Não nos chegava de todo, por causa... Mas sobretudo por causa de uma coisa que é uma coisa gravíssima, que é o boicote acadêmico. Eu próprio participei de atos de boicote acadêmico. Lembro-me de fazer porque a Margaret Mead... porque nós achávamos que ela não devia ter aceito vir à África do Sul, portanto, nós boicotamos a aula pública dela, eu e os meus colegas.

K.K. – Ah, ela esteve lá...?

## Transcrição

J.C. – Ela esteve lá nessa altura e nós achávamos que éramos contra, então, fizemos e tal. Arrependo-me disso, porque foi um gesto absurdo e mal pensado. Porque o boicote acadêmico à África do Sul matou a possibilidade de uma continuidade do que de melhor tinha havido no antissegregacionismo sul-africano – e tinha havido coisas maravilhosas, coisas que datavam dos anos 1920 –, e isso cortou radicalmente. Nós estávamos separados deles. E eu vim dois anos depois dos Comaroff. Só agora que estou em Chicago é que vim a conhecê-los melhor e a perceber que os Comaroff tinham passado por lá dois anos antes de mim. Só vim a conhecer o Adam Kuper na Inglaterra e já muito depois do meu doutoramento. Então, realmente havia um corte, e esse corte foi muito destrutivo, muito destrutivo, as marcas disso. Eu creio que era uma espécie de opção revolucionária mal pensada. Isso foi grave.

C.C. – Voltando à sua saída da África, a questão da identidade moçambicana, como é que ela ficou? Pós-independência, qual é a situação? Você tem que se afastar de Moçambique, sob pena de ser...

J.C. – Muito bem. Então, eu cheguei a 1976... Em outubro de 1976, quando eu voltei de Moçambique, de visitar o meu pai, percebi que o meu pai já não se ia aguentar lá muito tempo, porque ele já estava com um processo... A sua vida tinha se tornado insuportável. Não era possível viver 24 horas com a polícia atrás, a menos de três metros de distância. Não é uma coisa que se faça. Quer dizer, não estava preso, mas... Enfim. E eu percebi que ia ter que fazer uma outra coisa. Aí, com o Hammond-Tooke, comecei a desenhar a possibilidade de ir para a Europa estudar. Eu tinha estado em Paris, tinha conhecido o Lévi-Strauss e o Godelier. Na altura, eu pensava ainda em talvez fazer literatura francesa ou antropologia, e rapidamente percebi que era antropologia que eu queria. As aulas com o Lévi-Strauss impressionaram-me imenso, eu percebi que era o que eu queria. Mas também percebi que em Paris eu não podia estudar, porque aquilo era uma coisa confusa, que não fazia muito sentido, e sobretudo eles não tinham realmente uma grande tradição de terreno, e eu tinha aprendido essa lição etnográfica. Isto era uma coisa que me estava muito...

C.C. – E os ingleses tinham bastante.

## Transcrição

J.C. – [Era uma coisa] que os anglófilos sul-africanos tinham muito fortemente, essa espécie de empiricismo, esse fascínio com o fato que o real nos dá coisas que a imaginação não pode prever. Isso foi uma coisa que... Então eu acabei por decidir ir estudar para a Inglaterra. E ao mesmo tempo decidi que, se era para voltar a Portugal, eu tinha que redescobrir a minha portugalidade, e aí tinha que trabalhar sobre Portugal e sobre portugueses e sobre o norte de Portugal muito particularmente. Na altura como hoje, estou convencido que o modo cultural português é essencialmente nortenho e que esse processo, historicamente...

K.K. – Nortenho, não é? A expressão é nortenho?

J.C. – Nortenho, sim, do norte.

K.K. – Não, só estou falando porque na hora de transcrever, algumas palavras podem ficar difíceis.

C.C. – Agora, nessa altura, tem uma geração, não só de antropólogos, mas de sociólogos, de cientistas sociais, que também vão estudar o Portugal rural, quer dizer, o Portugal profundo, e não... Entrevistamos o João Ferreira de Almeida, o Madureira Pinto, o Joaquim Pais de Brito, também, de antropologia...

J.C. – Claro. É a nossa geração.

C.C. – Por que esse interesse por Portugal rústico, rural, do norte, o nome que se dê, tradicional? Era uma exigência, vamos dizer, da antropologia, que era principalmente sobre populações nativas, indígenas ou rurais, ainda? Ou não, era uma exigência geracional, existencial, política talvez? Ou as duas coisas?

J.C. – Estou a pensar como entrar na resposta a essa pergunta. É óbvio que, nos anos 1980, todos que ali estávamos, mesmo os sociólogos, estávamos fascinados pela sociedade rural portuguesa e pelo Portugal profundo. Não restam dúvidas. Desde Manuel Villaverde Cabral, Pais de Brito, antropólogo, sociólogo, historiador social, todos estávamos a trabalhar sobre esse tema. Você pergunta por quê. Cada um de nós terá uma resposta ligeiramente diferente. Eu

## Transcrição

creio que as respostas vão todas mais ou menos dar à necessidade que surgia, no período de pós-revolução, de reconstituir uma conceitualização de o que era Portugal. E até por isso, a história de Portugal do norte, nortenho, porque... Essa percepção que eu acabei de dizer, assim, de uma maneira um bocado simples, de que, historicamente, Portugal é um projeto que começa no norte e que se projeta sobre o sul, essa percepção estava em princípio em todos nós e por isso você vai encontrar mais gente a trabalhar sobre o norte do que sobre o sul. E os que vai encontrar a trabalhar sobre o sul... e um deles, que nos marcou a todos fortissimamente, o José Cutileiro, estava a trabalhar precisamente sobre a questão da opressão e sobre a inexistência de processos comunitários.

Ora, a conceitualização de o que era ser Portugal durante o século XX passou por todo um processo de concepção de comunalidade, e esse processo era metaforizado às sociedades rurais, absolutamente. E a origem disso, na minha opinião, está na *belle époque*, está naquela geração brilhante dos anos 1970 que vai lançar as ciências sociais em Portugal e que vai lançar um projeto de compreensão de Portugal, numa altura em que Portugal era um país essencialmente rural e que, portanto, a concepção... Era uma burguesia nascente, uma burguesia nacional que se sentia a si própria como internacional, porque um bom burguês vive em Paris. É a coisa do campo e das serras....

K.K. – *A cidade e as serras*, do Eça de Queirós.

J.C. – ...de *A cidade e as serras*, do Eça. E ele vive em Paris porque os instrumentos o picam, não é?

C.C. – Chama-se Jacinto de Tormes.

J.C. – O Jacinto de Tormes, que depois vai para Tormes precisamente procurar a verdadeira essência de si mesmo. Esse processo é um processo do século XX português, é a conceitualização, e o Salazar, em toda a concepção ruralizante que ele tinha da sociedade portuguesa, é o legítimo representante dessa tradição, de uma tradição que via a ruralidade como a essência da portugalidade, a maneira de realmente eles descobrirem o que verdadeiramente é. Na minha opinião, o texto charneira para isso é um texto que foi apresentado pelo Rocha Peixoto aqui no Rio de Janeiro em francês e cujo original existe em francês, porque

## Transcrição

ele morreu muito cedo e o texto ficou em francês. Foi reeditado em português mais tarde e, recentemente, já no âmbito dos nossos debates no ISCTE, o Pais de Brito publicou-o em um dos livros de *Portugal de perto*. É um texto sobre o comunitarismo agropastoril. O Rocha Peixoto e esse conceito de comunitarismo agropastoril, tal como no ensaio que ele faz sobre a casa portuguesa, assunto que também ainda não acabou, como vocês sabem, ele vai criar os moldes dessa concepção de o que é a verdadeira essência do ser português, e essa essência – é uma coisa sociocêntrica, num certo sentido, até durkheimiana – passa por uma comunidade, por uma experiência de comunidade.

K.K. – João, só recapitulando uma...

J.C. – Mas deixe-me só dizer mais uma coisa.

K.K. – Desculpe.

J.C. – É ele que descobre Vilarinho da Furna, é ele que descobre o rio de Onor, é ele que descobre os pescadores de Vila do Conde, é ele que manda o Tude de Sousa estudar sobre ceifeiros no Alentejo. Os [inaudível] da comunalidade portuguesa são construídos por esse juvenzinho que morre muito cedo e que deixa essa... O Jorge Dias só vai caminhar por cima. O Abade de Baçal foi ao rio de Onor por sugestão do Rocha Peixoto. Esse processo...

K.K. – E ele estava em que lugar, precisamente, no mundo acadêmico? Ele era professor universitário?

J.C. – Na altura... Olha, não sou capaz de dizer. Tudo era muito ambíguo.

K.K. – Porque a coisa está muito desestruturada ainda, não é?

J.C. – É, tudo era muito ambíguo nessa altura. Estamos a falar do período da Primeira República. Não sou capaz de dizer. Ele estaria ligado a instituições culturais do Porto, mas precisamente de que ele vivia, eu não sei. Aliás, ele morreu muito cedo.

Transcrição

[FINAL DO ARQUIVO JOÃO\_DE\_PINA\_CABRAL\_10.06.2010\_01]

J.C. – ...é bom, desde que seja só dentro de mais ou menos dois ou três metros. Muito mais que isso já [inaudível].

C.C. – O João queria falar mais de Portugal profundo, não é?

J.C. – Então eu gostava de acabar de vos falar sobre isso, porque eu creio que é uma coisa interessante, que é o fato de que, de uma forma ou de outra, todos sentíamos a necessidade de refletir sobre o Portugal que nós tínhamos tido e que sabíamos que estava a alterar-se. Mil novecentos e oitenta e seis foi... A entrada na CEE [Comunidade Econômica Europeia] foi marcante, foi absolutamente marcante. E nós sabíamos que era isso que nós queríamos. Era um projeto nacional. Esse projeto nacional envolvia um repensar dos próprios padrões de pensamento sobre o que é ser português. E realmente, num certo sentido, foi isso que nós fizemos durante os anos 1980. Agora, se vocês virem... Por exemplo, para mim, a experiência de trabalhar no Alto Minho teve um elemento bastante perturbante, porque eu vinha da África do Sul e, como eu vos disse, eu achava que era de esquerda. Eu tinha toda uma visão. E eu ia estudar o povo. A revolução tinha sido feita em nome do povo e o povo odiava a revolução. Aquela gente que ali estava odiava qualquer coisa que lhe falasse a ver com a revolução. Aquilo tinha sido uns senhores na cidade que lhes queriam roubar o bem-estar deles e as terras deles. Era claro para eles que aquilo ali, houve qualquer coisa de errado que não tinha nada a ver com eles. Isso foi uma coisa muito perturbante para mim, a maneira como aquela gente vivia e...

Vejam, há coisas gráficas que eu nunca mais vou esquecer: estar em um bar com uma série de homens e a televisão a preto em cima do bar e estávamos todos virados para a televisão a ver as telenovelas brasileiras. *Gabriela*, *Isaura*, *O astro* foram as dessa época que eu estava a fazer trabalho de terreno. E os homens chegavam lá, e malgas de vinho tinto, que era o que ainda se bebia na altura, mas já se começava a beber mais cerveja, e a gente estava ali a beber aquilo e a olhar para a coisa. Mal acabava a telenovela ou a publicidade e vinham as notícias, e aquela gente, fisicamente, fazia assim, viravam-se para a rua, que, tradicionalmente, era a posição tradicional num bar. Tradicionalmente, num bar, a pessoa encosta-se ao bar e olha para a rua a ver o que passa. A partir do momento em que entra a televisão, é ao contrário: eles põem as costas para a rua e veem a televisão. Quando chegava as notícias, viravam-se ao contrário. Eu

## Transcrição

era o único que ficava fisicamente virado para eles, para ver as notícias. Porque eles achavam que aquilo era contra eles. Aquilo era contra eles. Essa percepção foi uma coisa que me marcou muito.

C.C. – Só por curiosidade, mas por que você acha que havia essa atração pelas telenovelas brasileiras?

J.C. – Por quê?

C.C. – Porque era a única coisa que passava ou porque havia algum componente ali que interessava particularmente?

