

Entrevista a Omar Ribeiro Thomaz

Adriana Piscitelli e Miguel Vale de Almeida

PISCITELLI, Adriana (piscitelliadriana@gmail.com) – Universidade de Campinas, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6436-344X>. CRedi: curadoria dos dados.

ALMEIDA, Miguel Vale de (miguel.almeida@iscte-iul.pt) – CRIA-Iscte, Portugal. ORCID: 0000-0001-9879-0677. CRedi: redação – revisão e edição.

MIGUEL VALE DE ALMEIDA A Adriana e eu tínhamos pensado numa conversa bastante relaxada. Gostaríamos de começar assumindo que tens um perfil um pouco diferente de muita gente na antropologia do Brasil. Ao longo da tua vida e da tua formação tiveste um trânsito para fora do Brasil. Gostaríamos de enfrentar contigo alguns aspectos de tua biografia, da tua formação em História da Arte em Barcelona, da tua experiência de vida em Barcelona e na Catalunha. Como tudo isso “te fez”? Como é que isso te construiu?

ADRIANA PISCITELLI Concordo inteiramente com iniciarmos com a narrativa biográfica. Estive olhando no teu CV Lattes e, além da graduação em História da Arte em Barcelona, você fez também outra graduação em Formação de Ator. Gostaria que isso ficasse contemplado dentro da narrativa sobre sua trajetória.

OMAR RIBEIRO THOMAZ Bom, vou tentar ser breve. Sempre tive um certo pudor em falar da infância. Foi um período marcado por trânsitos, especialmente um trânsito forçado, que marcou tantos latino-americanos no período duro das ditaduras militares.

Eu nasci em 1965 na cidade do Rio de Janeiro, para ser mais preciso na Casa da Mãe Pobre, na Zona Norte do Rio de Janeiro, onde meus pais moravam à época do meu nascimento. A família de meu pai estava dividida entre a cidade e o estado de Rio, e sua origem era migrante (um bisavô de origem galega e outro bisavô de origem italiana; uma tataravó de origem alemã dos que se instalaram na zona rural de Petrópolis, e por aí vai) e vinculada a trabalhos como os da costura, trabalho em couro, lavadeiras, etc. Ou seja, uma família de origem popular cuja memória alcança as últimas décadas do século XIX, o fim da escravidão, a presença da família real em Petrópolis e um mundo religioso caracterizado por uma relação intensa com comunidades de terreiro e com a gênese do que depois ganharia o nome de Umbanda e com espiritismo de mesa branca.

A família da minha mãe era de origem bastante provinciana, e sua memória alcança o assentamento de colonos portugueses no Vale do Ribeira no século XVII, região marginal da colonização no sul do que seria depois o estado de São Paulo. Embora fosse uma região pobre e marginal no período colonial (e até recentemente), os diferentes troncos da família de minha mãe se definiam como “tradicionais” e tinham muito orgulho de sua pureza racial e sua origem lusitana (na árvore genealógica de minha família há referência apenas a uma índia, cujo nome não foi preservado – aparece apenas como “Índia”). Nas histórias de família (algumas publicadas em Iguape ou em edições familiares) há referência à posse de escravizados negros, mas em número restrito. Um núcleo familiar com muitos escravizados teria três ou quatro, e estavam vinculados ao trabalho na roça, com períodos de afluência marcados pelas plantações de banana ou pelo cultivo do arroz, exportados por mar da região,

com um claro núcleo urbano, a cidade de Iguape, com sua igreja e as festas de Bom Jesus. A presença de núcleos de minha família se dava por todo o Vale, e a dispersão rumo a Santos, São Vicente, cidades do interior e sobretudo a capital, São Paulo, se dá nas primeiras décadas do século XX, muito associada às possibilidades de estudo, e sempre marcada por uma profunda desconfiança com relação aos migrantes (portugueses com os quais não necessariamente se identificavam e, sobretudo, espanhóis e italianos, percebidos como estranhos e barulhentos, segundo as memórias que tenho das histórias da geração dos meus bisavós e avós; os japoneses, que se estabelecem no Vale já no início do século XX eram percebidos como laboriosos e engraçados por suas limitações linguísticas).

A família de mamãe não tinha posses, mas tinha orgulho da herança portuguesa e procurava estar a par de clássicos que consideravam seus, como *Os Lusíadas* (que meu bisavô declamava), Camilo Castelo Branco, Júlio Diniz ou Eça de Queiroz. A partir da geração dos meus avós todos chegaram à Escola Normal (escola de formação de professores; meu bisavô já era normalista). Era uma convivência de orgulho da tradição que portavam, da cultura portuguesa (único país ao qual prestavam realmente atenção) e de um franco provincianismo que se manteve mesmo quando do estabelecimento de meus bisavós na cidade de São Paulo, cultivando uma vida de bairro distante do rebuliço do centro da cidade. A origem lusitana – e, insisto, remonta do século XVII – era celebrada no Natal, festas de fim de ano, dia de Reis e Páscoa, e com vinhos e castanhas importados de Portugal (o que exigia um grande esforço econômico), como rabanadas (fatias douradas), bolo-rei e bacalhoadas.

Se a família de mamãe estava centrada em São Paulo e era bastante ordenada e próxima ao que poderíamos chamar de classe média de bairro tradicional, a família do meu pai, no Rio de Janeiro, era bastante diversa, com sua origem migrante e tios e primos negros, e francamente heterodoxa, com tias-avós que viraram mães-de-santo ou médiuns bastante conhecidas, e outros tios e tias-avós que acabaram trabalhando em circos rodantes, em programas cômicos de rádio, participaram da gênese dos programas humorísticos da TV, mantinham cassinos clandestinos e jogavam habitualmente no bicho.

Como os universos de minha mãe e de meu pai se cruzaram?

Por uma série de razões que não vou esmiuçar agora (crises econômicas, etc.), meus avós paternos se estabeleceram com seus cinco filhos na cidade de Atibaia, próxima a São Paulo. De lá para São Paulo foi um pulo, meu avô paterno seguia artesão, e minha avó paterna costureira. Meu pai pôde concluir o ensino médio, mas já trabalhando como vendedor ambulante, e seu sonho nunca realizado de ser médico o levou a ser vendedor de remédios farmacêuticos, enquanto minha avó paterna estruturava seu centro espírita num bairro central de São Paulo, Vila Mariana, que logo congregou um grande número de médiuns, pois minha avó fazia sucesso por começar a compor sambas com

Noel Rosa em 1954 (figura mítica do samba carioca que morrera jovem, em 1937).

Chegamos aqui no começo dos anos 1960, em meio a uma grande efervescência política, o Brasil Bossa-Nova de JK derretendo na inflação, ameaças de golpe, a renúncia de Jânio Quadros (que recebe Henrique Galvão como herói no porto de Recife em 1961) e a posse presidencial do trabalhista João Goulart. Meus pais se conheceram como alunos de russo na União Cultural Brasil – União Soviética, quando orbitavam na ala de Pedro Pomar do PC, que teria uma grande influência política e intelectual sobre eles, e se preparavam para trabalhar na rádio em língua portuguesa de Moscou. Em 1962, por questões associadas ao trabalho, meus pais se mudam para o Rio, e vão morar na Boca do Mato, próximos ao casarão da rua Aquidabã, onde diferentes núcleos familiares paternos moravam ou frequentavam uns ruidosos almoços de domingo. Pela primeira vez minha mãe sai de São Paulo e sempre confessou seu choque diante da bagunça do casarão, onde macumba se cruzava com carteados, onde o trabalho manual convivia com a aspiração ao funcionalismo público, onde havia uma imensa tranquilidade na exposição de corpos e onde não havia pudor com a bebida alcoólica ou com misturas raciais ou geracionais – este foi o universo que acompanhou parte de minha infância e adolescência.

Gostaria de voltar a Pedro Pomar, de quem tenho franca, carinhosa e triste memória. Ele teve um grande papel na formação de meus pais, em particular de minha mãe, que o seguiram quando ele rompe com o PCBão pró-soviético em 1962 e funda o PC do B pró-China. Meus pais começaram a se preparar para, ao contrário de Moscou, se mudarem para a China, o que foi fraudado pelo nascimento de meu irmão em 1963, pelo golpe militar de 1964 e pelo meu nascimento em 1965.

Há um texto particularmente luminoso de Roberto Schwartz, “Cultura e poder”, que recupera o período paradoxal vivido pelas juventudes urbanas entre 1964 e 1969. Vivia-se sob uma ditadura cívico-militar em meio a uma imensa explosão criativa, com festivais da canção, músicas de protesto, organizações e pessoas na clandestinidade, filmes claramente provocativos... era uma ditadura decerto (ditabranda é um termo que me horroriza), mas percebo agora que era uma ditadura que estava se institucionalizando, já prendia, já exilava, já matava, já torturava, mas estava a caminho de assumir uma linha realmente dura, com o golpe dentro do golpe de 1969, o AI-5, em que os poucos escrúpulos dos sujeitos da ditadura e referências à legalidade são jogados pela janela, e entramos de cara nos anos de chumbo. Nesse momento, meus pais, já com uma terceira filha, começam a sentir pressões intoleráveis.

As pressões vinham de dois lados. De um lado, a vigilância policial praticamente na porta de casa, o que teria consequências dolorosas ulteriormente em minha família; de outro, a pressão de companheiros de meus pais para que aderissem à luta armada, particularmente à guerrilha do Araguaia que começava

a se estruturar no norte do país. Meus pais e parte de minha família, no Rio e em São Paulo, faziam parte daquele grupo pouco lembrado nas memórias das ditaduras: os que escondiam os clandestinos em fuga, os que passavam correspondência, os que acolhiam militantes em momentos de angústia e separação familiar, encontravam esconderijos em favelas e facilitavam sua circulação entre diferentes cidades do país. Não estavam informados dos planos de intervenção violenta, ou mesmo de ações que de maneira cifrada eram noticiadas nos meios de comunicação e, sobretudo, não faziam perguntas. Ainda estamos à espera de uma história desse universo de pessoas que davam apoio, corriam riscos sem saber exatamente o que estava em curso, entre favelas, terreiros de umbanda, igrejas, centros espíritas, pequenos apartamentos ou casinhas de subúrbio.

A pressão era grande, meus pais sentiam que eles representavam um perigo para outros membros da família e, embora tenham participado em alguns treinamentos de guerrilha que acabavam em piqueniques e cantorias em áreas rurais do extremo sul da cidade de São Paulo, não queriam se lançar na luta armada com três crianças pequenas que deveriam abandonar. Nunca me disseram se previam que a ação armada seria um fracasso (creio que minha mãe achava que seria um sucesso, o que fez com que assumisse uma certa atitude de fracasso para o resto de sua vida).

