

ENTREVISTA

Entrevista com **SIDNEY MINTZ**

Por
CRISTIANA BASTOS
e **MIGUEL VALE DE ALMEIDA**

CRISTIANA BASTOS – *Pensámos aproveitar o privilégio de estar consigo para que nos desse uma panorâmica geral do que foi a antropologia na segunda metade do século XX e do seu papel nesse processo, bem como para ouvir ideias que queira transmitir a futuras gerações de antropólogos. Podemos começar por onde achar melhor – por *Sweetness and Power*, pelo impacto dessa obra, pelo impacto do trabalho realizado com o porto-riquenho...*

SIDNEY MINTZ – Talvez a melhor maneira de eu recordar seja falar um pouco de como me tornei antropólogo e depois passar a outros assuntos. Mencionei numa conversa anterior que fiz a minha licenciatura no Brooklyn

Sidney Mintz estudou a vida rural nas Caraíbas, a história social e a tradição afro-caribenha desde os primeiros momentos de trabalho de campo da sua carreira, em Porto Rico (1948). Em 1956, o seu estudo de uma aldeia de trabalhadores na cana-de-açúcar foi incluído na obra *The People of Puerto Rico*, editada por Julian Steward e outros. Em 1960, publicou *Worker in the Cane*, a história de vida de um trabalhador dessa aldeia. Em 1992, publica, em conjunto com Richard Price, *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, um ensaio que revolucionou o debate sobre a cultura afro-americana nos Estados Unidos da América. No entanto, já em 1985 publicara *Sweetness and Power*, focada na história mundial do açúcar, e, desde então, escreveu sobre a antropologia da comida e iniciou uma pesquisa sobre o papel global da soja, enquanto continuava com a sua pesquisa nas Caraíbas. Os seus livros mais recentes incluem *Tasting Food, Tasting Freedom* (1996), *The Vanquished* – uma tradução do espanhol do romance de Cesar Andreu, *Los Derrotados* (2002) e *O Poder Amargo do Açúcar*, uma colecção de textos seus sobre o açúcar em tradução portuguesa (2004). Depois de mais de duas décadas na universidade de Yale, Mintz integrou e ajudou a construir o departamento de antropologia na Johns Hopkins University, tendo também sido professor visitante em Princeton, Berkeley, MIT, Collège de France, Nova Zelândia, Austrália, e Hong Kong.

College, onde estudava ilegalmente, e que durante o curso tive apenas uma cadeira de antropologia, dada pelo professor Alexander Lesser, que foi aluno de Boas. Nessa altura, este professor marcou-me de uma forma especial. Eu não era bom aluno, era mesmo medíocre (era muito jovem e estava bastante interessado noutras questões, mas as ideias não me interessavam de todo). Mas ele marcou-me, mais do que me apercebi naquela altura, pela seriedade com que ensinava. Eu era demasiado jovem e rude para perceber então que as pessoas são muitas vezes o que fazem, que é isso que forma o seu carácter. Mas ele impressionava-me, apesar de eu não

entender completamente a razão por que isso acontecia. Nesse semestre ele estava interessado no paleolítico europeu e passámos todo o semestre da cadeira de antropologia, o meu primeiro semestre, a tratar os níveis estratigráficos da pré-história europeia. Passados muitos anos, depois de eu ter estado na Força Aérea e de me ter licenciado, quando era já professor em Yale, encontrei esse senhor numa festa e ele perguntou-me o que eu fazia. Respondi que ensinava antropologia e ele mostrou-se interessado. Disse-lhe então: “Na verdade, aprendi antropologia consigo, fui seu aluno”. Ele perguntou-me que nota tinha obtido e eu respondi: “Bem, tive um C,” – o que não é uma nota famosa – “mas foi o que mereci.” Quando me perguntou onde ensinava agora e lhe disse que estava em Yale, comentou: “Que interessante. Eu sou professor na Hofstra e dei-lhe um C e agora você está em Yale!” Mas havia uma história por detrás desse sarcasmo. Ele próprio era um homem de esquerda cuja carreira na antropologia tinha sido destruída devido a calúnias, e que durante vários anos não conseguira obter um emprego decente nessa área. Mas foi o meu primeiro professor de antropologia e nessa altura eu nem sequer sonhava tornar-me antropólogo.