J.C. – Então, por um lado... É uma resposta com vários lados. Por um lado, o fato que a televisão portuguesa era absolutamente primitiva. Nós tínhamos o quê? Vinte anos de televisão. Era uma coisa primitiva, perfeitamente asquerosa. Não tinha nome para aquilo. Não havia nada que valesse a pena ver na televisão. [**Inaudível**] o futebol, e eu também nunca fui grande pessoa de perder tempo para ver futebol. Sou portista ferrenho, mas não vejo. [riso] Só mesmo para a identidade, e mais nada.

C.C. – *Gabriela* deve ter sido um choque, não é?

J.C. – Pois. E portanto, você de repente encontra televisão em português de qualidade, uma coisa que afetou toda aquela gente. Depois, o sonho da modernidade. Por muito que *Escrava Isaura* ou *Gabriela* sejam sobre um período pré-moderno, eles remetem para uma concepção de uma sociedade que, para os portugueses, era uma sociedade moderna por excelência. Eu lembro-me do fascínio, nos anos 1960, quando, em 1969, o meu pai apareceu com um disco da Nara Leão e outro do Edu Lobo. Agora o Edu Lobo vai cantar aqui no Canecão, dia 19 de julho. Infelizmente, não vou estar cá. E ele vinha ao Brasil, porque ele, na altura, estava a levar padres brasileiros episcopais para Moçambique, e trazia-nos isso. Era uma coisa que nos marcava muito. Portanto, o Brasil é esse apelo da modernidade. E finalmente, realmente...

## Transcrição

C.C. – A curiosidade é porque *Escrava Isaura* em particular, e várias outras, foi sucesso na China, foi sucesso em muitos lugares que...

K.K. – Na Europa do Leste.

C.C. – Em vários lugares.

J.C. – E depois, há a utopia tropical.

C.C. – Talvez.

J.C. – Há a utopia tropical.

K.K. – João, uma... Voltando, apenas um ponto que talvez a gente tenha naturalizado: ir fazer doutorado em Oxford e a decisão de estudar em Portugal é automático? Não se cogita uma outra possibilidade etnográfica? Ou já desde o início esse projeto envolve o campo em Portugal?

C.C. – Você já tinha essa expectativa? Ou os professores tinham a expectativa que, sendo português, você fosse estudar Portugal? Não sei, na altura, como se colocava isso.

K.K. – Ou o campo de possibilidades que...?

J.C. – Bom, eu só vos posso dizer que, na altura, o Hammond-Tooke, quando eu discuti sobre o assunto com ele, tornou-se patente para nós que ia ser sobre Portugal. Mas eu creio que para mim era muito visível. Por quê? Porque eu realmente precisava descobrir a minha portugalidade. Se eu ia viver em Portugal, eu precisava descobrir o que era ser português. Isso para mim foi... Era muito claro. Isso não tem... Só agora, retrospectivamente – não foi agora, mas foi lá no princípio dos anos 1990 –, é que eu descobri que o trabalho que eu escrevi sobre o Minho é o trabalho de um africanista, que realmente eu era moldado como um africanista e que a etnografia que eu fiz sobre o Minho era uma etnografia africanista, em termos teóricos, em termos de referências. Eu só descobri isso no princípio dos anos 1990, creio, por aí, essa

## Transcrição

profunda marca da antropologia africanista, e sobretudo a África Austral. Mas a decisão de estudar sobre Portugal era isso.

E sobre a Inglaterra, prende-se, é claro, com o velho amor que o meu pai tinha pela Inglaterra. Mas não só. A minha mulher à época, namorada e depois mulher, queria estudar em Inglaterra, e portanto, eu também tinha outra razão para lá ir. Mas eu tinha lido o *Placing the Dead*, do Maurice Bloch, e o meu grande tema era o tema da morte, da vida e da morte. Era o tema que me fascinava à época; ligava-se com toda uma série de leituras do Lévi-Strauss. E o Maurice Bloch tinha feito aquilo que eu sonhava fazer, que era pegar numa etnografia estruturalista e transformá-la, através do terreno. Fazer uma etnografia com estruturalismo. E ele tinha feito isso.

C.C. – Que era diferente do caso francês.

J.C. – Totalmente diferente do caso francês. E por isso o caso francês rapidamente deixou de me satisfazer. Bom, hoje em dia o Maurice Bloch diz que ele é um antropólogo francês. Mas isso é outra questão. Na altura, não dizia. E eu quis trabalhar com ele, mas ele estava a fazer sabática, estava de sabática, e depois quis trabalhar com a Mary Douglas, no UCL, mas a Mary Douglas tinha acabado de sair para os Estados Unidos, e acabei em Oxford porque... por acaso, porque um colega, o Mike Gilsenen – mas eu só descobri isso muito mais tarde –, a quem eu falei ao telefone, me disse: “Por que você não vai estudar para Oxford? É a coisa mais óbvia, você vai estudar sobre o Mediterrâneo”. É claro que Portugal não é mediterrânico, mas ele achava que era. E eu acabei por ir para Oxford. E não me arrependo. Foi uma experiência muito formativa.

C.C. – Gostou da sua experiência oxfordiana.

J.C. – Muito formativa.

C.C. – Agora, nos anos 1980, em Portugal, quer dizer, a antropologia está se institucionalizando e nascendo e você participa também da criação da Associação Portuguesa de Antropologia. Como é que os que se identificavam como antropólogos à época começaram a criar as instituições, os cursos, as cadeiras, revistas, esse processo que nós chamamos institucionalização?

## Transcrição

J.C. – Há coisa de três semanas, descobri que isso ainda é polêmico. Eu não sabia. Pensava que já não era, mas descobri que ainda é. Como vocês sabem, a sociologia em Portugal tinha sido proibida, mas, pelo contrário, aquilo que eles chamavam antropologia não tinha. E à época havia, realmente, duas correntes bastante marcadas: os que estavam mais ligados ao Adriano Moreira e os que estavam mais ligados ao Jorge Dias. O Jorge Dias tinha feito um percurso que é um percurso ambíguo e difícil de situar porque ele nunca se tinha distanciado das ideologias dominantes durante o Estado Novo, mas, ao mesmo tempo, tinha criado à sua volta uma espécie de uma atmosfera de novidade. Só que ele morre em 1973 e nunca vê a revolução. E o resultado é que ficam os velhos professores de antropologia, ligados ao esforço colonial – alguns deles, figuras com características bem difíceis de qualificar, como o José Júlio Gonçalves e outros assim, figuras muito ligadas ao próprio aparelho repressivo do salazarismo e com características intelectuais difíceis de qualificar.

O que se passou foi que na altura da revolução, na única escola onde havia propriamente ciências sociais à época, que era o ISCPU [Instituto Superior de Ciências Políticas e Ultramarinas], a velha escola colonial, ocorreu uma espécie de revolução, por parte dos alunos, um dos quais o Pais de Brito. O Pais de Brito deve vos ter falado disso. Essa revolução deu azo a uma contrarrevolução, e os contrarrevolucionários ganharam e ainda lá estão hoje, e as pessoas que lá estavam tiveram que encontrar novos lugares: uns foram para a Nova e fundaram o Departamento de Antropologia da Nova; outros foram para o ISCTE.

Rapidamente, o Departamento de Antropologia da Nova veio a ser controlado por pessoas que, cientificamente, não estavam propriamente preparadas. Tenho em mente pessoas como o Augusto Mesquitela Lima, cujos dotes científicos eram pouco capazes de levar para diante um novo projeto científico. E em torno ao ISCTE começou a surgir a possibilidade de vir a se fundar um Departamento de Antropologia.

Aí surgiu uma figura muito interessante, o Robert Rowland, que é um brasileiro de origem inglesa e treinado na Inglaterra. Nunca fez o seu doutoramento, mas é um homem de uma erudição perfeitamente extraordinária e que vive entre a história e a antropologia e que constituiu uma espécie de polo em torno ao qual... Também o Pais de Brito. Mas, realmente, quem fez isso foi o Robert Rowland. E se começou a tornar possível que, no ISCTE, houvesse um curso de antropologia. E eles também queriam fazer isso na psicologia do Porto.

## Transcrição

E em 1982, no inverno de 1982, quando eu ainda estava à espera de ser examinado para a minha tese... Portanto, em 1981 e 1982, eu estava à espera de ser examinado para a minha tese, que foi examinada só em 1982, mas entregue em 1981, nesse inverno, havia esses dois projetos e eu tinha que escolher por um. Eu nunca mais me esqueço, foi no dia do Natal que o Robert me telefonou, para a casa dos meus pais no Porto, a convidar-me formalmente a participar disso, e eu aceitei e nós fizemos um pequeno grupo de antropólogos, que veio a lançar a licenciatura.

Não foi nada fácil nem foi nada simples. E já na altura começaram a surgir esses problemas interdisciplinares que são característicos das comunidades científicas por toda a parte. Mas a verdade é que nós tínhamos lá um grupo de antropólogos muito jovem e treinado em partes muito diferentes do mundo, e portanto, era um núcleo muito interessante. Aqueles primeiros anos do Departamento de Antropologia do ISCTE foram anos... Portanto, estou a falar não de 1982 e 1983, mas de 1984, 1985 e 1986, que realmente foram anos de grande criatividade intelectual e foram anos muito interessantes. Esse projeto, depois, no princípio dos anos 1990, colapsou, ou assumiu novos contornos, mas esses anos foram anos muito interessantes. Nós tivemos uma grande, muito grande dificuldade em entender-nos, porque vínhamos de tradições totalmente diferentes.

C.C. – O Joaquim Pais de Brito estudou na França.

J.C. – Ele estudou na França, com o Chiva. E portanto, havia ali muitas correntes muito diferentes. Era difícil chegar a acordo. Na verdade, é por meio disso que nós produzimos, pelo menos, uma geração de antropólogos que acabaram por dar conta de si e que estão hoje a... que estão hoje, são hoje, sempre, e que lançaram as bases de possibilidade para uma nova antropologia portuguesa. De tal maneira que em 1989 tornou-se óbvio que era preciso haver uma Associação Portuguesa de Antropologia, e eu fui mais ou menos encomendado pelos meus colegas para liderar esse processo, que eu liderei durante dois anos. Uma das minhas características é que eu não gosto de eternizar-me nos lugares. Eu gosto de fazer uma coisa e depois parar e passar a outra. E foi o que eu fiz nessa altura e foi o que eu tenho feito sempre.

K.K. – **Dá para ver. Acho que todas as suas entrevistas mostram essa circulação enorme, a quantidade de campos muito variados.** Agora, tem um tema que interessa um pouco ao projeto

## Transcrição

que você certamente está muito bem experimentado para comentar, que é participar da criação de um curso de licenciatura, como chamam em Portugal – aqui, nós chamamos de bacharelado; a licenciatura seria mais para a formação de professores –, formar um curso na área de ciências sociais. E nós temos pedido aos entrevistados um pouco para falar sobre isso, quer dizer, o que é, na sua opinião, o que foi esse primeiro curso, do qual você foi um membro fundador, e como você vê os cursos de formação dos profissionais de antropologia ou barra ciências sociais. Porque no Brasil a coisa está mais...

C.C. – Hoje, quando você vê o... compara, vamos dizer assim, a sua experiência de época de criar essas coisas com o que hoje é a formação do cientista social ou do antropólogo e sociólogo.

K.K. – E a sua como aluno, também, que não deixa de estar sempre presente, não é?

J.C. – Então, o nosso esforço era um esforço que tinha duas componentes: uma era essa de, até porque era essa a investigação que estávamos a fazer, de criar uma ciência social sobre Portugal, criar uma ciência social sobre Portugal nova, e ao mesmo tempo era um esforço de internacionalização das ciências sociais. Esse fato de internacionalização, para nós era importantíssimo. Portugal estava a se confrontar com a sua pequenez, com a sua limitação. Ou Portugal ia abrir uma elite internacionalizada, e isso daria possibilidade à reprodução de uma condição da existência de Portugal, ou não ia. E portanto, para nós era muito patente que, por exemplo, os nossos alunos tinham que ler inglês, ponto final, parágrafo. Não havia ali debate. Era uma coisa... Se não tinham aprendido inglês em casa, iam para um curso noturno. Não havia ali debate, eles tinham que saber falar inglês. E a maior parte deles sabia ler em inglês e francês. Isso era uma coisa que nós, a partir da... Não tínhamos... Nunca nos preocupamos em dar-lhes textos... em traduzir coisas para eles nem nada. Pelo contrário, o nosso projeto era que eles saíssem de lá com uma coisa que correspondesse àquilo que se faz em outros sítios lá fora, como se dizia em Portugal. Esse é um lado importante.