Nesse momento, papai e mamãe sentindo, como diziam, uma “asfixia”, decidem deixar o país. Não saem como exilados, mas a saída não foi fácil, pois temia-se qualquer tipo de ação por parte da vigilância. Mobilizam contatos e saímos pelo Uruguai; do Uruguai para a Argélia, da Argélia para a Bélgica... Na Bélgica, meu pai tem a notícia de que as coisas estariam mudando em Portugal, que um novo primeiro-ministro assumira a chefia do governo e que promoveria transformações. Recebe então uma espécie de “diretriz” para entrar em contato com companheiros que conseguiriam trabalho para eles em Portugal. Fomos então para Lisboa e meu pai conseguiu um excelente emprego, ao mesmo tempo que minha mãe estreitava suas relações com grupos de comunistas que se organizavam sob mil siglas diferentes. A partir de então, a memória é muito viva para mim, pois sempre escutávamos, como crianças, as conversas dos adultos, e boa parte delas girava em torno da palavra “revolução” ou de referências à “guerra d’África”. Em Portugal, África entrou em minha vida com histórias mirabolantes sobre o Santa Maria, os livros sobre os bichos de Henrique Galvão (o Miguel há de lembrar-se) e mil histórias sobre a guerra que, à boca pequena, destacavam que deveria chegar ao fim, com a derrota portuguesa. Na Guiné, a guerra aparecia já perdida, e representava uma experiência tenebrosa para os soldados portugueses ali deslocados; ao mesmo tempo, nas falas e nos programas de TV a preto e branco da RTP e em cartazes nas ruas, Luanda e Lourenço Marques surgiam como cidades maravilhosas, grandes capitais como o Rio de Janeiro, distantes da triste Lisboa numa época em que tínhamos de ir até Badajoz para tomar Coca-Cola... Estava em Lisboa, em Portugal, mas

vários países faziam parte das minhas referências: as memórias do Brasil; os países africanos, marcados por guerras, aventuras, heróis e um possível futuro revolucionário esplendoroso; e Espanha, muito mais animada e agitada do que Portugal, com um cotidiano tenso e policiais tenebrosos que usavam penicos no lugar de capacetes. Lembro-me de uma viagem que fizemos pela Espanha: no País Basco, referências à ETA, onde se falava uma língua misteriosa e, afirmava minha mãe, vivia “um povo muito diferente, nem espanhol, nem francês, um povo muito antigo”. Quando fomos às grutas de Altamira (ainda abertas à visitação), minha mãe falou que os autores das pinturas rupestres falavam basco também. A passagem por Barcelona foi marcada por referências também a “outro povo” e, quando vimos pessoas dançando a Santa Espina na frente da catedral, minha mãe disse que era uma dança revolucionária. Confesso que, na altura, achei a dança um pouco lenta para ser revolucionária. Mas o que importava era que quem dançava a sardana era antifascista. Quando a ETA assassinou Carrero Blanco, meus pais gritavam entusiasmados, e nós pulávamos na cama, felizes, “arriba Franco, más alto que Carrero Blanco”.

Lembro-me claramente quando Spínola publicou *Portugal e o Futuro*, pouco antes do 25 de Abril, que foi lido por minha mãe com entusiasmo: anunciava um fim político para a guerra e previa uma comunidade lusíada. Creio que a veia tradicional lusa do Vale do Ribeira somava-se ao ideal socialista, e mamãe gostava de imaginar uma África portuguesa unida a Portugal e ao Brasil numa comunidade na qual, segundo ela, “Brasil teria um papel de grande destaque”. Era mais ou menos assim, minha mãe, ciente de seu lado luso e da grandeza do Brasil, imaginava um grande mundo lusitano socialista, do qual fariam parte a África, Macau, o Timor e, se possível, Goa; sua grande amiga portuguesa, Maria João, pensava mais ou menos a mesma coisa, mas seu herói era quem previra tudo isso, e não era Padre António Vieira, mas Marquês de Pombal. Tudo bastante heterodoxo, mas bastante socialista e sempre discutido diante de uma mesa farta.

Meu pai nunca falava muito, a minha mãe falava mais. Para a minha mãe, a revolução socialista era inevitável. Chegamos então ao 25 de Abril. Passei o 25 de Abril e os anos que se seguiram em Portugal. Era criança, Miguel (mais bonito e conservado do que eu), é um pouquinho mais velho, e lembra-se do entusiasmo que invadiu boa parte dos lares em Portugal. São memórias de muita alegria. Acompanhei meus pais, meus irmãos, Maria João e suas filhas para ver a saída dos presos políticos de Peniche, onde estava Pereira da Silva, esposo de Lina, também amiga de mãe (“grande mulher comunista da Beira-Alta”). E o 1.º de Maio que veio logo a seguir... A chegada de Mário Soares e Álvaro Cunhal na Estação de Santa Apolónia. Manifestações vinham de todos os lados, as pessoas se abraçavam, aplaudiam os soldados... o dia a dia nas escolas era marcado pelo aprendizado de canções, professoras que por vezes nos batiam se transformaram em grandes comunistas (creio que, por elas,

continuariam batendo na gente), outras que eram muito doces desapareciam, fugiam para a Espanha ou para o Brasil, pois seriam fascistas. Vizinhos ora confraternizavam, pois eram antifascistas, comunistas, socialistas, democratas, católicos de esquerda; ora brigavam, pois surgia um que era acusado de fascista. Surgiam movimentos radicais ao lado do PCP, como a LUAR ou o MRPP, e saíamos da escola para, cantando, acompanhar ocupações de casas no Monte Estoril, ou de fábricas nos subúrbios, ou para, também cantando, ver a reforma agrária em algum lugar do Alentejo com derrubadas de cercas.

Havia também o perigo da contra-revolução, e nós crianças imaginávamos que devíamos nos armar; ou, nos fins de semana, íamos ver o circo do povo, um circo mambembe num terreno baldio perto de casa, que entre um leão desdentado e um palhaço, encenava trechos de vida de heróis revolucionários.

Vivíamos a palavra “revolução” com grande intensidade, ao mesmo tempo em que as notícias do Brasil eram tristes, as piores possíveis, pois em 1974 estávamos no auge da ditadura.

Em meio a dúvidas com relação ao futuro, e após o “verão quente” de 1975, meus pais decidem voltar para o Brasil. Não éramos exilados, tínhamos passaporte, e meu avô paterno estava muito doente e próximo da morte. Lembro-me de que foi uma decisão difícil, porque meus pais também pensavam em se mudar para França (a vida em Portugal era entusiasmante, mas não necessariamente fácil). O retorno foi ao mesmo tempo carinhoso – o encontro de avós, tios, primos – e triste – um país (ou aquele que encontrei) aterrorizado pela ditadura. Chegamos pouco antes do assassinato brutal de Vladimir Herzog, e minha mãe fez questão, com minha tia Rosely, sua irmã, de nos levar à missa na catedral da Sé, onde voltei a encontrar a multidão, já não a ruidosa e feliz, mas a silenciosa, triste e tensa. Fomos todos num fusca. Eu, meus dois irmãos, meus três primos, e minha tia, irmã de mamãe.

A vida mudou. Éramos proibidos de fazer referências à revolução em Portugal na escola, e voltamos a ser vigiados. Em 1976, Pedro Pomar seria assassinado no massacre da Lapa; seu filho Vladimir foi preso e logo em seguida foi a vez de minha mãe ser presa no DOI-CODI da rua Tutóia, Vila Mariana, onde permaneceu meses intermináveis, período em que ficamos vivendo em casa de minha avó paterna, Dona Marta, com minha tia Martinha e meu tio Gilberto, numa vila da avenida Santo Amaro, enquanto meu pai se mobilizava com amigos para tentar libertar minha mãe.

Creio que minha mãe nunca se recuperou plenamente da prisão. Recuperou sim, parte da alegria, o gosto pela leitura e o entusiasmo pela revolução. Mas tudo era permeado pelos silêncios em torno do período em que ficou presa, sobre o qual tampouco devíamos falar, e pelo excesso (insuportável) de superproteção com relação aos filhos.

Minha mãe não era parte da elite paulistana de esquerda, sempre fez parte de uma espécie de retaguarda. Acompanhou com entusiasmo o fim do AI-5, a

volta dos exilados políticos, mas percebia a transição democrática com certa ironia. Ela não se encontrava entre os que reivindicavam protagonismo, e Pedro Pomar estava morto... decidiu fazer o que sempre sonhara, o curso de Belas Artes, e lembro-me que se animava com coisas concretas, tais como as greves do ABC, a luta pela emancipação indígena ou os movimentos sociais rurais que a lembravam das ligas camponesas. Quanto aos que iam assumindo protagonismo político institucional e mediático, geralmente ela lhes dedicava um “pffffff”.

Minha vida voltou a ser marcada pelo caráter provinciano e distante do centro, no bairro de Santo Amaro em São Paulo, numa escola conservadora em que o assédio crescia aceleradamente diante da evidência de uma sexualidade divergente.

O assédio escolar, por vezes violento, não tinha como contrapartida o acolhimento familiar, mas outra forma de assédio no seio da própria família, uma rejeição brutal e violenta com relação a algo sobre o qual eu não tinha a menor clareza. Mas era com angústia e raiva que acompanhava a alegria e aprovação de meus pais à perseguição e encarceramento de homossexuais em Cuba ou em outros países socialistas. Tratava-se afinal de um vício pequeno-burguês próprio de países capitalistas. Minha reação, na escola, no bairro ou na família era o silêncio, mesmo nas férias junto a familiares extravagantes do Rio de Janeiro. Foi só em meio à adolescência que, timidamente, comecei a me deslocar à cidade, ao Bexiga ou à rua Augusta, e a entrar em contato com outros tipos de expressão de liberdade muito distantes daquelas celebradas cotidianamente em minha família e condenadas brutalmente no espaço escolar por meio do assédio crescente sobre o qual nada era dito, por irmãos, colegas e professores. Tratava-se de expressões de liberdade por meio de termos como “raça” e “cor”, “corpo” e “sexo”. A libertação sexual, a experiência do gueto, das salas de teatro alternativas, dos cineclubes, de livrarias e sebos que ficavam abertos até altas horas ou de ruas e becos misteriosos, me arrancavam de Santo Amaro e da família, me davam um respiro e a possibilidade de pensar sobre mim não como uma monstruosidade pequeno-burguesa a ser eliminada.