Precisamente na semana em que acabei a licenciatura entrei para a Força Aérea e estive fora da universidade durante quase quatro anos. Quando regresssei, ingressei, com a bolsa que o governo criou para os veteranos, a chamada GI Bill, em Columbia, onde estive entre 1946 e 1951. Durante esse período fiz o meu primeiro trabalho de campo, que consistia em entrevistar europeus de Leste para o projecto de Ruth Benedict, e logo depois fui para Porto Rico,

integrado num programa de investigação dirigido por Julian Steward. Em Porto Rico decidi estudar uma plantação de cana-de-açúcar e o meu trabalho inicial centrava-se nos proletários rurais (aliás, creio que fui a primeira pessoa a usar essa expressão para descrever os trabalhadores da cana-de-açúcar). Em 1953, quando já estava em Yale havia alguns anos, fiz uma história de vida de um amigo dessa comunidade, do lugar onde trabalhara anteriormente, e talvez essa tenha sido a primeira história de vida de um proletário rural, de um trabalhador das plantações. Nesse sentido, o trabalho que fiz na altura era inovador e original (sem qualquer mérito pessoal, não teve nada a ver com o facto de ser eu), porque a antropologia começava assim a afastar-se do estudo das chamadas sociedades primitivas e a voltar-se para o estudo dos campesinatos, dos proletariados e das sociedades modernas.

Depois disso trabalhei noutras sociedades das Caraíbas, porque me interessava a questão da raça. Vindo eu dos Estados Unidos e pertencendo à geração a que pertencia, era impossível não ter a sensação de que nos Estados Unidos, em alguns aspectos, o atraso era muito grande, de que o modo como se lidava com as questões da raça e da cidadania era bastante arcaico. Quando fui para Porto Rico, achei estimulante a forma relativamente civilizada de gerir as diferenças raciais.

Decidi em seguida trabalhar na Jamaica, em parte por causa disso, queria tornar-me um especialista das Caraíbas. Como se sabe, a Jamaica havia sido uma colónia britânica antes de alcançar a independência – e nisto era diferente de Porto Rico, que havia sido uma colónia espanhola e depois americana. Na

Jamaica estudei uma aldeia de camponeses que haviam obtido as suas terras depois da libertação, ou seja, após 1838. Era uma das chamadas “aldeias libertadas” – e ainda se usava esta designação –, uma aldeia com uma população liberta há não muito tempo, após o fim da escravatura na Jamaica. Depois de ter trabalhado nessas duas sociedades, fui para o Haiti. Tinha a ideia de trabalhar nas quatro principais tradições coloniais da região caribenha, a espanhola, a inglesa, a francesa e a holandesa. Acabei por nunca estudar nenhuma sociedade holandesa nas Caraíbas porque a minha mulher, com quem casara pouco tempo antes, queria fazer trabalho de campo no Irão (ela estudava linguística), pelo que decidimos ir para o Irão e eu não fui para o Suriname. Depois disso enviei para lá um aluno meu, Richard Price, que se especializou em estudos sobre o Suriname.

Resumindo, o que posso dizer sobre esses trinta anos da minha carreira é que estava especialmente interessado na região caribenha e nas variações quanto às questões de género, às relações inter-raciais, às relações de trabalho, às relações familiares – o tipo de configurações institucionais que os antropólogos sempre estudaram, mas que eu queria ver como diferiam entre as várias tradições coloniais. Em 1985, ou seja, cerca de trinta anos depois de eu ter começado a fazer trabalho de campo, escrevi um livro sobre a história do açúcar. A minha intenção não era escrever especificamente sobre o açúcar (embora possa ser um

assunto interessante), mas, na verdade, abordar a história do capitalismo. Quis usar a história do açúcar como uma espécie de fio condutor na teia da história social, embora pudesse ter escolhido uma outra linha – podia ter enveredado pela goma arábica, pelo camarão, pelo bacalhau ou outra coisa qualquer –, mas preferi esta às outras porque já tinha experiência nessa área. Quando o livro foi publicado, em 1985, por vezes convidavam-me para falar sobre ele e



depois colocavam-me questões para as quais eu não tinha respostas. As pessoas perguntavam: “O açúcar, muito bem, mas então e o sal? É branco, é granuloso, é comestível...” Eu nada sabia sobre o sal, para poder responder tinha de estudar o assunto. Na conferência seguinte, já estava preparado para responder a questões sobre o sal, mas alguém acabava por fazer-me perguntas sobre o mel ou qualquer outra coisa. E foi por causa desse tipo de perguntas que me dediquei ao estudo da alimentação. Fi-lo com grande à-vontade, porque o meu pai era cozinheiro profissional e sempre me interessei pela comida. Mas

foi assim que, gradualmente, passei a estudar a alimentação, embora sempre de um modo exploratório, porque nunca tive qualquer formação nessa área, sou um verdadeiro autodidacta. Contudo, acho que o meu trabalho foi útil sobretudo no caso das Caraíbas, não considero que o que faço no domínio da alimentação seja particularmente relevante.