Eu creio que nós conseguimos criar uma licenciatura que criou antropólogos com uma formação disciplinar sólida, com uma boa formação intelectual. Infelizmente, não soubemos criar com suficiente rapidez programas de pós-graduação. Atrasamo-nos muito. O ISCTE esteve quase dez anos para conceber-se que era a possibilidade de existência. A primeira pós-

## Transcrição

graduação – da qual eu fiz parte na concepção – já só começou depois de eu já ter saído, em 1996. Vejam lá! Isso criou um hiato. Isso significava que as pessoas saíam da licenciatura ou diretamente para serem professores e depois doutorados, e ao mesmo tempo doutorados, ou ficavam perdidos numa espécie de limbo. Foi um erro gravíssimo, gravíssimo, que nós, na altura, não percebemos. A razão por que cometemos esse erro é porque não havia sequer bolsas. As bolsas começaram em 1992. Portanto, não fazia sentido formar pessoas. Para quê? As pessoas precisavam ganhar a vida.

Uma licenciatura de cinco ou seis anos já é mais que suficiente. A pessoa depois tem que ganhar a vida. E nós não tínhamos outro meio que não fosse metê-los como professores. Felizmente, na altura conseguimos. E eu particularmente consegui meter pessoas como o Paulo Valverde, que entretanto faleceu tragicamente, em São Tomé; a Antónia Pedroso de Lima; a Susana de Matos Viegas... enfim, tantos outros que nós fomos situando. Até por isso, eu me preocupei em participar da criação da licenciatura de Coimbra, quando nos fins dos anos 1980 e princípio dos anos 1990, para a altura em que estávamos a fundar a Associação Portuguesa de Antropologia, me parecia possível que nós fôssemos abrir novos campos. Infelizmente, esse foi um projeto que não vingou, mas foi um projeto importante porque permitiu criar um grupo de pessoas que, entretanto, encontraram outros lugares na vida acadêmica.

C.C. – Além do ISCTE, o ICS, é a partir de 1986 que você está...?

J.C. – Eu estive em Portugal em 1982; em 1982 e 1983, fui secretário do Conselho Científico do ISCTE, portanto, tinha mesmo funções administrativas, e aí eu descobri que havia um problema: é que não havia uma espécie de projeto institucional para reconhecer o meu doutoramento. Acontece que eu estava numa situação duplamente difícil, porque eu não tinha nenhum grau português. A minha escolaridade era feita em Moçambique e isso, sim, era reconhecido, mas a minha licenciatura e o meu mestrado eram sul-africanos e o meu doutoramento era inglês e nenhum destes ia ser reconhecido. E os esforços que os meus colegas no ISCTE estavam a fazer no sentido de reconhecer esses doutoramentos pareceu-me, à altura, serem insuficientes. Eu compreendo bem. Pessoas como o Ferreira de Almeida, que era mais velho que eu, ainda não se tinham doutorado. O Madureira Pinto doutorou-se dois anos depois de mim. Havia um sentimento de que eu era novo demais para a minha idade. Mas isso também acompanhava outras pessoas. Então, eu e o Manuel Villaverde Cabral, conjuntamente – e eu,

## Transcrição

como secretário do Conselho Científico, fui eu que dei esse processo por diante –, e a Teresa de Sousa Fernandes, conjuntamente, conseguimos levar por dentro um processo de reconhecimento do doutoramento.

Mas eu, a certa altura, em 1983, convenci-me que era possível que a coisa não fosse por diante, e então, obtive um emprego na Inglaterra. Porque achei... “Se eles não me dão condições de eu vir ser professor o tempo inteiro, é melhor ser professor convidado para o resto da minha vida.” E havia exemplos, exemplos que agora estão a dar resultados tão trágicos. E eu, portanto, obtive um emprego em Southampton, para onde fui.

No próprio mês em que eu comecei a trabalhar em Southampton, eles mudaram de opinião e deram-me o reconhecimento, a mim, à Teresa de Sousa Fernandes e ao Manuel Villaverde, ao mesmo tempo. Foram os primeiros doutoramentos do ISCTE, porque foram os primeiros reconhecimentos feitos através do ISCTE. O primeiro, formalmente, foi o do Madureira Pinto, mas estes foram...

Aí eu, em 1986, fui contactado pelo Manuel Villaverde e pelo Sedas Nunes e pelo Robert Rowland, mais uma vez, que estava, na altura, na Fundação Gulbenkian. Então eu tinha que decidir se ia para um centro de investigação que ele estava a criar na Gulbenkian ou para o ICS. Mas o projeto do ICS era um projeto fascinante e o Sedas Nunes era uma figura muito complexa, muito difícil, mas uma figura fascinante intelectualmente, e era um indivíduo que lia as coisas que a gente escrevia e que estava interessado mesmo naquilo que a gente fazia, e não havia a mínima dúvida que eu queria juntar-me a esse grupo.

Então, em 1986, eu ainda tinha mais um ano do contrato inglês, mas vejam, a Inglaterra, na altura, era muito pouco apelativa. Porque a Inglaterra... Estes eram os anos da Mrs. Thatcher, os anos do Falkland Islands, da Guerra das Falkland. Eram anos de destruição do aparelho académico, em que eu via colegas a serem pagos para desistir da carreira. A Inglaterra... Enquanto que Portugal, por outro lado, tinha instituições novas, tinha trabalho novo, a gente podia fazer coisas novas. Era muito mais apelativo. Quando me falaram na possibilidade de ir abrir um núcleo de investigadores de antropologia no ICS, aí não havia escolha a fazer.

C.C. – Agora, essa necessidade de internacionalização, Portugal passa a ser parte da Europa, e não falar “lá na Europa”; por outro lado, no Brasil já existia uma tradição académica de pós-graduação já estabelecida em antropologia. O Museu Nacional é de 1969, tem a Unicamp, a UnB, que já tinham programas de mestrado e doutorado nessa altura, já funcionando. Mas era

## Transcrição

uma referência? Ou havia ainda pouco contato, intercâmbio? Como é que a antropologia brasileira chega, ou os antropólogos portugueses chegam à antropologia brasileira, ou vice-versa?

J.C. – É uma boa pergunta. Foram anos mal... Foi um período que poderia ter sido bem mais produtivo do que foi, por nossa ignorância do que se passava no Brasil. Essa ignorância era uma ignorância talvez causada por causas históricas, não sei; talvez causada por muitos de nós terem sido criados tanto na Inglaterra como na França, e portanto, não sabermos. A verdade é que nós não sabíamos. Não sabíamos. E é claro que também, aqui no Brasil, o desenvolvimento das pós-graduações está muito ligado... Ocorre tudo muito ao mesmo tempo e está muito ligado ao Cardoso de Oliveira.

C.C. – Sim. Criou essas três instituições.

J.C. – Criou essas três instituições e que foi, realmente, o espírito criador por trás desse maravilhoso trabalho que foi feito aqui. Maravilhoso. Mas nós, na altura, não o conhecíamos, infelizmente. Eu fui contatado... Eu e o Sedas Nunes fomos contatados por um colega brasileiro, não importa dizer quem, que, à altura, não nos convenceu. Lembro-me perfeitamente dessa entrevista em 1989 e do fato que simplesmente achamos que não...

C.C. – Mas contatado para quê? Para algum intercâmbio acadêmico?

J.C. – No sentido de intercâmbio acadêmico. E nós não ficamos convencidos. Achamos que, não, por ali não nos parecia possível, com aquela pessoa, ir adiante. O que ele nos soube dizer sobre a antropologia brasileira não nos entusiasmou e deixamos cair a coisa. Mais tarde, no princípio dos anos 1990, o João Pacheco de Oliveira e um grupo ligado a ele, o Antonio Carlos de Souza Lima e um grupo da ABA, nos vêm contatar. Eu já, anteriormente, tinha sido contatado por uma pessoa que para mim foi uma descoberta incrível, que foi a Manuela Carneiro da Cunha, que um dia bateu à minha porta a dizer: “Preciso de ver as máscaras amazônicas que estão no Museu de Coimbra. Eu soube que você é antropólogo. Será que você sabe como é que se faz para lá chegar?”. E eu disse: “Olha, amanhã, vou lá a uma reunião. Quer vir comigo?”. E fui com ela no dia seguinte lá a Coimbra ver as máscaras. E foi uma descoberta

## Transcrição

incrível. A Manuela é uma figura intelectualmente poderosíssima e pessoalmente fascinante. Aí, isso chamou-me a atenção. Quando o João Pacheco de Oliveira nos convidou, tanto eu como o Miguel Vale de Almeida, como a Cristiana Bastos, e entretanto a Cristiana Bastos já estava a estudar aqui no Rio de Janeiro, tornou-se patente que nós tínhamos mesmo que nos associar. E desde então tem sido uma associação muito intensa que não tem parado e tem... Tanto para mim pessoalmente como para qualquer um de nós outros, esta relação com o Brasil tem sido fundacional, não há a mínima dúvida.

C.C. – Aumentou muitíssimo o intercâmbio e a troca de experiências e eventos conjuntos, não é?

J.C. – É verdade.

C.C. – E é curioso, porque é o mesmo... fala-se a mesma língua. E também, as referências intelectuais, também há muito em comum com o que se estudava em França, na Inglaterra, nos Estados Unidos ou, enfim, em outras partes.

J.C. – Muito. Tenho que dizer que há um outro fator que a nós também nos afetava: é que muitas das traduções que nós encontrávamos em português de obras clássicas não nos satisfaziam muito. A qualidade do trabalho de tradução e mesmo de análise feita pelos brasileiros nos anos 1980 e 1990 aumentou muitíssimo. E portanto, nós trabalhávamos com traduções que nós nem sempre estávamos muito contentes com elas. Isso, se calhar, também foi um fator importante. Mas veja, quando nós encontramos uma pessoa como a Lygia Sigaud a falar sobre Leach, é uma revolução. Quer dizer, a Lygia era uma das grandes autoridades sobre o assunto. Mas isso não acontecia-nos antes da formação das pós-graduações brasileiras. A formação das pós-graduações brasileiras foi condição para ter uma geração de pessoas internacionalizadas e muito capazes a viver aqui no Brasil. E isso é uma coisa que demorou tempo. Quem nos tinha chegado lá pertencia a uma geração anterior e talvez não... Eu creio que a figura de pessoas como o DaMatta e como o Cardoso de Oliveira tiveram esse papel de transição. Isso demorou a chegar a Portugal. Talvez eu esteja errado, mas creio que...

## Transcrição

**K.K. – Eu tenho** uma pergunta um pouco mais para pensar contemporaneamente tudo isso que está acontecendo. As ciências sociais estão ainda praticamente não nascidas, ou começando a ser gestadas em Moçambique. Você, de alguma forma, participa com essa... da Universidade Eduardo Mondlane e o projeto de criar uma licenciatura em ciências sociais lá?

J.C. – Sim. Eu, em 1997, fui convidado pela primeira vez a voltar a Moçambique, e voltei. Foi uma experiência muito forte para mim.

K.K. – Então, desde 1976 até 1997?

C.C. – Mais de 20 anos.

J.C. – Foi uma experiência muito forte para mim e uma experiência que me marcou muito. E eu pensei que talvez... na possibilidade... Já na altura, estava a começar a pensar na possibilidade de trabalhar no Brasil, mas pensei: “Talvez, eu vá trabalhar sobre Moçambique”. Aí, em 2000 e em 2001, eu fui convidado muito gentilmente por dois colegas moçambicanos, que me receberam muito bem, e eu fui dar aulas de antropologia em Moçambique, o que me deu muita felicidade. Contudo, esse projeto não foi propriamente... Ou antes, foi para diante por outras figuras, porque entretanto estava lá também o Paulo Granjo, estava lá também o Flávio Pimentel, outros alunos meus e colegas mais jovens que seguiram com o processo e a coisa continua. Nós hoje, no ICS, temos, todos os anos, um ou dois alunos moçambicanos. O processo continua. Eu, pessoalmente, optei por não fazer investigação em Moçambique, mas por fazer investigação no Brasil. E isso prendeu-se com uma série de fatores de ordem diversa. E portanto, acabei por decidir focar sobre... Você sabe, a certa altura, nós, na nossa vida, temos que tomar opções, e essas opções envolvem restrições, e eu, apesar de me esforçar por manter-me ligado a um projeto, há cerca de dez ou doze anos, tem sido o que eu tenho feito. Cada dez ou doze anos, eu gosto de repensar-me e olhar para uma outra perspectiva. E portanto, quando abri a porta do Brasil, agora iam ser pelo menos dez anos a trabalhar sobre o assunto.