Terminando o ensino médio e já apaixonado pelo teatro – após o fascínio dos teatros de Ruth Escobar, do Oficina e tantos outros – fiz o vestibular para Ciências Sociais na USP, ingressando na mítica Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, já distante da Maria Antônia do centro da cidade e num conjunto parcialmente tenebroso na Cidade Universitária. Lá fiz o primeiro semestre, tive grandes professoras – Aracy Lopes da Silva, Sylvia Caiuby Novaes e Maria Célia Paoli – e acabei por me encantar com a Antropologia, a partir de leituras como *Os Índios e Nós*, de Anthony Seeger, *Raça e História*, de Lévi-Strauss, e textos de Ruth Cardoso e Eunice Durham sobre os movimentos sociais. A fortuna me deu a possibilidade de, no segundo semestre, ir para Barcelona, onde pretendia passar um curto período. Aracy me disse “procure

Verena”. Não a procurei, a encontrei quando já decidira fixar-me na cidade. Estávamos no ano de 1983.



Quando cheguei em Barcelona (uma Barcelona muito diferente daquela na qual se transformou) percebi rapidamente que ficaria por lá um bom tempo, mesmo diante de grandes desafios e da oposição por vezes verbalmente violenta de meus pais. Como encontrar um emprego?; onde e o quê estudar? A paixão pela cidade foi construída já nos primeiros dias. Uma cidade bastante decadente, “cutre” como dizíamos então, mas explosiva em suas possibilidades afetivas, artísticas e intelectuais. Entre os cursos disponíveis pela Universidade de Barcelona (La Central), optei por História e Geografia, que oferecia Antropologia como opção (na altura, Sociologia e Política eram opções da Faculdade de Economia). Encontrei um primeiro ano comum com um número imenso de alunos, frutos do *baby boom* espanhol dos anos 1960, e da democratização da universidade que acompanhara a transição democrática. Se não me equivoco, éramos cerca de 1500 alunos só no primeiro ano de História e Geografia! A faculdade não funcionava no centro da cidade como hoje, mas em blocos e edifícios na Zona Universitária de Pedralbes, ao lado do Camp Nou. No primeiro ano, tínhamos cinco disciplinas obrigatórias: Introdução à História da Arte; Introdução à História; Introdução à Geografia; Introdução à Antropologia; e Metodologia das Ciências Sociais (alunos decididos pela História Antiga ou Medieval já podiam começar os cursos de Grego, Latim ou Árabe, que fariam nos cinco anos seguintes). A disciplina de Antropologia não foi propriamente luminosa – nada semelhante ao fascínio que Aracy Lopes da Silva e Sylvia Caiuby me despertaram; naquele momento, me encantou a disciplina de Introdução à História da Arte, ministrada pelo professor Vallès.

No segundo ano de faculdade (o curso era anual, não semestral) tínhamos que optar por áreas de concentração: Arqueologia e História Antiga; História Medieval; História Moderna; História Contemporânea; História da Arte; Geografia Humana; Geografia Física; Geografia Regional; Paleografia e Diplomática; História da América (transformada ulteriormente em História da América e África); Antropologia Cultural; ou “Geral”. As especializações de maior prestígio na altura eram as de História Medieval (cuja formação girava em torno dos incríveis *Arxius de la Corona d’Aragó*), História Contemporânea (com um intenso debate sobre as guerras carlistas, a formação do operariado catalão e, sobretudo, a guerra civil) e História da Arte (bastante de acordo com uma cidade que respirava arte por todos os lados, entre uma catedral românica e as catedrais góticas, o modernismo de Gaudí, as intervenções de Miró ou Tàpies, e grupos de teatro performáticos e urbanos como *Els Comediants* ou *La Fura dels Baus*).

Gostaria de registrar outros professores e professoras que tiveram profundo impacto em minha formação. Na História da Arte, além do senhor Vallès, fiz cursos de História do Cinema com Miquel Porter (que além de cinéfilo fora fundador dos *Setze Jutges*, início quase mítico da *Nova Cançó*, um dos movimentos culturais mais dinâmicos na luta antifranquista); História do Teatro, com Ricard Salvat (que havia estudado teatro em Berlim Oriental com o próprio Brecht, tinha uma passagem por Coimbra, e encenações clássicas de Salvador Espriu); e História da Música, com o extraordinário Oriol Martorell, referência em todo o universo musical que cerca o *Palau de la Música*. Não posso deixar de falar ainda de Mirèia Freixa, professora de primeiras vanguardas artísticas e que me introduziu nas grandes reformas urbanísticas da Europa do século XIX a partir da literatura.

Paralelamente à História da Arte, o mundo do teatro me fascinou, e acabei por seguir o curso de Formação do Ator no estúdio de Nancy Tuñón – grande atriz e pedagoga argentina que havia debutado com o mítico Víctor García (que também trabalhara com Eunice Muñoz em Portugal e Ruth Escobar em São Paulo). O estúdio era o oposto da grandiosa universidade de Barcelona: era íntimo, grupos pequenos, onde trabalhávamos de forma radical a partir das lições de Stanislavski, Grotowski, Eugenio Barba, entre outros. A partir do estúdio passei a frequentar os festivais e temporadas teatrais e a ver, repetidas vezes, Pina Bausch, Tadeusz Kantor, Bergman, Bob Wilson, entre tantos outros.

Durante todo este período na História da Arte, Portugal esteve mais presente do que nunca. Nos trabalhos de curso, sempre que podia optava por trazer Portugal e portugueses para a discussão (curiosamente, não o Brasil), como Josefa d'Óbidos, a Lisboa Pombalina, Malhoa, Amadeo de Souza Cardoso, Sarah Afonso, Almada Negreiros, Viera da Silva... Lembro dos trabalhos que fiz sobre *Um Adeus Português*, de João Botelho, numa disciplina de História do Cinema, ou das discussões sobre Gil Vicente e suas reinterpretações de *A Barraca*, muito admiradas por Ricard Salvat.

Eu ia muito a Portugal – que aliás era o único país a que eu podia ir, pois a Europa (que começava na França) era muito cara. Além do mais, em Portugal tinha amigos de infância, amigos dos meus pais, lembranças, cheiros, comidas, sons, ruelas, paisagens, o vento atlântico... A Lisboa de então, da mesma forma que Barcelona, não era a espetacular de hoje que encanta o turismo de massa – cosmopolita, decerto, mas um cosmopolitismo que tinha por referência um império que se queria esquecer, que surgia sobretudo em conversas familiares e íntimas, em debates sobre as guerras do ultramar e sobre as terríveis guerras que se seguiram em Angola e Moçambique. À boca pequena falava-se de brutalidades na Guiné-Bissau ou em Angola, ou sobre o dever moral de se defender a língua portuguesa na África e no Oriente. Ao mesmo, Lisboa e Porto povoavam-se de corpos negros, mestiços, indianos, timorenses, que talvez sempre

tenham estado ali, mas que eram invisibilizados por um Portugal que desejava esquecer e reterritorializar-se como branco e europeu.

Parte indelével de minha formação, há outro elemento que ora irrita, ora provoca a indiferença de um bocejo a boa parte de meus colegas e amigos brasileiros e portugueses, que é a questão linguística na Espanha, seja de uma perspectiva sociolinguística propriamente dita, da (sofisticada) críspação política que promove, da intrincada, enigmática e multifacetada realidade institucional e territorial e, por fim, do cotidiano desafiador que se coloca para todos aqueles que não queiram fechar os olhos, tapar os ouvidos e muito menos bocejar.

Pois bem, vivi numa Catalunha em que o tema da língua (menos o da independência, como a partir dos anos 2010) marcava nossa vida com maior ou menor intensidade, mas não só: os anos 1980 e início dos 1990 foram talvez os mais violentos no que diz respeito à atuação da banda terrorista ETA e marcados por grande intensidade em todo o mundo *abertzale* (independentista basco) que girava ao seu redor. Tinha muitos amigos bascos que, depois vim a saber, eram da ETA, o que não era algo fácil de lidar, sobretudo quando Barcelona se transformou em palco de atentados, como o massacre do supermercado *Hipercor* em 1987, no qual estava envolvida uma amiga (Begonia Zagarzazu), ou os assassinatos do jovem Miguel Angel Blanco (1997) ou Ernest Lluch (2000).

Poderia ficar horas falando deste assunto, sobre as outras línguas existentes na Espanha, das reconhecidas e das que lutam pelo reconhecimento, das que estão reemergindo agora, mas não creio que seja o caso. Só gostaria de destacar o prazer com o qual falo, escrevo, canto e leio em catalão; o entusiasmo íntimo que sinto pelo acesso não mediado a um mundo cultural particularmente sofisticado. Sou um apaixonado pelos romances ou histórias de família do período da guerra civil e do franquismo, pelo romance policial catalão (Barcelona tem crimes escabrosos) e mesmo por poesias e romances que escolhem a própria língua como protagonista.

MVdA Creio que aqui há algo interessante, pois todos aqui – Adriana, Omar e eu – temos uma relação, uma passagem intensa, ou uma proximidade inevitável com a Espanha. Trata-se de questões biográficas muito significativas para nós entendermos a autoria, o porquê termos chegado a um ponto na vida no qual somos autores de qualquer coisa, somos antropólogos, mas somos autores e isso exigiu toda uma formação, o que aliás leva-me a perguntar-te sobre teu doutorado na USP, e portanto sobre a Antropologia que se faz no Brasil, com a sua riqueza e a sua diversidade. Certamente houve ali escolhas, influências, resistências: entraste onde, ou por onde? Em que trem é que tu entraste na Antropologia Brasileira?