Logo no início desta entrevista foi sugerido que me pronunciasse sobre o possível contributo da minha experiência para o campo de estudos em que me integro. É obviamente difícil responder a essa questão, mas, como já referi, não julgo que aquilo que escrevo seja muito importante. Não me considero um teórico, nem sei dizer exactamente o que é uma teoria – sei o que é uma intuição, sei o que é uma noção, mas não sei dizer exactamente o que é uma teoria (sou muito diferente de Rodney Needham...). Interessa-me a relação entre o comportamento e o desenvolvimento da teoria marxista. É isso que me interessa, dotar o marxismo de uma dimensão antropológica, porque julgo que a falta dessa dimensão o prejudicou imenso. Sem essa dimensão, o marxismo tornou-se não humano, não humanista, mecânico e incapaz de prever o comportamento de forma satisfatória. Na minha opinião, se nós, antropólogos, pudermos melhorar a perspectiva geral do materialismo histórico através da compreensão do comportamento humano em termos genéricos, através de uma compreensão mais profunda do comportamento humano, talvez possamos dizer coisas mais úteis. É este, portanto, o meu interesse pessoal. Mas quanto ao meu contributo, julgo que a minha maior contribuição para a antropologia foi ensinar e ser um bom

professor – sei falar, como podem ver, e sei ensinar. Dei a cadeira de Introdução à Antropologia no Yale College durante 25 anos e provavelmente nesse período ensinei 40% dos estudantes de Yale, em turmas de 600 a 700 alunos. Acho que, se me perguntassem o que há de bom na sociedade norte-americana, uma das coisas que apontaria seria o facto de ela me ter confiado os filhos da classe dominante para que lhes ensinasse Introdução à Antropologia, durante 25 anos.

Ao longo destes anos (e eu licenciiei-me em 1951), a antropologia enveredou, na minha opinião, por um caminho muito interessante. Posso contar-vos brevemente uma história que talvez vá ao encontro do que me pediram. Em 1960, publiquei um livro chamado *Worker in the Cane*, que consiste numa história de vida. Quando o livro saiu, mereceu muito poucas recensões críticas (eu era ainda um jovem assistente e ninguém se interessou), mas as poucas que foram publicadas acusavam-me de não ser suficientemente científico, já que era amigo do homem que entrevistara. Sendo amigo dele, como poderia ser objectivo na análise da sua vida? Acontece, curiosamente, que esse livro tem vindo a ser reeditado desde que saiu há 44 anos e agora, de vez em quando, há uma recensão ou algum comentário. O comentário actualmente é o de que não se trata de um mau livro, mas há um problema: eu pertenço à potência imperialista e o meu amigo à colónia. Como poderia este ser um livro objectivo quando eu pertenço à potência imperialista e o meu amigo à colónia? Mas o mais interessante é que se trata do mesmo livro. Em 1960 eu estava demasiado próximo do meu informante, agora não estou suficientemente próximo

dele. Só que o livro é o mesmo. Algo mudou – mas não foi o livro. Escrevi um artigo sobre esta questão, intitulado “The Sensation of Moving While Standing Still”. Tem a ver com o que mudou ao longo destes anos. O que mudou foi o seguinte: naquela altura, esperava-se que os antropólogos tratassem as pessoas que constituem o seu objecto de estudo como um cientista trata uma rã no laboratório; hoje espera-se que façamos amor com a rã. A rã é a mesma e eu creio que foi isso que mudou. Não consigo explicar a natureza dessa mudança, mas não creio que se tenha dado um passo em frente – também não penso que tenha sido um passo atrás, mas realmente não penso que tenha sido um passo em frente. O que mudou foi a forma como as pessoas vêem os sujeitos que estudam e, na minha perspectiva, isto faz parte de um processo de mudança muito mais antigo e secular, que funciona como um pêndulo na sua oscilação entre o amor e a ciência e de volta ao amor. E julgo que hoje estamos em período de amor e nessa altura estávamos em período de ciência. Por isso penso que a disciplina é ainda, pelo menos em certos aspectos, a mesma disciplina. Se há algo que me preocupa (e tive oportunidade de exprimir essa preocupação em alguns dos textos que escrevi) é a tendência por parte de alguns jovens investigadores para abandonar o trabalho de campo. Na minha opinião, seria uma enorme perda. Nós não somos bons críticos literários, enquanto que há outros que são bons críticos literários. O trabalho de campo é aquilo que nós sabemos fazer e mais ninguém sabe – outros poderão aprender a fazê-lo, mas actualmente não sabem fazê-lo tão bem como nós –, mas se nós não o fizermos,

outros o farão. E sem o trabalho de campo não teremos, na minha opinião, qualquer valor. É isso que me preocupa na tendência actual, mas julgo que agora essa tendência começa a perder força e que começamos a fazer o caminho inverso.