C.C. – A sua fase brasileira, e que envolve também uma pesquisa de campo na Bahia.

J.C. – É, absolutamente.

## Transcrição

C.C. – E como é que foi a decisão de fazer também essa experiência etnográfica no Brasil? Além da circulação acadêmica no nosso ambiente profissional, mas de fazer campo.

J.C. – As duas coisas não se dissociam. A possibilidade que eu tive de colaborar com a antropologia brasileira – que tive, que estou a ter e que espero continuar a ter – tem sido de um enriquecimento enorme. Isso me tem dado muita alegria. E portanto, as duas coisas não estão separadas, até porque eu também já dei aula na UFBA, na Bahia. Agora, foi muito interessante o trabalho de campo que eu tenho feito no Baixo Sul, portanto, na zona costeira ao sul de Salvador. Tem sido muito fascinante. É uma zona muitíssimo interessante e o contato com estas pessoas teve um efeito exportador de coisas em mim que eu não previa, e por isso, quando eu comecei a escrever os ensaios sobre o trabalho... A gente pensa em blocos, não é? [Quando eu comecei] a escrever o material que eu tinha é que eu descobri que é quase impossível escrever só sobre o Brasil, que realmente, no fim, as experiências que eu tive em Moçambique, que eu tive em Portugal, que eu tive em Macau afetam aquilo que eu vou dizer e é muito difícil não fazer o meu trabalho comparativamente, é curioso. E eu quero começar por escrever sobre aquele material etnográfico e acabo por alargar. Porque, realmente, essa foi a experiência da minha vida, e começam a ser muitos anos e são experiências muito diferentes.

E a experiência em Macau foi muito importante para mim, porque Macau constituiu uma espécie de quebra com essa relação com uma problemática portuguesa e ao mesmo tempo, uma maneira de universalizar, de a ver de um ângulo completamente diferente. E portanto, quando eu agora venho trabalhar sobre o Brasil, não é só a experiência sobre Portugal que me vem à mente; a experiência de trabalhar com a população eurasiática de Macau está constantemente presente, porque marca essa espécie de ponto de encontro e sobretudo marca isso que eu chamo a lusotopia, o fato de que uma vez que se entra neste mundo, ele depois apela-nos. No momento em que nós entramos no mundo da lusofonia, mas mais que isso mesmo, porque há muita gente que não fala português que pertence a esse mundo, é um mundo histórico, é esse lugar histórico, que ou é ligado ou não é, mas, enfim, que existe, e ele apela-nos, ele apela-nos sem que nós queiramos, necessariamente. Isso foi uma coisa que, nesse período que eu passei em Moçambique, me chamou muito a atenção, e em Macau também, é que é quase inevitável. Você pode crer não ter nada a ver com esse mundo, e depois esse mundo chama, sem você querer.

## Transcrição

Nunca mais me esqueço de uma viagem de avião entre Joanesburgo e Maputo em que eu me sentei a ler um livro em inglês e as pessoas ao meu lado achavam que eu era inglês, porque o livro era em inglês, e falavam através de mim em português. E eu fui me apercebendo que ele era um português da África do Sul criado em Angola, sul-africano, e que ia trabalhar em Moçambique, e que ela era uma moçambicana nascida em Portugal que trabalhava em Angola, e ela era toda revolucionária de esquerda e ele era todo de direita.

C.C. – E você no centro.

J.C. – E eu no centro. E quando a menina nos veio oferecer laranjada, eu disse: “Sim, muito obrigado”, e eles perceberam que eu era português e apanharam-me, assim. Eu não tinha opção. E o que é interessante é que, de repente, estavam juntos contra mim, porque eu era aquilo que eles não queriam ser. Um era sul-africano, sul-africano... Ele era... mas era sul-africano, e a outra era moçambicana, moçambicana, moçambicana. Todos tínhamos nascido em Portugal e todos tínhamos sido criados em África. E portanto, era normal que eles não tivessem nada a ver comigo. E, a certa altura, eu tive que dizer: “Olha, calma aí, vocês estão a falar mal de Portugal, mas quando é que vocês foram a Portugal pela última vez?”. Nunca tinham ido, em adultos, em Portugal, desde que tinham saído, e achavam que Portugal era um sítio onde não se devia ir porque era um sítio desinteressante, mau. E havia qualquer coisa de errado em mim, em ter optado por ser português. Havia qualquer coisa de errado.

K.K. – Uma traição talvez.

J.C. – É, uma espécie de traição quase. Foi tão interessante essa conversa! Porque, realmente, de repente, qualquer um de nós estava a ser apelado por alguma coisa que nenhum de nós... Eu tinha optado por ser português, ela tinha optado por ser moçambicana e ele tinha optado por ser sul-africano, mas, na verdade, a lusotopia existia ali, quiséssemos nós ou não quiséssemos, e não havia maneira pela qual a coisa ia fugir. Não podemos fugir a ela.

C.C. – O mundo que o português criou.

## Transcrição

J.C. – É um certo sentido... É tão difícil escrever sobre isto! Vai sair agora, na *Revista brasileira de ciências sociais*, um texto meu precisamente sobre isto. Mas acredito que é muito difícil escrever sobre isto sem parecer que se está a ser lusotropical. Ora, longe de mim tal coisa! Não é isto que está em causa. Mas é tão difícil! Porque as pessoas leem isso, sobretudo os falantes de inglês, e sobretudo os americanos, leem com muita dificuldade o que possa significar a reivindicação da existência desse tal laço, dessa *ecumene* que resulta de um passado histórico que nós não o escolhemos, mas que está lá e que nós vamos a Timor e de repente o encontramos. E é tão surpreendente encontrá-lo em Timor! Não tinha que estar lá, logo em Timor, tão longe. Mas está, de uma certa maneira. De uma certa maneira, mas está. E é difícil escrever sobre isso. E esse *paper* não foi bem recebido nos Estados Unidos. Não foi. E a primeira coisa que as pessoas acham é que eu estou a promulgar uma espécie de freyrianismo militante. Não estou. Estou simplesmente a dizer que eu, quando ando pelo mundo, sou apelado por isto, sem que eu queira, sem que eu faça nada por isso. Estava a ler um livro de antropologia em inglês e fui apelado por isso – neste exemplo, mas eu posso vos dar outras histórias, eu posso vos dar outras histórias, porque o assunto repete-se. E não se repete só em Moçambique, em Angola... Em Angola, nunca fui. Em Moçambique, Macau, Goa, Timor, Brasil. Não é só aí. Quando você anda em Paris, o porteiro descobre que você é português, e isso cria uma coisa qualquer.

No sul da França, uma vez, eu e os meus pais estávamos a falar português e fomos servidos por uma senhora que, a certa altura, estava a ser simpática demais, e nós estávamos a tentar perceber por que ela estava assim tão simpática, naquele restaurante, estávamos a ver o que era – eu, o meu pai e a minha mulher, que é chinesa, e a minha mãe, os quatro. A certa altura, saiu o resto das pessoas do restaurante, a senhora veio sentar-se ao nosso lado e começou a dizer: “É que eu também sou portuguesa”, num português execrável, “eu também sou portuguesa”, e começa a falar conosco a chorar. Nós não tínhamos feito nada. Nós simplesmente estávamos a falar português. E uma de nós, ainda por cima, era chinesa e aprendeu português quando adulta. Mas aquilo, para aquela senhora, era uma coisa que... Ela estava quase a ser francesa, mas redescobria que não era. E isso era uma coisa que feria a ela própria e que a apelava contra ela. Faz-me lembrar tanto a maneira como o Levinas fala do outro que nós descobrimos dentro de nós sem querer. Esse processo de descoberta da pertença a uma *ecumene* que é uma *ecumene* que se impõe por razões históricas. Ela impõe-se externamente a nós.

## Transcrição

C.C. – Seria mais fácil falar com ficção do que com...? Pela sua experiência de escrever livros de ficção. Qual é a diferença de escrever ficção e escrever academicamente?

J.C. – Então, o meu primeiro livro de ficção não era completamente de ficção; era um exercício explicitamente pós-moderno de trabalhar com os diferentes registros de depoimento, de produzir diferentes registros de depoimento. Depois vim a escrever ficção mesmo e agora tenho uma série de obras de ficções inacabadas, porque a antropologia impede-me de... Um dia desses hei de voltar. Tenho vindo a pensar muito, ultimamente, sobre isso porque estou a ler o livro que o Junod escreveu, a ficção que o Junod escreveu. Você sabe quem é o [Henri-Alexander] Junod, o etnógrafo que trabalhou sobre o sul de Moçambique? E o Junod, em 1911, portanto, um ano antes, ou na altura em que ele estava a produzir a primeira versão definitiva da monografia sobre o sul de Moçambique, escreveu um romance. Eu estou a escrever um ensaio, que vou ler em Brasília para a semana, sobre esse romance. E ele explicitamente diz que os escritos missionários, que são escritos sobre os problemas que afetam os missionários, mas que se é para escrever-se realmente sobre como é que os africanos vivem – e estamos a falar de 1911, não é? –, como é que os africanos vivem, então, só mesmo a ficção. Mas ele não refere ao fato que ao mesmo tempo estava a escrever uma coisa de dois volumes, de 700 e tal páginas, de etnografia. Não refere. Por quê? Eu fico a perguntar-me.

Para mim, a resposta é clara: é que ele não está a referir-se a isso porque isso é sobre o passado, sobre aquilo que ele ia destruir, sobre o paganismo com P grande, como ele diz; sobre o nativo com N grande, como ele diz. Isso é sobre o passado. Agora ele tem que escrever sobre o presente. E para escrever sobre o presente, só a ficção. Porque há um certo sentido em que o presente o proíbe de escrever da mesma maneira em que ele escreve a sua etnografia. Isto é um desafio. Isto é um desafio muito grande. É um desafio que nós, na antropologia, eu creio que não temos pensado suficiente sobre ele. Porque a etnografia, a tradição etnográfica é muito uma escrita sobre o passado. É quase necessário. Aliás, a noção de tempo, de presente etnográfica é mesmo uma elaboração sobre essa questão: você vai escrever sobre uma coisa que você já fez. Pode ser um passado de há seis meses atrás, mas é uma coisa que é passado, e essa preteridade do ato etnográfico é o que atribui ao ato etnográfico a possibilidade de se fechar sobre si mesmo.

## Transcrição

C.C. – Se for pensar dessa forma, antes da grande tradição de pesquisa de campo, Frazer não tinha esse problema.

J.C. – Pois não.

C.C. – Ele escrevia ficção, antropologia. Quer dizer, ele tinha uma liberdade talvez muito maior dos que vão a terreno depois, não?

J.C. – Os nossos colegas que estão a reler e a estudar *The golden bough* dizem que aquilo é tudo inventado. [riso] Deve ser exagero.

C.C. – Não, mas é uma tradição pré-Malinowski e Boas, toda a tradição de pesquisa de terreno etnográfica.

J.C. – Eles tinham... Aliás, eles inventaram este dispositivo da noção do primitivo, essa noção que explica a própria existência da disciplina antropológica, que é esta ideia de que se algo é simples, então também é essencial... Ou antes, ao contrário: se algo é essencial, também é simples e também é anterior. E portanto, se eu quero estudar aquilo que é essencial na humanidade, eu tenho que estudar as coisas que são mais simples e portanto, mais anteriores. E portanto, eu estou a preterizar todos os que não são aquilo que eu sou. E portanto, a noção de primitivo é a noção do que é simples, essencial e anterior, mesmo quando não é cronologicamente anterior. E o primeiro passo para uma [inaudível] da antropologia, portanto, para um primeiro golpe à preteridade, a esse primitivismo é realmente Rivers, em 1913, o ensaio que ele escreve para a Carnegie Foundation que depois o Malinowski vai usar, em 1914, para fazer o seu... a concepção do seu trabalho de terreno. E depois nós temos todo um processo, mas eu creio que ainda hoje não abandonamos o fascínio da preteridade. Ainda não o abandonamos.