ORT No final dos anos 1980, já tendo concluído o curso de teatro (e em meio às dificuldades em me firmar a partir da formação como ator), e caminhando

para a conclusão do curso de História da Arte, comecei uma nova etapa de fascínio pela Antropologia, que se dava pela vivência e debates com amigos e colegas e por alguns professores cujas aulas e conferências produziam um vivo encantamento. Refiro-me aqui sobretudo a Dolores Juliano, antropóloga argentina e liderança intelectual indiscutível, com quem Adriana Piscitelli viria a trabalhar intensamente depois. Havia uma certa liderança intelectual de Joan Bestard na Universidade de Barcelona, com quem tive pouco contato na época, pois creio que nesta altura ele estava mais em Londres do que em Barcelona; a liderança institucional, se não me engano, era de Esteva Fabregat, antropólogo com quem tive algumas aulas, mas não me estimulou em absolutamente nada, pois nos apresentava uma antropologia francamente antiga, ultrapassada. Havia certo encantamento na ironia fina (e não tão fina) em Albert Cardin, *enfant terrible* da antropologia em Barcelona, que estava na Faculdade de Belas Artes, que publicara um livro pioneiro sobre fontes sobre homossexualidade em populações distantes no tempo e no espaço, e que seguíamos com atenção, por sua erudição e pelo fato de ser ferino em suas crônicas e resenhas no *El País* (Cardin teve uma grande liderança intelectual e editorial, e faleceu de AIDS em 1992). Mas a grande professora que juntava multidões e que passou a dar sentido à Antropologia para mim foi Dolores Juliano. De certa maneira, foram as aulas de Dolores Juliano que fizeram com que pensasse que, embora historiador da arte e ator, a Antropologia me interpelava de alguma maneira; a antropóloga Danielle Provençal e o historiador Ferran Iniesta reativaram minhas lembranças e imaginações infantis, que passavam pelo continente africano, com seminários e cursos sobre a formação do Estado africano e mesmo aulas sobre uma história da África que ia além daquela que tinha como referência a dominação europeia. Com Pilar García, historiadora americanista, tive meus melhores cursos de história e aprendi o rigor que exige o trabalho em arquivos e a crítica das fontes, e com Miréia Freixa, historiadora da arte do século XIX, a importância das fontes literárias.

Aproximava-se o fim da licenciatura e os trabalhos como monitor em congressos, *baby sitter*, garçom em casas de tortilhas e pizarias radicais bascas, atendente de bar em estações de esqui em Pas de la Casa em Andorra, cenas como figurante em peças de teatro ou experiências em teatros alternativos, começaram a me cansar. Meus amigos da História da Arte lançavam-se à pesquisa, ao trabalho como professores do ensino médio ou ao mercado sempre crescente que envolve o incrível sistema de museus, fundações de arte e galerias da Catalunha. Para muitos de meus amigos da História e da Antropologia, à opção da pesquisa ou da docência outra se impunha: um período num país do “terceiro mundo” que estivesse passando por um “processo revolucionário” – estávamos entre 1988 e 1989, e nenhum de nós sonhava que o muro de Berlim cairia pouco depois. No Brasil, Lula representava um possível ponto final de uma transição que havia sido longa demais, e não poucos partiram

para o Brasil, para trabalhar com indígenas, com o MST e os redescobertos quilombos; para outros, era premente defender a revolução nicaraguense. Eu não queria nem uma coisa nem outra. Para mim, a revolução era africana e, mais precisamente, angolana, sobre a qual tinha um conhecimento extremamente restrito que passava, sobretudo, pela luta frontal contra o *apartheid* na África do Sul. Mas Angola mostrou-se inviável: era difícil entrar, os trabalhos eram disputadíssimos, a guerra era brutal e eu teria minha atuação restrita à cidade de Luanda. Foi quando Angela Nieto, extremenha catedrática de língua portuguesa da Escola Oficial de Idiomas de Barcelona que vivera muitos anos em Angola, sugeriu-me procurar trabalho na Guiné-Bissau.

Uma vez selecionado para a realização de um trabalho da Guiné-Bissau pelo CIDAC em Lisboa, passei a realizar um curso inicial de crioulo guineense.¹ Desembarquei em Bissau em junho de 1989 fascinado com a figura e os textos de Amílcar Cabral e com a ilusão de que talvez naquele pequeno país africano me encontraria não apenas com uma revolução, mas poderia me transformar em antropólogo.

Em Bissau, conheci um médico brasileiro da fundação Oswaldo Cruz que se chamava Luís (não me lembro de seu sobrenome). Quando lhe expliquei o que ia fazer, e que ia “virar antropólogo”, ele me disse que eu não tinha noção do que era pesquisa de campo e me deu dois livros que me acompanham até hoje, a coletânea *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*, de Bela Feldman; e *Desvendando Máscaras Sociais*, organizado por Alba Zaluar. Mal sabia eu que estava diante de trabalhos conduzidos por antropólogas extraordinárias que logo converter-se-iam em referências, professoras e amigas.

Quando li esses dois livros na Guiné-Bissau não sabia nada de Antropologia, mas a disciplina se transformou numa espécie de obsessão – assim como a própria Guiné-Bissau, obsessão que carrego comigo até hoje.

Retornei a Barcelona quatro meses depois, convicto de que deveria fazer doutorado em Antropologia na França. Num café, em Barcelona, Verena Stolke deu um suspiro profundo diante de minhas aspirações e, revelando uma certa impaciência com minha ignorância, afirmou que não aprenderia nada na França e sugeriu, veementemente, que retornasse ao Brasil para realizar um

1 Tratava-se da aplicação de um questionário junto a elites locais sobre a possível inserção dos quase mil estudantes guineenses que se encontravam na Europa do Leste e na União Soviética e que deveriam retornar diante da conclusão de seus estudos ou em meio as transformações em curso no bloco socialista. Tentei realizar o trabalho, que contava com recursos mínimos, com a maior seriedade possível, e me aproximei de quadros impressionantes do INEP, que muito me ajudaram, como Raulinho, Tetê Montenegro, Carlos Cardoso, Carlos Lopes, entre outros. O resultado foi um relatório engavetado de nome “Sem tempo futuro”, no qual destacava o caráter equivocado das próprias perguntas realizadas e a inserção difícil destes jovens num país que passava por sucessivos Planos de Reajuste Estrutural, embora mantivesse a estrutura de partido único, um regime ditatorial e uma retórica revolucionária.

mestrado: “Omar, você não sabe nada de Antropologia, na França ninguém vai te dar a mínima atenção... volta para o Brasil, faz um mestrado de Antropologia, na Unb, na USP, no Museu ou na Unicamp: os mestrados são excelentes, e você terá uma boa formação; depois, se quiser ir p’ra França, vá, mas com uma boa formação anterior”.

Obedeci, e voltei com a ideia de realizar o mestrado na Unicamp, onde já estava meu amigo Mikel Aramburu, hoje professor catedrático da Universidade de Barcelona. Como perderei o prazo do processo seletivo na Unicamp, acabei por me candidatar ao mestrado na USP, com um projeto sobre cabo-verdianos e libaneses nos mercados de Bafatá e Gabú. Uma vez no mestrado, realmente me dei conta de que não tinha noção do que era Antropologia: em Antropologia I, com a extraordinária Maria Lúcia Montes, lemos Morgan, Tylor, Malinowski, Kroeber, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, Ruth Benedict, Margareth Mead, Louis Dumont, Edmund Leach... Em Antropologia II, com Manuela Carneiro da Cunha, o curso foi integralmente dedicado a obra de Lévi-Strauss. Concomitantemente, realizava outros cursos, e entrava em contato com a extraordinária Antropologia realizada no Brasil, de Antonio Candido a Viveiros de Castro, lia tudo o que estava nos cursos e para além deles. Curioso destacar que só tive professoras mulheres: Maria Lúcia Montes, Marlise Meyer (grande crítica literária), Paula Montero (que viria a ser minha orientadora), Eunice Durham, Ruth Cardoso, Sylvia Caiuby, Maria Célia Paoli e Vera Silva Telles (sociólogas), Laura de Mello e Souza (da história), Vilma Areas e Rita Chaves (ambas da área de literatura comparada), Dominique Gallois, Lux Vidal... circulando entre a Antropologia, a Sociologia, a História e a Literatura. Era, ao mesmo tempo, uma iniciação à Antropologia e uma iniciação ao Brasil. Destaco aqui ainda as inúmeras conversas com José Guilherme Magnani, a quem fui introduzido por amigos queridos – Heloísa Buarque e Vagner Gonçalves da Silva – e o impacto, já no doutorado (passei do mestrado para o doutorado direto), de ter tido o privilégio de ser aluno de João de Pina Cabral. De fato, os portugueses que me deram atenção na altura (as vezes que pude retornar a Portugal não fui acolhido por ninguém, para além de Jill Dias) foram Cristiana Bastos, que conheci no Cebrap graças a Esther Hamburger, e João de Pina Cabral, que foi meu professor na USP.

Naquele momento o retorno a Guiné-Bissau era muito difícil (não havia no Brasil a ideia de que os antropólogos formados no Brasil podiam ou deviam fazer Antropologia que não fosse propriamente no Brasil; na verdade, encontrei uma franca oposição, na USP ou no Cebrap, onde comecei a trabalhar em 1992, à possibilidade de me deslocar à Guiné-Bissau ou a qualquer país africano; contava-se com os dedos de uma mão os antropólogos brasileiros que fizeram ou faziam pesquisa em qualquer contexto africano ou em qualquer território estrangeiro, cenário que mudaria de forma vertiginosa na década seguinte).

Se era evidente minha falta de interesse pelos processos brasileiros naquele momento, me chamava a atenção da mobilização de teorias do Brasil para se pensar outras realidades na altura sob jugo português. O luso-tropicalismo de Freyre – objeto de atenção especial dos críticos do colonialismo português tardio, como Amílcar Cabral entre outros líderes africanos; pensadores portugueses como Alfredo Margarido; e, no Brasil, lideranças negras como Abdias do Nascimento ou historiadores como Luiz Felipe de Alencastro – era uma espécie de cenário que podia ao mesmo tempo me situar na crítica antirracista no Brasil, no debate português sobre o terceiro império e, sobretudo, nos debates que atormentavam as novas nações que dolorosamente se formavam numa oposição bélica às práticas e representações que cercavam o terceiro império. O trabalho de Manuela Carneiro da Cunha *Negros Estrangeiros* foi, para mim, inspirador, quando ela demonstra o equívoco lógico e histórico que cercava a ideia de uma boa ou má escravidão, pois apontava para o mesmo equívoco que supõe uma reflexão sobre um bom ou mau colonialismo. Ao mesmo tempo, a leitura de Marshall Sahlins chamava a atenção para a importância da compreensão das cosmologias que alimentavam os próprios agentes coloniais. Nem particularmente bondoso, como defendia Gilberto Freyre e seus entusiastas tardios em Portugal ou entre as elites coloniais e colonialistas de Angola e Moçambique, nem especialmente maldoso e violento, como insistiam historiadores como Perry Anderson ou R. J. Hammond, o tardo-colonialismo português exigia outra forma de interpretação. *Orientalismo* e *Cultura e Imperialismo* de Edward Said foram cruciais para uma aproximação às estruturas e reestruturas da dominação brutal colonialista a partir das representações culturais que passam a fazer parte de uma certa mentalidade que, colonial ou anticolonial, insiste na excepcionalidade do colonialismo português. Foi a partir do extraordinário acervo do Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro e curtas estadias em Portugal com pesquisas na Biblioteca Nacional e no Arquivo Histórico Ultramarino (insisto, os recursos eram escassos e eu já trabalhava no Cebap), que pude perceber que o Gilberto Freyre luso-tropical não era propriamente original. Antes conseguia dialogar com toda uma cultura do império presente num saber colonial institucionalmente situado, em exposições como a Exposição Colonial do Porto de 1934 e a Exposição do Mundo Português de 1940 (até então pouco pensada por antropólogos e objeto de reflexões de historiadores da arte e da arquitetura como José Augusto França) e em uma literatura colonial como a de Henrique Galvão, que não se confundia com as literaturas africanas que se gestavam em Cabo Verde, Angola ou Moçambique. Tudo isso me abria portas para manter meu elo com Portugal, repensar o lugar de cabo-verdianos e libaneses na Guiné, e me aproximar de uma forma cosmopolita a espaços como São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Angola, Moçambique, o Estado da Índia Portuguesa, Macau ou Timor. Prestava contas à minha infância, dialogava com a História e a História da Arte que tinham me formado e

me situava, ainda que em condição peculiar, como antropólogo no Brasil, que privilegiava o debate com antropólogos geniais como Ricardo Benzáquem de Araújo, críticos literários como Rita Chaves e historiadores como Luiz Felipe de Alencastro e John Monteiro.

É importante destacar o impacto prematuro destes historiadores em meu trabalho (Luiz Felipe de Alencastro, que viria a ser meu coorientador, e John Monteiro, com quem viria a conviver como pesquisador do Cebrap e depois como colega de departamento na Unicamp), pois ambos tinham também uma aproximação cosmopolita a territórios do antigo império português, entre o Brasil dos séculos XVI, XVII e XVIII, Goa do XVII ou Angola, entre o XVI e o XIX. Em *A Trata dos Videntes*, Alencastro desafia a fala clássica de António Vieira, capaz de defender a liberdade dos indígenas no Brasil e afirmar a inevitabilidade da escravidão africana com sua afirmação “Sem Angola, não há Brasil”. O luso-tropicalismo me permitia pensar o processo formativo das colônias tardias africanas, em especial Angola e Moçambique: sem o Brasil não há terceiro império, seja em sua afirmação imperialista, seja em sua negação radical por parte dos movimentos nacionalistas.



Faltava-me algo crucial para me legitimar como antropólogo: embora tenha realizado campo na periferia de São Paulo como pesquisador do Cebrap, não possuía em minha trajetória uma longa pesquisa de campo como se esperava de um antropólogo. Antes de defender meu doutorado (apresentado em 1997), conheci Peter Fry pessoalmente, recém-retornado do Zimbábue em 1995 e que nutria um especial carinho por Moçambique. Graças a Peter Fry e Yvonne Maggie, trabalhei ativamente para a realização do IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, assumido pelo IFCS – UFRJ em 1996, e tive a oportunidade de entrar em contato com um extraordinário grupo de intelectuais moçambicanos, entre Mia Couto, Maria Conceição Osório, João Paulo Borges Coelho, Brazão Mazula, Luís Covane, Iraê Lundim, entre tantos outros. A vivacidade do debate intelectual moçambicano, a generosidade, a amizade e a genialidade de Peter Fry e incentivo de João de Pina Cabral foram cruciais para que virasse os olhos para Moçambique. Defendi meu doutorado, *Ecos do Atlântico Sul – Representações sobre o Terceiro Império Português*, na última sexta-feira de setembro de 1997 – a banca era formada por minha orientadora Paula Montero, Luiz Felipe de Alencastro, Rita Chaves, Yvonne Maggie e Eunice Durham –, e parti para Moçambique dois dias depois, onde ficaria oito meses, entre Maputo e o Chimoio, com uma curta temporada na Beira. Trabalhando com o Peter sobre o universo *mazion* no Chimoio, e entre a paixão e o tédio da pesquisa de campo, descobri o que me mobilizava: as percepções da passagem do tempo em Moçambique.

AP Acho tua trajetória absolutamente fascinante e singular no marco das produções e das trajetórias no Brasil. Duas coisas que me chamaram a atenção. Olhando tuas pesquisas como um todo, destaca-se a transição que você faz entre países africanos, o Haiti e mais recentemente, o Suriname (como vimos conversando nos últimos tempos); uma preocupação que vai aparecendo num momento e no outro, com a questão da negritude no Brasil, o acesso dessas populações ao ensino superior e, mais recentemente, tua preocupação pelos refugiados. Gostaria de te perguntar duas coisas. Uma é como é que você foi alinhavando, a partir do teu interesse pelo colonialismo, o trânsito por todos esses países diferentes e algo que vem surgindo em tuas publicações e também na nossa convivência e que interpela a questão de gênero. Gostaria que você contasse como a questão de gênero surge neste conjunto de pesquisas em chaves analíticas pautadas pelo colonialismo e pós-colonialismo, socialismo e pós-socialismo.

ORT Obrigada Adriana, muito obrigado pelas questões. Tentarei fazer primeiro referências ao meu percurso caribenho, em especial meu trabalho no Haiti, para depois seguir para o pós-socialismo, a questão do refúgio e, por fim, meu contato com questões de gênero – todos estes itens tendo como pano de fundo o debate pós-colonial e anticolonial (e não tanto o debate decolonial recorrente na América Latina).

(1) Minha ida para o Haiti deveu-se ao acaso, com o peso que Marisa Peirano dá à própria noção na história da Antropologia no Brasil. Como disse, fui para Moçambique no início de outubro de 1997 e retornei a São Paulo final de maio de 1998, já com a ideia de que o que me mobilizava era a percepção da passagem do tempo para moçambicanos e moçambicanas – ainda não havia lido *Silenciando o Passado*, de Michel-Rolph Trouillot, mas de alguma forma já estava pensando numa forma de encarar histórias que não criassem a hierarquia que supõe a ideia de uma etno-história, em que o peso do “etno” fica sempre com os outros, enquanto a verdadeira história com os historiadores acadêmicos ou próximos ao aparelho estatal. Em outros termos, já imaginava que as histórias que moçambicanos e moçambicanas me contavam no seu dia a dia eram insurgentes ao poder constituído, seja ele o poder colonial, seja o poder da Frelimo no pós-independência, entre a história socialista da libertação ou a história que o partido Frelimo tomou para si da própria realidade *histórica* moçambicana – uma história que silencia e não escuta.

Após o período moçambicano, dando conta do período de campo como pesquisador do Cebap, e procurando elaborar um verdadeiro projeto de pós-doc num período em que não existiam processos de incorporação de novos professores nas universidades públicas brasileiras, entre as estaduais e federais, fui convidado para a participação de um conjunto de debates e atividades a serem realizados entre Porto Príncipe e Les Cayes por ocasião de celebração do

cinquentenário da Declaração dos Direitos Humanos pela Organização Fon Dwa Moun, onde um grande amigo e interlocutor intelectual, Jean Phillipe Belleau, trabalhava na altura. A minha ida e permanência de um mês no Haiti representou uma virada em minha vida pessoal por várias razões, que me perseguem desde então. De um lado, fui capturado por uma produção intelectual e artística refinada, sofisticada e insurgente sem paralelo na América Latina em sua profundidade histórica; de outro, convivi com pessoas de diferentes grupos sociais e faixas etárias que insistiam em seu cotidiano numa experiência de liberdade e dignidade que os conectava diretamente com a revolução haitiana e sua luta contra qualquer forma de opressão e particularmente contra o racismo. Em Porto Príncipe me encontrei com uma intelectualidade que questionava os êxitos e fracassos de sua vocação histórica, a luta antirracista, pela liberdade e pela dignidade. Fiquei perplexo com o silenciamento quase que programático existente sobre o Haiti e sobre sua produção intelectual no Brasil, na América Latina e no mundo; silenciamento contra o qual me enfrentei dolorosamente nas décadas seguintes diante da condescendência com a qual meus colegas brasileiros, majoritariamente brancos, me escutavam falar sobre o Haiti absolutamente convencidos da superioridade do sistema intelectual brasileiro diante deste pequeno país caribenho, cujo grande feito, em todo o caso, teria se perdido há mais de 200 anos. Em minha primeira viagem ao Haiti conheci o grande artista Tigas, o intelectual ativista e jornalista Jean Dominique (assassinado em abril de 2001), o sociólogo e antropólogo Guy Dallemand, que viria a ser um grande amigo até sua morte em 2013, a escritora Yanick Lahens, hoje parte da diáspora nos Estados Unidos, e tantos outros, para além de voltar com uma pequena biblioteca haitiana que não deixou de crescer desde então. Descobri uma história intelectual que deixa um Brasil embevecido em seu berço esplêndido literalmente do chinelo, e com um potencial crítico explosivo para as Américas, para a África, para a Europa, para o mundo. Foi no Haiti que segui as orientações de Edward Said e li a tradução francesa publicada em brochura de *Os Jacobinos Negros*, de C.L.R. James, e pude começar a ler a extraordinária obra de Jean Price Mars – entre *La Vocation de l'élite*, *Ainsi parla l'oncle* e *La Rébuplique d'Haïti et la République Dominicaine* – e de Anténor Firmin, *L'égalité des races humaines* – entre tantas outras obras que me acompanhariam nas décadas seguintes. No Haiti me dei conta do quanto os haitianos estavam preocupados com o mundo, pois do Haiti nenhum haitiano tem dúvidas, enquanto no Brasil nos perdíamos num exercício de vaidade autocomplacente, orgulhosos do Glauber, de um Machado (até recentemente visto como branco), da construção de Brasília ou de uma MPB mais ainda satisfeita de si mesma. Percebi no Haiti o quanto a interiorização da metrópole no Brasil e suas elites era cruel e real, e se reproduzia ao longo de séculos em meio a uma crítica plácida e ainda lusotropical – e, claro, aqui me refiro aos intelectuais encastelados entre o Cebrap, o IDESP, o ISER

e a suposta excelência de uma universidade pública francamente excludente, que nos acompanhou pelo menos até meados dos anos 2000. No Haiti, me encontrei com uma elite intelectual cosmopolita, poliglota, conhecedora da produção brasileira e latino-americana e angustiada com o possível fracasso de sua vocação como elite... E no Haiti me encontrei com o que me marcara tremendamente em Moçambique: a revolução como uma categoria da prática, a revolução como um processo inconcluso do qual haitianos e moçambicanos são protagonistas até hoje. Como em Moçambique todos falam de Samora Machel e Eduardo Mondlane (e de Mugabe e Samora) como se eles estivessem sentados na mesa de jantar, no Haiti, Toussaint-Louverture, Dessalines, Saint Souci e Pétion não são apenas ancestrais, mas estão ali, no pé da cama, cobrando um projeto de futuro onde o mundo e o estar no mundo seja para todos.