Para voltar à sua pergunta, quer dizer que todos temos que ser ficcionalistas? Eu creio que não. Mas eu creio que há um certo sentido em que a antropologia e a história têm que reencontrar as suas fronteiras e que há um certo sentido em que, quando nós temos história contemporânea, a etnografia e a história contemporânea coabitam, coabitam num terreno muito comum.

## Transcrição

Agora, você pergunta-me sobre a ficção. A ficção, para mim, foi uma maneira de falar de tudo isso que a teoria antropológica não tem necessariamente espaço, para o qual a teoria antropológica não tem necessariamente espaço. No caso do Minho, era todo um imaginário ligado à própria vivência da terra, à própria maneira como as pessoas viviam imersas dentro de ambientes que eles absorviam. E isso, para mim, foi... Foi por isso que eu tive que recorrer à ficção. Eu queria transmitir algo que eu não tinha visto, mas que eu sabia que existia.

No caso de Macau, a ficção está ligada explicitamente a uma tentativa de trabalhar sobre a forma como o passado revisita as pessoas. Por isso o livro chama-se *Erros velhos*. Porque um dia, com a minha mulher, passando numa rua de Macau, eu vi uma loja de ferros velhos em que o F tinha caído. Isto é típico de Macau, porque os anúncios são feitos em chinês e depois tem que pôr em português. Tem que pôr lá em português, mas põem uma coisinha pequenina e as letras caem e eles não sabem quais as que caem. Dizia “erros velhos”, e eu disse assim: “Este é um nome para romance, ‘erros velhos’”. Porque, precisamente, eu queria explorar essa maneira como uma cidade como Macau quase não forma uma comunidade. Ela quase não... Ela não tem esse lado telúrico que o Minho tinha. Não tem isso. É um local de passagem, mas é um local de passagem em que as pessoas são apeladas pela sua história sem querer. Mais uma vez, essa experiência do fato que as pessoas são apeladas por uma história e eles próprios não controlam a história que... Isso é que... Nas biografias que eu fazia dos eurasiáticos em Macau, isso era tão forte e tão visível. Como é que eu posso prever o que estava na mente do meu bisavô holandês quando ele se casou em Macau, ou quando ele teve uma relação com uma mulher qualquer, que ele mal conhecia, em Macau? Como é que eu posso prever? Como é que eu, de repente, sou apelado por um passado que eu desconhecia totalmente?

Veja o caso, por exemplo, do chofer do Instituto Cultural de Macau, um homem sênior, um senhor – quando eu o conheci, ele devia ter os seus 60 e tal anos, tinha um bigode branco e tal. Ele tinha ido para Macau como militar e tinha conhecido uma jovem chinesa com quem tinha tido uma relação e tinham tido filhos, e por essa altura, tinham netos. Ele não falava uma palavra de cantonês; ela não falava uma palavra de português. Tinham netos. Eu ouvi ele telefonar à filha e dizer: “Olha, diz lá à tua mãe que hoje não vou almoçar”. É uma coisa espantosa, porque mostra como é que a comunicação se faz de outras formas, como é que ela... E sobretudo como é que os erros velhos, esses vícios velhos que marcam tanto uma cidade como Macau, uma cidade de traumas, uma cidade em que existem coisas que as pessoas da geração seguinte não sabem sequer descrever... Eles mal sabem compreender o que é que se

## Transcrição

passou lá, o que foi a Revolução Cultural em Macau. Vá a Macau perguntar ao meu sobrinho o que foi a Revolução Cultural em Macau. Como é que ele...? Ele não consegue descrever isso. E no entanto, a tia dele, a minha mulher, andava lá na rua a fazer a Revolução Cultural, e ele não sabe sequer o que aquilo significa. Estas coisas, em Macau, são muito assim.

Então, era essa preocupação com a forma como esses passados afetam as pessoas. E eu queria, na altura, explorar um bocadinho esse lado budista da forma como nós podemos realmente resolver os problemas do passado, podemos trabalhar com eles, podemos fazê-los sair, podemos libertar o pássaro, e como é que é possível fazer isso. Esse era um tema importante numa cidade que ia passar a ser chinesa dentro de uns anos, logo a seguir. E portanto, para mim... Foi por isso que eu escrevi esse livro. Esse livro *Erros velhos* é essa tentativa de pensar essa questão.

[FINAL DO ARQUIVO JOÃO\_DE\_PINA\_CABRAL\_10.06.2010\_02]

J.C. – Uma história absolutamente...

C.C. – Falando dessa experiência portuguesa da colonização, também, de alguma forma.

J.C. – Está ligado? Estamos a falar?

C.C. – Está.

J.C. – Então, diga.

C.C. – Eu estava comentando uma passagem que o Peter fala, a respeito dessa colonização portuguesa, conforme você disse, esse mundo lusotropical. Ele estava na Rodésia e atravessou a fronteira para Moçambique e era outro mundo, absolutamente diferente, e a única coisa que fazia diferença era a colonização britânica. Sem querer essencializar uma questão, mas era uma experiência social impressionante.

J.C. – É como eu digo, é tão difícil falar sobre este assunto! E, precisamente, eu não falo de lusotropicalidade, mas eu gosto... mas eu acho que nós merecemos um nome para isso.

## Transcrição

C.C. – Você, que estuda os nomes, poderia inventar um nome novo.

J.C. – Então, esta é a minha proposta, que seja lusotópico. É a proposta feita por aqueles colegas de Bordéus que trabalharam sobre o assunto e que fazem esta proposta de lusotopia. É um nome como qualquer outro. Mas realmente nós precisamos de um nome para descrever essa continuidade. Agora, na África do Sul, essa experiência que o Peter teve é uma experiência que eu também tive e é uma experiência que, quando nós a temos, depois é muito difícil ultrapassá-la. Deixe-me contar isto porque eu creio que é uma história que marca bem essa diferença que lá estava, e estas histórias não são contadas por mim nem pelo Peter para dizer que os vícios do passado da colonização portuguesa não existiram. Isto é uma coisa que é importante começar por dizer isto. Porque depois as pessoas interpretam isto como uma espécie de validação. E até por isso eu, a lusofonia, por exemplo, eu evitei um bocadinho, porque tem logo esse eco de... Eu me lembro de uma vez que fiz uma entrevista num jornal sobre a guerra em Angola em que eu enfatizava os problemas que tem a necessidade de construir nacionalidade, contra o localismo, e a forma como essa procura de construir nacionalidade em África, contra as identidades locais, redundará sempre em erro e que será no momento em que eles conseguirem coabitar que se construirá uma sociedade africana propriamente moderna. Eu escrevia isto e depois comecei a receber cartas dos meus colegas mais *seniors* ligados ao antigo aparelho colonial, a dizerem: “Eu li a sua entrevista e achei tão boa!”, e eu não estava a compreender. Eles estavam a me compreender mal, porque eu não estava a fazer um discurso a favor do império colonial português nem de longe nem de perto, e compreenderam-me mal. Este é o problema.

Mas deixe-me vos contar essa história. É uma história engraçada porque ela passou-se precisamente nessa altura em que eu estava nessas decisões sobre se ia para a antropologia ou sobre o que era, em Joanesburgo, e houve um momento em que eu, por razões que não importam agora, fiquei sem dinheiro. Naquela altura, não havia Internet, não havia e-mail, os telefones não funcionavam muito bem, o meu pai tinha ido para não sei onde e eu de repente fiquei sem dinheiro. E aquilo passou uma semana, tudo bem; duas semanas. tudo bem; e ao fim de três semanas eu comecei a comer bananas a mais e já... E decidi... E então, meti-me a ir à carona, à boléia, como nós dizemos, de Joanesburgo a Lourenço Marques. São 600 quilômetros, ou são 900 quilômetros. São 900 quilômetros. É um caminho valente e sobretudo é um caminho...

## Transcrição

K.K. – Entre Joanesburgo e...?

J.C. – Entre Joanesburgo e Lourenço Marques, hoje Maputo. Mas eu era jovem e diverti-me enormemente nessa viagem, porque aquilo passava por zonas que eu não conhecia, porque precisamente eram zonas onde eu não podia estar, aquilo que na altura se chamava bantustões. E então eu fui... Foi a primeira vez que eu vi realmente como é que a sociedade sul-africana fora das cidades funcionava. Portanto, para mim foi muito interessante. Só que a certa altura houve um senhor que me deu uma carona e que me disse que me levava à cidade mais próxima, que era a cidade mesmo próxima da fronteira com Moçambique: Nelspruit. Perdão, para lá de Nelspruit: Komatipoort. E que me levava. Começou a falar comigo e descobriu rapidamente, como não podia deixar de ser, que eu era do outro lado: ele era dos que eram a favor do racismo e eu era dos que eram contra. E, naquela altura, aquilo era logo... Eram quatro palavras e já estava, já se via quem é que era. Não era preciso dizer nada. Caía logo ali. A sociedade era mesmo dividida dessa forma. Era assim. E o indivíduo olhava para mim com uns olhos de coriscos, e a certa altura, parou o carro e disse: “Tenho uma namorada ali. Vou ali. Saia”. Eu saí e fiquei, no meio da noite, no escuro, numa zona precisamente onde não deviam haver brancos. Estive ali umas horas, até que, no meio da noite, parou um carro. Só depois é que eu descobri que era um polícia. Parou, levou-me e inquiriu-me e percebeu o que se tinha passado, percebeu que eu não estava a fazer mal nenhum, e eu menti-lhe, disse que tinha um hotel ali em Komatipoort onde eu ia ficar. Bom, ele me deixou na porta do hotel e foi-se embora. Mas eu não tinha onde ficar, e então decidi dormir num banco de jardim. Deitei-me e adormeci. Fui acordado por alguém que era o guardião da noite. Ele disse: “Você não pode ficar aqui. Ainda vai lhe acontecer alguma coisa má”. Um negro. “Ainda lhe vai acontecer alguma coisa má.” Eu disse: “Mas eu não tenho aonde ir”. E eu tinha uma fruta comigo e eu disse: “Olha, vamos comer aqui isto”, e ficamos a falar e a comer. No fim, o homem achou que eu era simpático e disse-me: “Bom, você deite-se aí e adormeça que eu passo por aqui de vez em quando para ver que não lhe acontece nada”. Ele era o guarda noturno. Passado um bocado, eu fui acordado, outra vez, pelo mesmo homem, a dizer: “Ah, encontrei uma cama para si”. Eu disse: “Como então?!”. “Encontrei uma cama para si.” “Mas você é negro, eu sou branco, veja lá no que está a meter”. “Não, não é por aí. Você, não diga nada [**Inaudível**]”. E levou-me. Era um barracão. Entrei. Era o quarto de dois jovens indianos, dois jovens indianos que tinham vindo de Cape

## Transcrição

Town para a fronteira de Moçambique, onde tinham um tio, e eles estavam a treinar-se como comerciantes. É aquela prática que costumeira entre os indianos: o tio materno, e estavam a treinar-se no negócio. E eu disse-lhes: “Olha, vejam lá, vocês estão a cometer um crime”. “Ah, ninguém vai dizer nada. O guarda noturno é nosso amigo, não tem problema. Nós estamos tão felizes por você vir cá. Nós queremos que você fique conosco.” Eu disse: “Mas por quê?”. “Porque você é português.” Eu disse: “Mas o que é isso?”. E eles contaram-me a história. A história é que eles tinham acabado lá os estudos deles e tinham ido trabalhar com o tio. Estamos a falar de mil e tal quilômetros entre Cape Town e Joanesburgo e para aí uns 800 entre Joanesburgo e Komatipoort, na fronteira com Moçambique. E então, com o primeiro salário, tiveram 15 dias de férias que o tio lhes deu, compraram um carro velho e lá foram eles visitar Cape Town. Chegaram a Joanesburgo, tudo bem, depois passaram e, no meio do deserto do Karoo, o carro colapsou. Ficaram três dias à espera que alguém lhes desse uma boléia, uma carona. E na situação de estarem desidratados e de verem que iam morrer, um deles deitou-se na estrada.

C.C. – Mas passavam pessoas que não paravam.

J.C. – Sim, passa muita gente. Não paravam porque eles eram indianos. Não paravam. Finalmente conseguiram, desta maneira um pouco extrema, que alguém parasse e que os levasse. Nas férias seguintes, seis meses depois, decidiram que, para Cape Town, não podiam confiar no carro, que não podia ser, não iam correr o risco outra vez, então, foram a Maputo. Chegaram a Maputo e foram à procura de um hotel para não-brancos e não encontraram, e estavam muito perturbados. Então, entraram num hotel normal, a perguntar onde eram os hotéis para não-brancos, e eles disseram: “É aqui. Aqui é tudo igual, não há diferença”. E eles ficaram no hotel, comeram nos restaurantes, foram muito bem tratados e voltaram. Eu creio que essa gente ainda hoje não esqueceu, e eles nunca tinham esquecido. Aquilo era o gesto que eles tinham, que estavam a ter para mim, como para dizer: “Ouve, isto aqui faz uma diferença”. Pronto, eu lá dormi com eles. Eram jovens da minha idade, foi muito simpático. No dia seguinte, a tia deles deu-me um pequeno almoço e eu saí pelas traseiras da casa, porque senão tínhamos problemas, e fui pela estrada de terra a caminho da fronteira, porque eram para aí uns quatro ou cinco quilômetros e dava para ir pela estrada.

## Transcrição

A certa altura, eu, ao caminhar, comecei a ouvir passos por trás de mim. Era um outro homem, negro, e tinha um saco qualquer na mão. Já não me lembro. Mas também, já passou tanto tempo! E o homem começou a falar comigo. Começa a falar se era melhor aqui, se era melhor ali, como era e tal. Nós estávamos numa conversa pegada quando, de repente, para um carro da polícia com uma bufarada de terra e abre as portas de trás. Dão-lhe uma pancada com [inaudível], uma daquelas coisas que os sul-africanos usam, nas costas. O homem cai para dentro do carro, eles fecham a porta e o carro anda. Fica o polícia, assim, um bocado comigo, diz: “O que você estava a fazer?” “Estava a falar com ele.” “Mostre seus documentos!”. Mostrei-lhe meu documento. “Você não devia estar aqui!” Eu disse: “Eu venho dali de Komatipoort e vou para a fronteira a pé. Não fiz nada de mal”. Então, entra no carro e desaparece. Eu fiquei com um sentimento de culpa horrível. O velhote estava simplesmente a falar comigo. Quer dizer, não...

C.C. – O velhote era negro?

J.C. – Era negro. Era uma pessoa normal, negra. E eu fiquei com um sentimento de culpa, realmente com um sentimento de culpa, porque nós brancos podíamos criar situações dessas. Por exemplo, se aceitássemos carona de negro, era muito perigoso para o negro; não para nós. A situação era mesmo essa. E então, eu continuei, e lembro-me que passei por baixo de uma ponte ferroviária feita de tijolo escuro, lembro-me disso, e ouvi, por trás de uma sebe, de umas ervas... “Psiu, psiu”. “O que se passa?” Era ele. Lá fui por trás da sebe, e o homem queria me pedir desculpa. Queria me pedir desculpa. A polícia tinha visto que ele não tinha feito mais nada do que falar comigo, tinha lhe dado umas bofetadas e o tinha deixado do lado da estrada, e ele me queria pedir desculpa, que realmente... “Olha, aqui em África do Sul é assim, tu tens que compreender, eu peço que me desculpe e tal.” E eu disse: “Eu estava a me sentir mal e tu estás a me pedir desculpa?! Deixe estar que está bem assim”. E pronto, e fomos.

Vocês não podem compreender a sensação de passar a fronteira para o outro lado, sentar-me ao lado da estrada à espera de uma carona e dois miuditos virem comer as últimas peras que eu tinha comigo, ou o último pedaço de fruta que eu tinha comigo. E eu a partilhar aquilo com os miuditos negros. A sensação de libertação. A sensação de que nós... E eu já tentei descrever isto e as pessoas a quem eu descrevo isto acham que eu estou a fazer um argumento a favor do colonialismo português. Não passa por aí. Agora, o que havia é que o regime sul-

## Transcrição

africano era um regime repressivo como quase nenhum outro, que era uma forma de nazismo e que era um regime profundamente opressivo, do ponto de vista racial, e que o que se vivia no sul de Moçambique no período tardo-colonial não era dessa natureza. Era mau, era todo o resto, mas não era dessa natureza, não restam dúvidas.

Então, eu creio que essa sensação, para pessoas como eu e o Peter, que têm essa experiência em África, o confronto com o Brasil é um confronto de grande prazer. E eu, quando me encontro a trabalhar com juvenzinhos do ginásio, ali na escola municipal de Valença, e vejo aquelas turmas, são turmas em que não pode haver uma questão de cor, porque o contínuo é absoluto.

C.C. – Misturou.

J.C. – É uma alegria para mim. Para mim é uma alegria. Para mim, constitui-se como uma enorme alegria. É um prazer estar naquela atmosfera. Porque eu tive outras experiências. Vocês não podem imaginar o que era, nessa época, ao nascer do Sol, subir para cima de um prédio em Joanesburgo perto da estação central. A cidade está paralisada e o Sol está a nascer e, de repente, abrem-se as portas da estação central e sai uma multidão negra, e pela altura que o Sol está em cima, não há ninguém na rua. Eles vinham de Soweto ou vinham de Alexandra servir os brancos e espalhavam-se pela cidade como formigas e desapareciam. Já só seriam vistos outra vez ao princípio da noite, quando faziam a mesma coisa. Só que eu sabia o que se passava naqueles comboios. Aqueles comboios eram comboios... Eram um foco para a criminalidade. Essa criminalidade que hoje as pessoas dizem que existe na África do Sul sempre existiu. É mentira quando as pessoas dizem que não existia antes. Existia. Sempre existiu. É a mesma criminalidade. É essa violência horrível. Só que havia fronteiras para ela, para além das quais, os brancos estavam e eles não estavam. É só isso. Foi a única diferença. Porque de resto, a fronteira era a mesma.

Eu tive colegas que fizeram medicina em Joanesburgo e que contavam o que era um fim de semana à noite nos grandes hospitais públicos, no Baraguana, nos grandes hospitais públicos de Joanesburgo. E na altura, eles não estavam armados. Infelizmente, foi a ANC que armou os bairros negros de Joanesburgo. Mas pronto, se calhar, tinha que ser, não sei. Mas foi. Eles usavam armas brancas. E era uma chacina. Vocês não podem imaginar. Era mesmo muito estranho de se ver isso. Portanto, essa violência estava lá.

## Transcrição

Nada disso em Moçambique. Havia a violência ligada à guerra e havia a violência ligada ao colonialismo, mas era uma violência difusa, doméstica, uma pequena violência. Não havia uma violência instituída de Estado. Isso faz uma diferença enorme. O segregacionismo não estava instituído como um sistema de Estado. É uma diferença muito grande.

K.K. – É fascinante, realmente.

C.C. – É uma experiência impressionante.

K.K. – **Bom, a gente estava...** Tem uma questão que eu acho que é importante para o projeto, João, que é o Luso-Afro, o Congresso Luso-Afro. Você podia falar um pouco da sua experiência com essa iniciativa, de que forma você participou e...?

C.C. – Desde o primeiro, que foi no IFCS, não?

K.K. – Não, o primeiro foi...

J.C. – Foi em Coimbra.

K.K. – Foi em Coimbra, [em 1990].

C.C. – Não, perdão, foi em Coimbra. No IFCS foi depois.

J.C. – Eu não fui ao primeiro, mas quando soube, fiquei entusiasmado, achei que era uma ideia muito boa. Isto antes ainda de eu estar... Já tinha percebido que havia uma coisa a fazer com o Brasil, mas ainda não tinha percebido a natureza da coisa. E o Boaventura foi quem fez isso, quem promoveu isso. E à altura, a nossa colega Cristiana Bastos, que estava a trabalhar comigo no ICS, estava a fazer um doutoramento na City University de Nova York sobre a recessão da Aids aqui no Rio de Janeiro, e ela estava a falar-me bastante. Foi ela que me apresentou a algumas figuras e algumas pessoas e estava a me falar bastante de como nós devíamos conhecer melhor o Brasil. E então, um grupo de nós, ligado ao ICS à época, mas estávamos todos também professores do ISCTE – na altura, havia uma grande fusão de interesses –, decidimos

## Transcrição

organizar esse primeiro... esse segundo Luso-Afro, que foi organizado no ISCTE, em torno ao ISCTE, por uma gente... Quase todos nós tínhamos a ver com o ICS. Tanto que a Bolsa Luso-Afro-Brasileira, que ainda hoje existe, todos os anos é dada a alguém – no primeiro, foi ao Otávio Velho –, foi porque ficaram alguns dinheiros. A FCT deu-nos dinheiro, mas deu-nos dinheiro depois de organizar o congresso. De repente, nós estávamos a receber dinheiro, para o qual já não tínhamos uso, porque o congresso estava organizado. Então, aí eu convenci lá os nossos colegas a fazer um fundo à parte. Esse fundo ainda funcionou por uns anos, depois gastaram-no e agora tem vindo a ser mantido e já vamos para muitos anos. O primeiro foi o Otávio Velho, que foi lá. E essa experiência do Luso-Afro foi muito importante. E depois, o Luso-Afro aqui no Rio, viemos muitos e participamos muito ativamente. Foi um momento de grande... Esse aqui no Rio, em que data foi?

K.K. – Eu estou sem a cronologia. Em 1996, eu acho.

C.C. – Em 1996.

J.C. – Em 1996, é isso.

K.K. – No IFCS.

J.C. – É. Foi um momento muito produtivo. Por essa altura, eu já tinha vindo, trazido... eu, a Rosa Perez, o Joaquim Pais de Brito e o Miguel Vale de Almeida, trazidos pela ABA, pelo João Pacheco de Oliveira. Aí o João Pacheco e o Antonio Carlos, porque o Antonio Carlos era muito amigo da Cristiana.

C.C. – O Joaquim, acho que o Gilberto chamou antes, não?

J.C. – Talvez sim.

C.C. – Não, depois.

K.K. – A Cristiana esteve também. Eu estava no Museu na época que ela...

## Transcrição

C.C. – É, depois começa a se criar...

K.K. – As redes. E com quem foi a sua afinidade maior, nesse encontro? Os laços, as redes que foram, para você, foram se formando.

J.C. – Então, inicialmente, foram com as pessoas do Museu. E eu sempre me dei muito bem com o Peter. Mas, inicialmente, não sei por que, não nos conhecemos logo ali. Ou conhecemos, não sei. Sempre me dei muito bem com o Peter e com a Yvonne, porque eles estavam muito juntos na altura. Sempre me dei muito bem com eles. Eu creio que talvez tenha sido o Gilberto Velho que me apresentou a Yvonne. Não sei bem. Mas talvez tenha sido assim. Não sei, não lembro já. Sei que uma vez fui almoçar com eles dois, há muitos anos atrás, e que isso que me... começou... Nestas coisas, a constituição de um universo mental de o que é a antropologia e as ciências sociais brasileiras demorou tempo, não é uma coisa imediata, até porque a gente não lê 400 livros de repente. Estas coisas...

K.K. – [**Inaudível**]. É progressiva.

C.C. – É uma coisa progressiva. Mas o primeiro encontro foi com gente do Museu. E aliás, gente mais jovem: o Antonio Carlos – na altura; já não é mais jovem hoje. O Antonio Carlos e por aí. Depois conheci... Na altura, eles estavam a formar o *Mana*, conheci o Federico Neiburg e o Marcio Goldman, e eu fiquei muito entusiasmado pelo projeto do *Mana* e pelo que eles estavam a fazer naquela revista, que, realmente, é um dos projetos cientificamente mais sólidos da antropologia a nível mundial, ponto final, parágrafo. E a revista é de uma enorme qualidade, tem tido um enorme sucesso e espero bem que continue, como tem sido até hoje. E na altura que estavam a fundar isso, eu dei-me com eles. Na verdade, a minha ligação sempre acabou por ser mais através de São Paulo, de um ponto de vista mais prático. Não até do ponto de vista de amizades e de conluíus científicos, mas do ponto de vista mais prático. Acabou sempre por ser mais por São Paulo porque a Manuela Carneiro da Cunha, que, como eu digo, tinha ido lá bater à porta do meu gabinete no ICS, eu tinha ficado muito impressionado com ela e ela convidou-me, no ano em que ela foi para Chicago, em 1996 – em 1996 ou 1997, já não me lembro bem –, ela convidou-me a vir fazer um... passar aqui um mês como professor convidado, na USP.