Voltei para o Brasil com a certeza de que, além de Moçambique, o Haiti faria parte do meu universo de pesquisa. Fui então recebido no grupo de pesquisa coordenado pela socióloga Elisa Reis, da UFRJ, e o pensador Abraam De Swam, da Social School of Amsterdam, sobre a percepção da pobreza e da desigualdade por parte de elites do Brasil, África do Sul, Filipinas, Índia e Bangladesh. Graças a este projeto, retornei ao Haiti, e entre Porto Príncipe e Cabo Haitiano enfrentei o sentido de “ser elite” no Haiti, da profundidade do clássico de Jean Price-Mars de 1918, *La vocation de l'élite*, à experiência contemporânea de intelectuais e ex-presidentes da república como Leslie Manigat, o (controverso) Marc Bazin, estudantes da Université d'Etat e de universidades do Cabo, professores universitários e professores do ensino médio, intelectuais locais, poetas, pintores, romancistas, jornalistas, livreiros... para o trabalho em Porto Príncipe, contei com a inestimável ajuda de Hérard Jadotte, sociólogo retornado após um longo exílio no período ditatorial dos Duvalier, e que havia sido aluno de Fernando Henrique Cardoso; no Cabo, hospedado na pousada Brise de Mer, com a imagem ao longe da Citadelle de Christophe, pude combinar o trabalho de entrevistas com a etnografia que acompanha os antropólogos, e também contei com o apoio de Jean Phillippe Belleau, na época trabalhando como quadro da OEA no Norte do país. Neste longínquo ano 2000, reafirmei meu compromisso não só com o Haiti, mas com o Caribe; como antes afirmara meu compromisso não apenas com Moçambique, mas com a África Austral. No Haiti tive clareza do que tanto insistiam os intelectuais moçambicanos e que acompanha a Antropologia e a História desde os nossos clássicos: a absoluta relevância de sistemas que vão mais além das fronteiras nacionais. Refiro-me ao desafio que supõe a noção de região, histórica e etnográfica, que exigiu a leitura de *corpus* bibliográficos complexos e muitas vezes escritos em línguas das mais variadas. A partir do ano 2000, retornei muitas vezes ao Haiti para realização de pesquisas mais curtas e para atender demandas de questões sociais prementes e por crises sucessivas, ao tempo em que me aprofundava

na leitura dos haitianos – pautada pelo aprofundamento nas obras de Sidney Mintz e Michel-Rolph Trouillot – e, já como professor da Unicamp, pensava na formação de uma equipe de alunos para trabalhar no Haiti e na República Dominicana (como professor dos programas de pós-graduação em Antropologia e História do IFCH, orientei pesquisas em diferentes regiões de Moçambique, na África do Sul, na Namíbia, em Angola, na Tanzânia, na Guiné-Bissau, em São Tomé e Príncipe e no Senegal, ao tempo em que voltava para períodos mais longos a Moçambique, passava por Uganda, Ruanda e acalentava a possibilidade de pesquisa no Zimbábue – inspirado não só pelo Peter, mas pelo próprio Zimbábue, seu caráter explosivo e sua presença constante no debate moçambicano e sul-africano), já em diálogo com amigos como Federico Neiburg e a saudosa Lígia Sygaud.

(2) O pós-socialismo tem pelo menos três entradas em minha trajetória. A primeira delas diz respeito ao meu próprio universo formativo, que passa pela ideia de revolução e pela noção da inevitabilidade do socialismo; a segunda por minha experiência africana, diante de todos os processos que interpelavam Moçambique entre a morte de Samora Machel, o Plano de Reforma Estrutural [PRE], a nova constituição e o pluripartidarismo, o fim da guerra civil e as ilusões que despertavam a ideia de democracia e a prática eleitoral (confesso que quando cheguei a Moçambique, em 1997, estava absolutamente entusiasmado diante da nova realidade); e a terceira pelo abismo no qual a guerra lançou a antiga Iugoslávia e seu desmantelamento fratricida. Diria que acompanhar a guerra da Bósnia e tudo o que sucedeu acompanha minha formação cidadã (que sempre se reinventa) – que passa pela militância anti-*apartheid* nos 80, pela questão palestina, pelo genocídio de Ruanda, pela independência de Timor, e, mais recentemente, pela crise dos refugiados, pela guerra da Ucrânia e pelo genocídio em curso em Gaza e na própria Cisjordânia.

Mas voltemos ao pós-socialismo, e ao campo de leituras que exige. Tendo minha experiência moçambicana como ponto de partida e o desmantelamento fratricida da Iugoslávia – em especial o cerco de Sarajevo – e as transformações da Europa do Leste (entre questões que interpelam tanto noções como “etnia”, “nação”, “língua” e “religião”, como referências a transformações das instituições políticas, o surgimento do pluripartidarismo, as eleições como o foco da experiência democrática, e o surgimento de economia de mercado), achava banal a percepção neoliberal de “fim da história”, e me interessava muito mais nas percepções das mudanças históricas por parte dos indivíduos e a criação de marcos temporais que, mais ou menos fortes, implicavam um “antes” e um “depois”. Era impossível não conectar aqui campos como os do pós-socialismo e do pós-colonialismo. Novamente, o fato de estar na Unicamp me beneficiou com um excepcional time de alunos que me permitiu orientar pesquisas, entre mestrado e doutorado, na Bósnia, na Voivodina, na Sérvia, na Hungria, na Alemanha, na Rússia e, mais recentemente, na Albânia. Isso me

levou à realização de um pós-doc no Max Planck Institut, em Halle, que aprofundou minhas leituras pós-socialistas europeias e fez com que as aproximasse de transformações africanas e propusesse, a partir de idas e vindas a localidades da província de Inhambane, novas leituras da revolução e implementação do socialismo e regime de partido único em Moçambique, da guerra civil e dos medos e temores presentes em Moçambique nos dias que correm, sempre marcados por referências de todos os tipos a marcos temporais, tais como “tempo colônia”, “tempo Samora”, “tempo da guerra”, “tempo do PRE” e por aí vai. Destaque-se aqui que a noção de “pós”, e graças à leitura lúcida de Miguel Vale de Almeida, levou-me ainda ao “pós-sionismo” – que não sei como situá-lo nos trágicos acontecimentos atuais, mas me orientou tanto em uma curta viagem em 2020 a Israel e à Palestina (antes da pandemia), como na orientação de orientandos também em Israel e na Palestina.

(3) Sem ter clara consciência e certamente poucas referências teóricas referentes, a questão de gênero me acompanha desde os primeiros anos de minha formação ainda como historiador da arte. Uma ida ao México em 1984 me fez entrar em contato com a obra magnífica de Frida Kahlo, num período em que podíamos entrar em seu museu em Coyoacán sem enfrentar filas nem multidões. Na sequência da minha imersão na totalidade de sua obra e em sua extraordinária biografia, e contando com o apoio de Dolores Juliano, publiquei meu primeiro artigo numa revista de estudos latino-americanos de Barcelona, *Xibalhá de Cultura*. O artigo era sobre uma obra fascinante de Frida Kahlo, mais atual do que nunca, de nome “Unos quantos piquetitos”. O pequeno retablo de Frida se baseava no assassinato de uma mulher a facadas por parte de seu marido ciumento que, diante do questionamento da polícia, reagiu surpreso “pero si no fueron más que unos cuantos piquetitos”. Em meu pequeno texto destacava o caráter revolucionário da arte feita por uma mulher: revolução temática ao trazer o assassinato de uma mulher para o centro da cena, lembrando que no período ainda se discutia a ideia de “legítima defesa da honra” em vários países na América Latina; revolução técnica, ao assumir o retablo – suporte francamente popular no México – e todos os conhecimentos que supõe o uso da tinta sobre metal; e, o mais impressionante, a cena explodia a própria noção de enquadramento, pois o sangue respingava para a moldura, para fora do quadro e, de certa forma, atingia todos aqueles que olhassem efetivamente para a obra. Isso ainda foi nos anos 1980, quando não falávamos de gênero, mas de temas relacionados às mulheres.

Mas as conexões entre os estudos pós-coloniais e os estudos de gênero ganharam novo fôlego em meu trabalho a partir do livro magnífico de Anne McClintock, *O Couro Imperial*, traduzido e publicado no Brasil graças aos esforços de Mariza Corrêa, pelo trabalho de minha orientanda e hoje professora de história da Unicamp, Raquel Gomes, e a obra e trajetória da escritora e ativista sul-africana Olive Schreiner (1855-1920). O rumor sobre uma controversa, trágica

e fascinante personagem moçambicana, Joana Simião (sobre quem publiquei alguns curtos artigos resultado de pesquisa e leituras dos últimos 25 anos), que me levou a conectar gênero e luta anticolonial. Paralelamente, e a partir do trabalho que venho realizando sobre o pensador e escritor surinamês extraordinário Anton De Kom (a tradução de *Nós os Escravos do Suriname*, livro originalmente publicado em 1933, mas consolidado sem os cortes da censura em 1970, sempre em holandês, terá a publicação sob minha coordenação publicada em 2026), entrei em contato com a trajetória e obra da pintora holandesa radicada no Suriname no pós-guerra Nola Hatterman, cuja obra – entre pinturas a óleos e ilustrações – vai do modernismo holandês dos anos 1920 e 1930, à pintura surinamesa em seu momento formativo, com suas cores fortes e explosivas e seus personagens humanos e não humanos. Nola Hatterman faleceu em 1983 como grande dama da arte surinamesa, algo que vem sendo questionado na atualidade pelo fato de ela ser de origem holandesa e branca. Uma mulher branca antifascista, amiga de De Kom na Holanda e que, diante de sua morte num campo de concentração, bem como da morte de boa parte de mestres e amigos entre a Holanda ocupada e os campos de extermínio, se converte ao Suriname e se transforma, em sua arte, numa *freedom fighter*. Aqui se cruzava meu trabalho sobre colonialismo e minha formação em História da Arte, com reflexões atravessadas pelos estudos de gênero marcados sobretudo pela extraordinária equipe da Unicamp, com destaque para minha amiga Adriana Piscitelli.