## Transcrição

Como ela já tinha saído, quem me convidou foi a Aracy Lopes da Silva, uma pessoa com quem eu me tornei muito amigo. E eu tinha acabado de publicar um artigo sobre nomes de eurasiáticos em Macau e ela tinha escrito um livro sobre os nomes dos xavantes. Então, nós decidimos que queríamos quebrar esta fronteira entre a antropologia e a etnologia, que nós ambos achávamos que era um absurdo, que isso é uma coisa que não existe, que foi inventada por pessoas que não somos nós, e então quisemos fazer uma coisa em conjunto e decidimos que ela ia a Portugal estudar nomes de portugueses e eu vinha ao Brasil estudar nomes de brasileiros. Então eu pedi uma bolsa para ela, uma bolsa da FCT, e essa bolsa foi atribuída. Só que ela entretanto faleceu. Com um cancro muito rápido, faleceu. E um dia, passados dois ou três anos, eu recebo um telefonema muito agastado de uma senhora lá da FCT, da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, muito zangada: “Esse brasileiro recebeu essa bolsa, mas nunca mais veio! Isto tem que acabar! Essa pessoa ou vem ou essa bolsa já não vale, porque não pode ser assim! Essa pessoa tem que compreender!”. Eu disse: “Eu nem sabia que isso estava válido. Essa senhora morreu”. A pessoa do lado de lá caiu abaixo da cadeira, de vergonha. Ficou envergonhadíssima, disse. “Ah, como é possível?! Peço a você desculpa. Eu não sabia”. Eu disse: “Olha, foi assim. Mas vamos fazer assim, você dá-me a mesma bolsa e eu dou-lhe um outro nome”. E aí foi com o Omar, que tinha sido meu aluno na... porque ele estava a acabar o doutoramento e tinha sido meu aluno nesse curso na USP. E ele veio na altura da publicação do livro dele, uma altura importante, porque é uma altura em que estava toda a malta a trabalhar nessa coisa do pós-colonial. Porque o Omar antecedeu-se um bocadinho à moda do pós-colonial. E então havia muito pós-colonial por todos os lados, e então foi importante o Omar estar lá nessa altura. E nós estávamos a trabalhar nesse livro que depois acabou por sair, que nós publicamos e que também se publicou aqui, os *Trânsitos coloniais*, editado pela Bela e pela Cristiana e creio que também pelo Miguel, que foi publicado lá e depois foi publicado cá. Estávamos a trabalhar nisso. E então, toda essa coisa do colonial funcionou assim. E aí eu criei este laço que eu tenho tido. Aliás, mais recentemente, até com a Unicamp.

K.K. – Com a Unicamp. O Omar está na Unicamp.

J.C. – O Omar está na Unicamp, e nós fizemos uma série de projetos em conjunto: atividades, publicações. Enfim, há uma espécie de...

## Transcrição

C.C. – João, só te perguntar de curiosidade, você falou de vários autores que em algum momento você leu, foram importantes, ou assistiu, mas se você tivesse que destacar um livro fundamental na sua formação e trajetória, qual o livro que você destacaria?

J.C. – Aquele que eu li há 15 dias. [riso]

C.C. – Pode ser. Um livro.

J.C. – Não sei, sabe. É difícil dizer isso. Se eu me sentar e tentar destacar um livro, a dizer “tens que tirar este e deixar os outros todos de fora”, talvez o *Tristes tropiques*. Talvez o *Tristes tropiques*. Foi um livro... Como você sabe que eu tenho esse lado entre a literatura e a antropologia, o *Tristes tropiques* caiu...

C.C. – Em que altura você leu?

J.C. – Ah, em África, em Joanesburgo, claro! E a primeira cópia, eu creio que é de 1975. Até está lá escrito. E dei logo uma cópia a meu pai, dois anos depois. Outro dia, porque ele morreu, minha mãe devolveu-me a cópia. Creio que foi em 1979. Ele nunca o leu. Mas eu achei que era para ler. É um livro que eu reli outra vez. Depois, de um ponto de vista intelectual, talvez *La pensée sauvage* tenha sido mais importante. Esse, se calhar, eu reli mais vezes.

C.C. – Mas por que os *Tristes trópicos* te marcaram tanto na época?

J.C. – Por causa da necessidade da etnografia. Por causa da viagem. Por causa dessa procura de uma... Foi por isso que eu não fiz história e foi por isso que eu não fiz literatura, que seriam coisas que seriam modos de viver possíveis para mim. Mas eu não fiz porque a antropologia, para além disso, dá-nos a possibilidade de estarmos com pessoas vivas, de viajar, de explorar novos mundos. Dá-nos uma possibilidade da ação. E os estudos históricos ou literários, nesse sentido, não nos dão essa possibilidade de movimentar-nos no mundo. Isso foi uma coisa que eu... Nunca pensei que.. Nunca sonhei que iria trabalhar sobre Macau. Longe de mim. E aliás, foi uma coisa circunstancial, porque foi um projeto muito caro. Esse foi um projeto que só foi possível porque os macaenses... porque o Instituto Cultural de Macau era muito rico à época.

## Transcrição

Hoje ainda é mais, mas, enfim... Só foi possível por causa disso. Eu, em Portugal, nunca teria verbas para ir, todos os anos, três ou quatro meses a Macau, durante cinco anos. Já imaginou? É caríssimo. E eu nunca imaginei que isso fosse possível. Aliás, a minha primeira reação, quando me convidaram, foi: “Não, não quero, porque eu não percebo nada disso. Não quero. Isso é complicado demais”. E depois eles levaram-me lá e eu fiquei enamorado pelo local e entusiasmado. E aí, portanto, da mesma forma, o Brasil tem me permitido também explorar muito o Brasil. Há muito para se ver no Brasil. Isso tem sido uma coisa que me tem dado muita felicidade, essa possibilidade de estar com pessoas. E por isso, para voltar à questão do livro, o *Tristes tropiques*, escrito por um etnógrafo que era todo o contrário disso...

C.C. – Começa com a famosa frase “odeio as viagens e os viajantes”.

J.C. – Mas depois o livro é todo uma exploração desse processo.

C.C. – Sim.

J.C. – E isso marcou-me muito. Depois há outros livros que nos marcam de maneiras que a gente nem vai saber, quer dizer, que são coisas que acontecem assim. É a tal coisa da *serendipity*. Aquela história de eu, um dia, ao princípio da manhã, ir para a biblioteca da universidade de Joanesburgo, da Witwatersrand, que à época era uma biblioteca maravilhosa, uma coisa perfeitamente incrível, sentar-me e olhar à minha frente e tinha a estante de antropologia e estava lá um livro: *Placing the dead*. Era eu que estava com esta coisa da morte, da morte e da vida. E eu pego no livro, tiro o livro e começo a ler. Li... Tiveram que me tirar de lá para fora. Quer dizer, acabei o livro ao fim da tarde, quando a biblioteca já estava a fechar. Este livro foi uma coisa... Nunca o reli outra vez, mas foi um livro que me marcou muito, porque foi uma das razões porque eu acabei por ir para a Inglaterra, porque eu acabei por fazer uma etnografia... tentar fazer uma etnografia onde o estruturalismo não fosse um estruturalismo semiótico, mas fosse um estruturalismo que nos desse acesso ao comportamento. Esta coisa da antropologia da ação sempre foi, para mim, muito importante, um valor muito importante, de que a antropologia é uma disciplina que trata do viver em sociedade. Por isso eu sou muito anticulturalista. Sou anticulturalista porque, precisamente, eu creio que essa tentativa de

## Transcrição

transformar a tessitura da vida social numa tessitura semiótica é profundamente empobrecedora, e nós temos que fazer as duas coisas ao mesmo tempo.

Essa preocupação, para mim, foi uma preocupação que sempre me iluminou. Agora, quando eu tenho estado a trabalhar, por exemplo, com alguns filósofos analíticos, e muito particularmente com o Donald Davidson, que, realmente, nos anos 1990, foi quem me influenciou mais, a minha preocupação é essa, é uma preocupação de aproximar-me de uma teoria sociológica ou socioantropológica que nos permita lidar com a ação, que não nos limite aos fenômenos de natureza cognitiva e sobretudo aos significados **metricamente** constituídos, às representações. Num certo sentido, essa preocupação com evitar o império da representação dentro das ciências sociais é algo que me tem preocupado. Sai um bocadinho nessa entrevista do *Mana*. Eu já falo desse assunto.

C.C. – Bom, acho que está... Já estamos há três horas aqui. Mas só para encerrar a sua experiência de...

K.K. – Nós temos um cuidado de não...

C.C. – De não exagerar demais.

K.K. – ...de não exaurir o entrevistado.

C.C. – Mas se me permite uma última pergunta, que não é simples, mas um grande público até desse nosso projeto tem sido alunos de graduação, de licenciatura, ou mesmo de pós-graduação, mas que estão estudando para serem cientistas sociais, ou antropólogos e sociólogos...

K.K. – Estão num processo de formação.

C.C. – O que... Não é um conselho, não, mas o que você falaria sobre... como é que você pensa essa profissão, esse ofício, hoje, para o jovem que está entrando? Com o que ele deveria se preocupar, o que ele poderia fazer? Ela vai fazer prova de mestrado para antropologia daqui a pouco. Mas, assim, até pensando na sua época de formação e o mundo, hoje, dos jovens antropólogos, cientistas sociais e sociólogos, o que você vê de diferente e de igual? Eu sei que é

## Transcrição

uma pergunta difícil, mas é o que os alunos se fazem e quando encontram também os professores. O que a gente...?

J.C. – Para que isto serve?

C.C. – Para que serve esse ofício, essa profissão?

J.C. – Eu creio que a resposta a dar seria muito a mesma resposta que se prende com o meu fascínio original pela antropologia à época, na África do Sul, na África Austral, que é a necessidade que nós temos de repensar os nossos mundos vividos e de poder ter a possibilidade de confrontar as contradições e as aporias que o cotidiano nos dá. E eu creio que um aluno que se fascine pelas ciências sociais vai ser um aluno que tem um problema qualquer. Eu tenho dito isso tantas vezes! Se você não tem um problema qualquer, você está a ver mal as ciências sociais. Você tem que ter um problema qualquer, uma coisa a responder, uma certa contradição, porque é para isso que as ciências sociais servem. E eu farto-me de dizer, mas se calhar, digo erradamente, mas, enfim, esta é a minha fé: a melhor antropologia aplicada é a antropologia *tout court*, é simplesmente a antropologia, porque ela é aplicada, na medida em que ela é uma reflexão sobre o mundo. A política, fazem-na os políticos. Eles podem fazê-la com a antropologia. Mas a melhor antropologia aplicada é a boa antropologia, porque é a antropologia que é crítica, que é analítica, que passa para além de imediata contemporaneidade e que tenta abordar os fenômenos da contemporaneidade numa perspectiva analítica maior. Essa que é realmente um grande desafio e é a que tem mais efeitos a longo prazo, porque é aquela que... Não é se eu me envolver numa luta qualquer de umas pessoas que, num sítio qualquer, querem qualquer coisa. Isso também é bom, mas não é isso que vai deixar o grande impacto na pessoa.