A obra de Nola está dividida entre esses dois espaços, Suriname e a Holanda, e Anton De Kom é amizade, cumplicidade e, sobretudo, o ponto inicial de sua conversão ao Suriname. Tensões não faltam aqui em trono da trajetória e da obra extraordinária de Nola Hatterman: se entre os 1920 e 1930, o fato de ela ser mulher e insistir em retratar em suas pinturas a cena negra de Amsterdã a impediu de ser plenamente incorporada na arte holandesa, nas últimas duas décadas, sua origem holandesa e o fato de ser branca começou a acompanhar questionamentos sobre seu lugar na arte surinamesa. E aqui me reencontrava outra vez com personagens e coletividades *in between* que acompanham as tensões da formação dos estados tardo-coloniais africanos e, sucessivamente, a formação dos estados nacionais numa África que de forma mais ou menos explícita se afirma como negra. Os trabalhos etnográficos e históricos que realizei sobre brancos e, sobretudo, indianos em Moçambique e que se reivindicavam moçambicanos, procuravam recuperar esses personagens que devem comprovar sua adesão à nação continuamente, ao tempo em que sua condição de *stranger* é reafirmada de forma mais ou menos escancarada, revelando sua vulnerabilidade.

Tentando concluir este ponto, e na intersecção entre os estudos pós-coloniais e, timidamente, os estudos de gênero, procuro questionar, a partir da amizade entre Anton De Kom e Nola Hatterman e suas respectivas trajetórias, a

fragilidade e brutalidade de se afirmar a Holanda (e a Europa) como branca – afinal de contas, De Kom era um militante antifascista que, como negro, marcou a história da Holanda e da Europa ocupada – e Suriname como negro ou no mínimo não branco, diante do lugar de Nola na história e na formação da arte surinamesa. Neste trabalho, ao tempo em que me reencontro com a história da arte e a história dos totalitarismos e do racismo na Europa, também ato uma linha com os trabalhos que realizei sobre indivíduos e grupos definidos genericamente como indianos, mistos ou brancos em Moçambique.

(4) Paralelamente à minha atuação como professor e pesquisador nas áreas de Antropologia e História do Caribe e da África na Unicamp, posso dizer que atuei e tenho atuado em duas frentes que interpelam a política e as políticas públicas. O primeiro ponto, sobre o qual não me estenderei muito aqui, diz respeito a minha atuação política absolutamente crítica durante os primeiros governos Lula (entre 2003 e 2010) e o primeiro governo Dilma Rousseff (2011-2014) diante da errática, aventureira e profundamente violenta presença militar brasileira no Haiti. Atônito frente à indiferença de boa parte de meus colegas universitários e líderes do centro-esquerda no Brasil à escandalosa atuação do exército brasileiro e mesmo de algumas instituições públicas brasileiras no Haiti, não me furtei, a partir de pesquisas fundamentadas em experiências pessoais e em dados empíricos, realizadas em conjunto com meu amigo e colega Sebastião Nascimento, a destacar: (1) que haitianos, entre lideranças comunitárias e intelectuais, percebiam a presença da missão militar das Nações Unidas, capitaneada pelo Brasil, como causa da violência e não vetor de pacificação; (2) que os militares brasileiros não levavam adiante nenhuma ação heroica, antes pelo contrário – de forma descarada praticavam com os haitianos técnicas repressivas e letais que logo poderiam ser aplicadas nos morros cariocas – para as lideranças militares, destaque-se o general Augusto Heleno, não haveria diferença entre o Haiti e os morros das cidades brasileiras – lá e cá teríamos negros; (3) que os militares brasileiros agiam como... militares loucos por uma guerra para chamar de sua: matavam, pilhavam, cooptavam e abandonavam e violavam mulheres; (4) sua atuação no terremoto de 2010, como aliás de todas as forças civis e militares internacionais presentes no Haiti na altura, havia sido vergonhosa, o que revelava que o Haiti seria um campo de tiro a ser abandonado diante de uma catástrofe que consideravam natural. A minha crítica se dava em relatórios, artigos na imprensa, entrevistas radiofônicas e televisivas e atuação nas redes sociais, e não poucas vezes fui repreendido e mesmo ameaçado por colegas que consideravam inaceitável críticas a um governo de esquerda, pouco se lixando para as consequências que seriam desastrosas, lá e cá, desta aventura mortal e inconsequente brasileira no Haiti. Ainda estamos à espera de uma comissão da verdade dos crimes cometidos pelas tropas brasileiras no Haiti, que deveria ser realizada em conjunto com setores da sociedade civil haitiana.

A este esforço sucedeu meu intenso trabalho sobre o impacto do terremoto nas instituições de ensino superior [IES] no Haiti, também realizado em conjunto com Sebastião Nascimento e que contou com o apoio da Unicamp, da Capes e da FAPESP, e a proposta bem fundamentada da abertura de vagas e disponibilização de bolsas de estudo nas universidades públicas brasileiras para que jovens haitianos pudessem concluir seus estudos no Brasil, diante da paralisação quase que total das grandes universidades haitianas. O esforço foi relativamente (não inteiramente) bem sucedido, e pelo menos a Unicamp foi das universidades que mais estudantes haitianos recebeu (poderia ter recebido mais), os quais tiveram um sucesso incrível, pois a quase totalidade conseguiu terminar a graduação aqui e boa parte seguiu seus estudos de pós-graduação no Brasil. Paralelamente, uma viva comunidade diaspórica haitiana começou a se estabelecer no Brasil, em especial entre os estados de São Paulo e os estados do Sul do país, o que me levou a atuar junto à promoção de cursos de português, criação de redes de apoio para regularização dos documentos, inserção no mercado de trabalho e mecanismos de reunião familiar, algo que venho fazendo até hoje, muitas vezes apesar das próprias instituições públicas brasileiras que, independente da cor política, afirmam a abertura e doçura do Brasil diante de estrangeiros, ao mesmo tempo que, de forma crescente, criam todos os empecilhos possíveis a sua vinda e instalação no país.

A partir dos haitianos, comecei a atuar também no campo do refúgio mais amplo, tentando fazer com que a universidade no Brasil incorporasse estudantes e quadros acadêmicos oriundos de regiões em crise ou conflito, e assim vimos fazendo com relação a países do Oriente Próximo, África, América Latina e também junto à Rússia, Ucrânia, Irã e Afeganistão. Os resultados são modestos, os entraves, ora políticos ora burocráticos (tanto junto aos órgãos governamentais quanto junto a instâncias da própria universidade), são de toda a ordem e por vezes insuperáveis, e confesso um certo desencanto com relação à indiferença ou mesmo oposição de colegas de minha universidade e outras IES diante do que deveria ser um dos vetores da internacionalização da própria universidade brasileira. Destaque-se que nunca trabalhamos com a mobilização de recursos em larga escala para estes possíveis acadêmicos que, em geral, nem têm no Brasil uma verdadeira opção de refúgio: operamos a partir das vagas remanescentes que existem nas universidades públicas brasileiras e com os recursos de apoio já existentes no interior das próprias universidades. Diante de uma demanda que não é propriamente escandalosa, me encontrei na maioria das vezes com o descaso ou com reações inaceitáveis com relação à suposta dificuldade linguística dos que chegariam (os refugiados aprenderiam português, bolas, como fizeram-no e muito bem os haitianos), ou de uma inverossímil invasão alienígena no Brasil (nossas universidades não são tão cobiçadas assim). Minha expectativa de que as IES brasileiras percebessem realmente que o acolhimento de acadêmicos em situação de refúgio seria um dos vetores

da própria internacionalização da universidade e que nós, entre alunos, professores e pesquisadores, só sairíamos ganhando com esta ação coordenada, por ora se viu frustrada.

AP Um dos aspectos que dota de maior beleza a tua trajetória, que combina uma excelência analítica e a circulação por todos estes países, é poder ver tendências gerais, pois é muito difícil fazer essa articulação com diferentes campos empíricos e poder colocar em um esquema que te possibilita questionar outros esquemas analíticos vigentes. Ao mesmo tempo, tua atuação junto aos refugiados... a universidade produz conhecimento, mas o que mais ela faz? Abrir este espaço de conhecimento para as pessoas que têm dificuldade de acesso é maravilhoso. Gostaria que você falasse mais sobre isso.

MVdA E, acrescentando, gostava também que tu falasses um pouco mais sobre a centralidade de Portugal na tua formação e trajetória.

ORT Todos sabemos o quão marcantes são os anos de juventude para tudo o que nos vai acontecer depois, da mesma forma que construímos nossa memória reinventando estes anos de encantamento e entusiasmo. No meu caso, Portugal e Catalunha têm um duplo espaço: de vivência juvenil e de criação de patrimônios afetivos e intelectuais. Lisboa e Barcelona ocupam estes espaços para mim: retorno hoje como se tivesse saído ontem destas cidades, os amigos, amigas e cúmplices estão lá, não tenho que me explicar, a relação e o debate fluem. Devo dizer que criei um patrimônio afetivo e intelectual potente em Maputo, pois ao longo de pelo menos 20 anos passei períodos significativos nesta cidade, e com seus intelectuais compreendi muito do mundo moçambicano e por eles também fui interpelado de forma mais contundente. Entre Cabo Haitiano e Porto Príncipe as coisas ficam mais difíceis, pois aqueles com quem comecei a construir relações afetivas e intelectuais ou morreram ou abandonaram o país.

Agora, entre todas as cidades, Lisboa é diferente. Eu não poderia ter feito nada do que fiz sem o debate intenso com João de Pina Cabral, um verdadeiro professor, e amigas e intelectuais potentes como Cristiana Bastos, Suzana Viegas e Antónia Lima, destacando que conheci Suzana e Antónia em 1987 quando ainda estava em Portugal. Não me vejo pensando e escrevendo o que escrevi sem os debates que tenho com Miguel Vale de Almeida, que conheci em Maputo em 1998, ou sem as conversas e debates entre Maputo e Lisboa com José Pinto Teixeira. Sobre a Guiné-Bissau sou interpelado continuamente por Clara Saraiva, Clara Mafra e Marina Temudo; e Ramon Sarró conheci em Lisboa no início dos anos 2000; com Cristina Santinho há décadas discuto sobre catástrofes e refúgios (ela marcada pelo terremoto do México de 1984, e eu pelo terremoto do Haiti de 2010). Reencontrei-me em Lisboa com Iolanda

Évora, com toda sua experiência moçambicana, cabo-verdiana, brasileira e portuguesa que traz consigo; Cláudia Castelo é minha interlocutora indispensável desde os finais dos anos 90; Simone Frangella, com quem convivi em meus primeiros anos na Unicamp, está há mais de 15 anos em Lisboa, e recentemente Cristina Roldão fortaleceu minhas convicções sobre a discussão em torno da invisibilizada presença negra não apenas em Portugal, mas em toda a Europa... Do ponto de vista intelectual me sinto, de certa forma, cercado de mais afeto e permeado por um debate mais potente em Lisboa do que no contexto universitário brasileiro – com exceção de Salvador, talvez, onde a intensidade do debate com colegas e amigos como Lívio Sansone, João José Reis, Valdenir Zamparoni, Fábio Barqueiro, Candido Domingues, Goli Guerreiro, Nicolau Parès, Daniel de Lucca e Lia Laranjeira fazem com que também me sinta constantemente desafiado e acolhido. Barcelona é a terra de afetos, das artes, do teatro e de amigos de juventude que agora já não são jovens mas assim nos vemos, até hoje.

Voltando a Lisboa, há algo que diz respeito ainda às memórias infantis e a amigos que estão fora da academia, seguiram diversas rotas, inclusive dentro de Portugal. Mas há algo que é para mim muito importante. Certamente com África no horizonte, *Ecos do Atlântico Sul* é um livro sobre Portugal, como o são os artigos “O bom povo português: usos e costumes d’aquém e d’além mar”, “Tigres de Papel” ou “Língua”, entre outros. Considero, assim, que é uma antropologia histórica sobre os portugueses em diálogo com os portugueses. Minha infância em Portugal e o 25 de Abril me impuseram a necessidade de lembrar, e de um lembrar coletivo.

AP Caminhando para o final, gostaria que você falasse um pouco sobre a antropologia contemporânea, no Brasil e alhures. Você acha este momento mais luminoso, mais positivo?; que há mais futuro na antropologia?; boas vibrações? Ou, pelo contrário, há algo mais vicioso a ensombrecer ou a tolher a própria antropologia, e nos próximos anos teremos de lidar com um campo mais tenso em nossas relações com colegas, autores, alunos, teorias. Em suma: como numa conversa de café, o que você acha que está acontecendo com a antropologia?

ORT Creio que estamos diante de processos fascinantes, e outros não tanto. Começamos pelos fascinantes, e tendo como referência as universidades brasileiras, em especial a própria Unicamp. Creio que há uma ainda tímida diversificação do corpo docente, e uma mais radical diversificação do corpo discente, que tem sido desafiador e entusiasmante para todos nós. A sala de aula nos impõe desafios imensos a partir da incorporação real de pessoas negras, indígenas, quilombolas e toda sopa de letrinhas do mundo *queer*. A relação com indígenas já não é exclusividade dos etnólogos, que até há pouco eram quase que

porta-vozes dos índios junto aos demais antropólogos, pois todos nós os temos como alunos em sala de aula, e eles nos contam do território Guarani-Kaiowa, de São Gabriel da Cachoeira ou do Xingu sem mediações, e muitas vezes são bastante frontais ou irônicos com relação à própria produção etnológica ou à atuação dos etnólogos. Isso me parece bom. Concomitantemente, a antropologia em grande medida (não exclusivamente) atravessada por populações periféricas e negras deve se enfrentar com o fato de que jovens oriundos da periferia de todas as cores e regiões do país se fazem mais e mais presentes nas salas de aula, reivindicando não apenas seu potencial crítico e interpretativo, mas seu protagonismo na produção de saberes e mesmo uma mudança radical dos próprios programas de curso. Nos últimos anos percebi que, se havíamos sido capazes de responder a uma demanda social de incorporação destes sujeitos em sala de aula, ainda restava muito por fazer no que diz respeito não só à permanência, mas também no sentido de garantir a circulação internacional destes alunos negros, indígenas e periféricos. Foi com esta perspectiva que, junto com outros colegas, organizamos um projeto sobre saberes tradicionais com a Universidade de Tromsø, no Ártico, que garante bolsas a alunos de graduação e mestrado por três meses junto a esta universidade, e que privilegia estudantes indígenas, quilombolas, negros e periféricos; concomitantemente, tenho participado da linha de estudos de *hip-hop* coordenada por minha ex-aluna e hoje doutora Jaqueline Lima Santos e coordenamos um projeto que garante 14 bolsas-sanduíche por ano a serem usufruídas não exclusivamente, mas sobretudo por estudantes negros, indígenas e periféricos na Universidade de Maryland, em Baltimore, ou na Universidade de Porto Rico. Isso me entusiasma, me instiga, dentro e fora da sala de aula.

Há, contudo, elementos mais sombrios. Sobre as pressões em torno da produtividade, cansamos de falar e, ao mesmo tempo, não cessamos de nos curvar a estas exigências que, a meu ver, é a morte do pensamento antropológico que se constrói artesanalmente, com muita leitura e longos períodos de campo e de reflexão. Um tempo que não converge com as exigências da produção que tanto parece excitar parte de nossos colegas que cada vez lê menos, me parece, ou parece querer disciplinar as leituras (deles e dos outros) tendo em vista a noção de produtividade.

Mas há outros problemas que dizem respeito à dinâmica interna da universidade, em que as relações passam a ser cada vez mais objeto de vigilância. Creio que há a tendência de diretores e coordenadores abdicarem da própria ideia de dirigir e coordenar em nome de uma vigilância que escapa aos cargos, e passa a permear a própria vida universitária, uma vigilância moral que é inimiga do pensamento. Sou absolutamente favorável à condenação e constrangimento de abusos que fazem parte da própria história da universidade ali onde ela se encontra. Mas constranger e criar mecanismos para coagir abusos não significa instalar o reino da desconfiança ou mesmo a generalização do uso do termo

“abuso”, pois onde tudo é “abuso”, nada de fato o é. Desencadear mecanismos de rumores (e não falo das fofocas tradicionais que fazem parte da dinâmica de qualquer instituição) e de acusações que não assumem o direito a defesa destrói colegas, cansa e nos atemoriza diante uns dos outros. Digamos assim, se a diversificação do universo discente entusiasma nas dinâmicas que propõe em sala de aula, a vida social universitária, de forma transversal, viu-se empobrecida, marcada por suspeitas, desconfianças e medos de cancelamento. Muitas vezes somos suspeitos e não sabemos do quê, o que faz com que acabemos por restringir nossa presença física na universidade, e circulemos apenas entre grupos de amigos e orientandos em quem depositamos uma absoluta confiança e com quem temos uma verdadeira convergência intelectual. Neste processo a obra ou a trajetória de um colega, e sua longa trajetória dentro da universidade, deixa de ter importância, pois o olhar suspeito pode derretê-lo, ou queimá-lo, numa lógica próxima à da feitiçaria.

Se é verdade que há uma longa história de abuso moral e sexual na universidade – todos da nossa geração sabemos disso – e que a universidade até recentemente era conivente a não promover mecanismos de proteção dos mais vulneráveis e de punição dos abusadores, é importante que os mais jovens saibam que a maioria não era formada por abusadores, e que esta crítica não deve se confundir àquela saudável que coloca hierarquias e autoridades em questão. Em outros termos, se somos capazes de questionar autoridades que não são naturais (ou intelectuais) mas institucionais, temos de ser capazes de criticar, ou pelo menos se defender, dos que se colocam como autoridades morais ou paladinos da virtude. Vejo assim um lado sombrio em nossa universidade na atualidade, no Brasil e em qualquer lugar, onde a acusação é suficiente sem o devido direito à defesa; onde o rumor corre solto sem que seu objeto tenha claro sobre o que se fala e se propaga.

Procuro falar aqui com muita franqueza. Sou uma pessoa homossexual que sempre teve imensa dificuldade em dissimular sua homossexualidade. Quando criança, adolescente ou jovem universitário, fui objeto de agressões, riso e chacota, ou seja, de homofobia, sem a devida proteção familiar ou institucional, entre escolas, faculdades, centros de pesquisa e congressos. Só me sentia plenamente seguro no gueto. Nunca desfilei com supostas namoradas e, em todo o caso, sabia lidar bem com, ora com o silêncio, ora com formas de aproximação pautadas pelo senso de humor ou pelo carinho e amizade. Enfim, tinha um “jeito”, e com ele me defendia. Este mesmo “jeito” passa a ser objeto de críticas na atualidade, numa transmutação do que era outrora a homofobia, e que hoje se apresenta como uma moral que condena o riso, o humor ou formas afetivas em nome de uma suposta dor diante da qual posso silenciar mas que se expressam na forma de lágrimas de crocodilo. Tudo isso me cansa, e posso até restringir meu espaço, mas não penso mudar o meu “jeito” após tantos anos, após ter orientado e promovido o trabalho de tantos alunos e alunas, após ter

batalhado tanto por uma universidade mais dinâmica e inclusiva. E deixo claro que não reivindico qualquer protagonismo nessa luta que simplesmente procurei escutar e acolher, do meu “jeito”. Meu leque de amizades, afetos e trocas intelectuais cobre um leque de pessoas que têm de 20 a 90 anos, e não penso mudar isso alimentando um medo de me aproximar dos mais jovens com quem não tenho, e nunca tive, uma relação sensual. Sedução intelectual não deve se confundir com outras formas de sedução. Posso restringir minha circulação física (já restrita por sucessivas neoplasias, cirurgias e quimioterapias), mas não penso mudar meu “jeito”, o que não me impede de me defender e optar pelo silêncio, algo para o qual fui treinado nos anos 1970, 1980 e 1990.

Posso ser um pouco, mas não inteiramente tonto. Quando no Cebrap, na USP ou mesmo na Unicamp reclamavam de minha gargalhada alta estavam reclamando de outra coisa; quando tomavam a liberdade para falar do meu corpo ou de minhas atitudes corporais, estavam falando de outra coisa. Nesta altura da minha vida, não penso abrir mão nem do meu “jeito”, nem das alheiras de Mirandela, nem de discutir o que creio deve ser discutido.

MVdA Acho que em geral estamos de acordo. O mesmo se aplica à discussão de ideias. Optamos pela possibilidade de divergir quanto a categorias, mas rejeitamos a crucificação ou a fogueira, quando, diante da proposta de um debate, você é simplesmente destruído. Com relação a Israel e Palestina, por exemplo, em alguns contextos intelectuais na Europa ou na América, criticar veementemente a atuação israelita em Gaza exige tantas introduções que contamina o debate como um todo, seja sobre o genocídio, o sionismo ou o antissemitismo. É um cerceamento da liberdade, da liberdade intelectual, que compromete enormemente a própria universidade. Acho que pagaremos um alto preço pela naturalização do cerceamento da liberdade em espaços universitários.