O impacto que as ciências sociais podem ter para o futuro é esse impacto de conseguirem retirar os problemas que são locais, tentar entendê-los à luz de um ângulo maior, de maneira a fazer sentido deles. E a forma como aquele meu professor que começava com a história de barbear e acabava com a raça e a maneira como nenhum aluno saía dali a acreditar que a raça existia, isto é uma coisa importantíssima. A longo prazo, se vocês pensarem, é uma coisa importantíssima. E eu creio que nós, nas ciências sociais, temos tido sempre esse desafio. Ou vamos mais para lá ou vamos mais para cá. Há certas pessoas que falam só da antropologia teórica e há outros que falam de uma antropologia dirigida a problemas práticos. Eu creio que

## Transcrição

há uma antropologia que fica no meio: é aquela que consegue aplicar-se ao mundo vivido. E isso é uma grande beleza e é um grande desafio.

C.C. – Mas esse exemplo que você deu, ao qual você voltou, do seu professor, também é um exemplo que fala de uma certa transformação pessoal, de alguma maneira.

J.C. – Eu estou convencido que há uma transformação pessoal. Outro dia, uma pessoa dizia-me isso como uma espécie de defeito: “Ah, você está a falar como fosse uma coisa iniciática!”. É, estou. Eu acho que é mesmo uma coisa iniciática. Há um elemento iniciático nas ciências sociais como um todo, e na antropologia que pratica a etnografia é muito importante. Há um elemento iniciático. Há um elemento que está mais marcado quando nós começamos a nossa vida, somos juvenzinhos e vamos de mochila, vamos de comboio, de trem, e vamos para um sítio qualquer e vamos ter que fazer novos amigos, amigos que nós não tínhamos antes, gente que a gente não conhecia, que nós escolhemos por razões que eles não podem prever quais são, mas que nós podemos, e que vamos encontrar essas pessoas e vamos fazer delas qualquer coisa, vamos passar três anos a escrever sobre as coisas que aquelas pessoas nos disserem sem querer. E como é que isso pode não ser iniciático? Como é que isso pode não deixar uma marca na pessoa? Isso, necessariamente, deixa uma marca na pessoa. E eu creio que é verdade o que o **Marx** diz – nem sempre concordo com ele –, quando ele diz que os outros trabalhos de campo que nós fazemos nunca vão ser bem, bem, bem como esse. É verdade, vão ser sempre mais confortáveis, vão ser sempre mais agradáveis, vão ser sempre melhor. Porque no primeiro a gente está com muito medo, e nos outros, a gente já sabe como é que a coisa vai. Quem, como eu, já fez três, três grandes projetos etnográficos, agora já faz a coisa com alguma preguiça de velho. E isso ajuda, porque é mais calmo que aquela tensão do primeiro projeto. Ao mesmo tempo, esse mesmo primeiro projeto e essa tensão, essa insegurança de nós sabermos que aquela coisa de a gente ter uma pilha de cadernos de notas... Agora já não tem pilhas; tem *bytes*.

K.K. – Tem *pen-drives*.

J.C. – É, tem *pen-drives*. A gente tem aquilo ali e a gente pergunta-se: “E agora, o que vai dar com isto?”. E eu agora já sou mais velho, eu sei mais ou menos como é que aquilo depois vai sair. Na altura, nós não sabemos se vamos conseguir ou se não vamos. E isso é iniciático. Isso

## Transcrição

tem um elemento de transformação da pessoa. E eu creio que muito particularmente, a antropologia que passa para a etnografia... Nem toda a antropologia passa. Quase toda passa, mas nem toda passa. Mas a que passa... E não só. Eu creio que, também, a mesma coisa se passa com algumas formas de história: deixa uma marca na pessoa. E é uma marca universalizante.

Eu lembro-me de uma colega nossa americana, e eu, ela e o Miguel Vale de Almeida estávamos no Triple A (AAA), na American Anthropological Association, numa reunião em Chicago – isso já foi há uns anos –, e tínhamos ido jantar fora com uns outros amigos e voltávamos, e a certa altura, ela aponta para o Hilton e diz assim: “Ah! Ali, seis mil esquerdistas”. Na verdade, não é bem assim. Alguns deles votam em republicano. Mas é difícil não haver qualquer coisa que marque um antropólogo que fez trabalho de terreno e que não passe por essa espécie de humanidade, de procura de um certo humanismo, de um certo encontro. E eu tenho pena que muitos dos antropólogos contemporâneos não saibam dizer isso. Não sabem dizer isso. Eles sabem praticar – alguns são ótimos etnógrafos –, mas depois não têm a linguagem teórica para dizer o fato que... desse apelo do face a face e de como isso nos muda e como é um instrumento para mudar o mundo. Mas não é um instrumento para mudar o mundo numa certa direção, porque a gente depois não sabe para onde é que as moedas vão cair. A gente não sabe.

C.C. – Mas, ainda sobre o campo, você não acha que tem o efeito de um certo, vamos dizer, pós-modernismo, pós-diários de Malinowski, uma certa consciência culpada da etnografia, da impossibilidade do diálogo? Uma série de questões que se colocam também.

K.K. – Da antropologia simétrica. Porque hoje os alunos já são bombardeados com isso no primeiro período.

C.C. – Antes de lerem antropologia, já conhecem...

K.K. – Eles, antes de ter a experiência da...

J.C. – Já são três gerações assim. Porque na África do Sul, em 1972, vocês não julgam? Começávamos por aí. Os meus professores começavam por aí. Um dos meus professores morreu às mãos do... O Webster, aquele cuja etnografia... aquele que me mandou fazer o tal

## Transcrição

trabalho, morreu às mãos do aparelho do *apartheid*. Foi um dos que foi... cujo processo foi examinado no Truth and Reconciliation Committee. Ele foi um deles. Então, eles começavam logo por dizer isso, logo na altura, “a antropologia colonial é uma coisa má e tal”. Eu creio que aí... Aliás, é bom que vocês tenham feito essa pergunta, porque eu creio que aí é onde a antropologia feita em português tem um papel que pode ser muito importante. Há um paternalismo inscrito na tradição antropológica.

Nós não podemos culpar o Gluckman de ter vivido na época em que havia colonialismo. Eu acho que isso que seria um absurdo. Agora, o Gluckman era comunista; era *trade unionist*, sindicalista; esforçou-se por fazer uma contribuição para o processo de mudança da sociedade da África Austral que permitisse processos de negociação inter-racial e que permitisse a absorção do trabalho mineiro em novas estruturas urbanas. E o resultado disso são centenas de monografias etnográficas e é a própria base das ciências sociais sobre a urbanidade.

O Gluckman não acabou o doutoramento dele porque foi expulso da Zululândia por ter escrito um *paper* que você leu, que todos lemos, sobre a situação social, e que a gente agora lê aquilo e acha que aquilo é anódino. Na altura, aquilo era uma declaração do antissegregacionismo. Ele foi expulso. Estar a chamar o Gluckman de um colonialista, há aqui um erro. E há um erro, na minha parte, feito por pessoas que vivem o período áureo do imperialismo americano. Como é que uma pessoa que vive na América hoje consegue esconder o fato de que o imperialismo americano hoje é tão ou mais violento que o colonialismo britânico da época? Como é que eles conseguem fazer isso? Como é que eles conseguem simplesmente esquecer-se disso e achar que agora eles vão resolver o problema dos povos, eles agora é que vão? E o Junod não ia resolver o problema dos povos também? O Junod era mau? Era mau homem? Não era. Ele acreditava que estava fazendo o trabalho de Deus. Ele acreditava que ele era bom e ele ia salvar mesmo aquela malta. E essas pessoas não se preocupam com o fato, nessas Chapel Hill desse mundo, não se preocupam com o fato de que eles também têm uma solução, eles é que... O desenvolvimento deles é que é bom; o desenvolvimento dos outros era mau. O deles é que é o bom. Como é que as pessoas não têm um certo distanciamento sociológico para saber que todos fazemos parte das estruturas, do poder do nosso mundo, que não podemos viver fora do nosso mundo? Nós podemos contribuir para melhorar, mas contribuimos sempre dentro desse mundo. Como é que eles podem esquecer que a etnografia do passado vivia com isso?

## Transcrição

Eu sei como é que eles podem esquecer. Eles podem esquecer porque eles vivem dentro de um universo onde a cesura entre o eu e o outro é absoluta, e é uma cesura mediada por toda uma tradição intelectual que alteriza os outros e que os constitui enquanto profundamente distantes de nós. E isso é todo um aparelho intelectual que tem sido construído através dos últimos dois séculos que é primitivizante, que apresenta o outro como algo de completamente distinto, de intocável, de absolutamente incompreensível, e apresenta o antropólogo como uma espécie de herói – *The anthropologist as hero*, como era aquele livro dedicado ao Lévi-Strauss –, que é um herói que consegue, por qualquer espécie de mediação mística, ultrapassar a ponte da alteridade, e eles sabem dizer-nos por que os tupi pensam assim.

Eu pessoalmente devo dizer que, no mundo que nós vivemos, isto, para mim, é profundamente preocupante. Profundamente preocupante porque é um mundo onde, desde 1930 e picos, mas sobretudo a partir de 1950 e tal, uma boa parte dos cientistas sociais são *outro*, são outro com O grande. E não dá para nós andarmos a fingir que, apesar de sermos brasileiros, portugueses, indianos ou qualquer outra coisa, somos ocidentais, porque os ocidentais não acham que nós somos. Nenhum inglês acha que um português seja ocidental. E o brasileiro que não se engane. Porque o Antonio Candido pode escrever que a literatura brasileira é um ramo da literatura ocidental. Nenhum inglês compra aquela frase, porque nenhum inglês acredita. Não é possível. E portanto, se nenhum inglês acredita, isto é sinal de que, realmente, nós próprios temos que repensar.

Nós temos que pensar que pessoas como o Fei Hsiao-Tung, pessoas como o Kenyatta, como [inaudível], como **Madan**, como **Srinivas**... A lista é enorme de antropólogos que nos meados do século estavam a fazer etnografia sobre as suas próprias sociedades e estavam sobretudo a lançar departamentos de antropologia **back D**. E isto é uma coisa que é muito importante. Quando eu hoje vou dar aulas de antropologia a Déli, à Bahia... Vocês já viram o que é dar aulas de antropologia em Campinas, onde há 40 anos atrás começaram a dar aulas de antropologia e antes disso não havia sequer uma universidade? É uma quebra tão grande! Hoje, eu vou dar aulas de antropologia em Moçambique, treinar pessoas cujos pais eram nativos com N grande, como dizia o Junod. Essas pessoas estão a fazer antropologia ocidental? Como é que eu posso dizer que eu sou um ocidental por caridade? Eu não sou um ocidental por caridade porque os ocidentais não acham que eu seja ocidental. E mesmo que achassem, eu não quereria ser um ocidental por caridade. Porque eu creio que é aí que a antropologia tem que encontrar a sua vocação verdadeiramente científica. E eu não estou a falar de um humanismo iluminista,

## Transcrição

mas estou a falar do fato de que não era possível sequer entrar na antropologia sem o presumir de um certo universalismo humano. E esse presumir desse universalismo humano é o passo número um de todas as ciências sociais. E portanto, se a antropologia hoje está marcada pelo colonialismo, como é claro que está, e está sobretudo marcada pelo imperialismo euro-americano dos últimos 50 anos, e isso, está enormemente, pois então isso é causa para acabar com isso; não é causa para reproduzir ainda mais.

E eu creio que nós, nas ciências sociais de língua portuguesa, estamos particularmente bem posicionados para fazer essa guerra, porque nós, precisamente, temos essa tradição de subalternidade histórica e de estarmos nessa fronteira. E realmente, a posição criativa é a composição do crioulo. Essa é a posição criativa, é a posição da pessoa que está no meio e que consegue ir jogando os diferentes jogos. E eu creio que isso é que as ciências sociais têm para dar no mundo, as ciências sociais em português, no presente momento, têm para dar no mundo. E por isso eu preocupo-me muito com formas de radicalização da alteridade. Eu pessoalmente sou profundamente crente no fato que, para haver ciências sociais, tem que haver continuidade humana. Senão, nem sequer começamos.

C.C. – Você está falando em forma de uma ciência social mestiça?

J.C. – É.

C.C. – Talvez.

J.C. – [Inaudível].

C.C. – Muito bem. Acho que já... Foi ótimo.

K.K. – Acho que agradecer a disposição...

C.C. – Três horas e meia de...

K.K. – Muito obrigada, João.



## Transcrição

J.C. – É um prazer. Eu, depois que estou a falar, não paro. Já viram.

[FINAL DO DEPOIMENTO]