Posto isto, o que poderia dizer-vos sobre a minha própria vida no seio da disciplina é, sobretudo, que julgo ter tido muita sorte. Fui visitar o meu informante, o mesmo homem de que falava há pouco, depois de termos feito o trabalho de campo e de o livro ter sido publicado, e ele disse-me: “Tenho saudades do trabalho que fizemos quando vivias naquela casinha atrás da minha casa.” Foi o mais próximo de uma recriminação que alguma vez ouvi da parte dele. Mas senti-o como uma recriminação. Eu podia continuar a falar e a viajar e a viver uma boa vida e ele tinha de levantar-se todos os dias e ir trabalhar nos caminhos-de-ferro, tinha de ganhar a vida. E é claro que, se Deus fosse um deus mais justo, seria eu quem estaria a trabalhar nos caminhos-de-ferro e ele quem estaria a escrever os livros, porque ele era mais esperto do que eu. Mas essa foi a única recriminação que alguma vez senti da parte dele. Para mim, ter podido trabalhar com ele, ter podido trabalhar com as pessoas que conheci e ter feito o que fiz foi uma alegria, um privilégio e um prazer.

Realmente não posso dizer mais do que isto a respeito da relevância do meu trabalho. Quando olho para o trabalho de Ralph Linton, Robert Redfield, Julian Steward... Ninguém o lê, mesmo ninguém. Acho que é uma honra para nós se, depois de termos desaparecido, alguém ler o que escrevemos. Há alguns anos, vi o nome Franz Boas (que eu nunca conheci pessoalmente) num

panfleto de uma organização que existe nos Estados Unidos e se chama The White Citizens' Council, um célebre grupo racista (Carlton Coon estava envolvido nesse grupo, assim como Carlton Putnam, ambos eram racistas). No verso desse folheto dizia: "Franz Boas, o antropólogo judeu e comunista que abastardou a raça americana." Boas tinha morrido 50 anos antes e eu pensei: "Se ao menos eu viesse a ser recordado, tal como eles o recordam hoje!"

MIGUEL VALE DE ALMEIDA – *Os meus alunos, estudantes de antropologia portugueses, surpreendem-se sempre quando lhes falo de pessoas como o Sidney Mintz ou Eric Wolf (e mesmo de alguns dos elementos do grupo de estudos sobre Porto Rico), e a surpresa deles deve-se a uma razão muito simples, relacionada com áreas de hegemonia na reflexão. Quando conversamos sobre o marxismo na antropologia, verifico que os meus alunos estão familiarizados basicamente com os marxistas franceses da década de 1970. E por isso surpreendem-se sempre ao saber que, nos Estados Unidos (logo nos Estados Unidos, e pode imaginar como um português é preconceituoso a esse respeito), havia marxistas que já faziam o mesmo antes, embora não se dissessem marxistas. Quer falar-nos um pouco sobre as ligações, ou a falta de ligações, com os antropólogos marxistas da Europa?*

CB – *E com a escola francesa dos Annales, talvez...*

SM – Bem, havia relações quer com a escola dos *Annales* quer com os marxistas franceses, mas não havia uma grande proximidade. Relativamente à razão por que nos definíamos de outra forma, ou por que não nos definíamos de todo, é muito simples: era a época de McCarthy. Fui para Yale em 1951, quando terminei a licenciatura, e McCarthy ganhou força

em 1952-1953. Nunca foi a Yale e acho que sei porquê. Ele ia a muitos sítios e muita gente perdia o emprego por causa disso. Portanto as pessoas falavam aquilo a que em inglês chamamos esópico, ou seja, contávamos as nossas histórias em código, recorrendo a pequenos animais. Eu acho que ele nunca foi a Yale porque o senador Taft era de Yale e creio que McCarthy não quis meter-se com a universidade de Taft. Suponho que foi isso. Sei que havia comigo três pessoas das brigadas Abraham Lincoln no corpo docente, mas nunca ninguém veio ter connosco. Acho que tivemos sorte. Mas nessa época realmente lidávamos com os conceitos marxistas com muita cautela, porque havia muita gente que ganhava a vida a perseguir marxistas. E esta é uma das razões: os franceses nunca passaram por isto. Em França, a única coisa verdadeiramente má que se podia ser era nacionalista (as pessoas da Martinica é que eram nacionalistas), ninguém se importava com o facto de Aimé Césaire pertencer ao PCF. Por isso era diferente. Mas havia ligações. Por exemplo, eu ia a França e ensinava na École Pratique des Hautes Études, e era muito amigo de Godelier... Havia esse tipo de ligações. E também com os *Annales*, porque alguns dos meus colegas da história que não eram marxistas coordenavam a edição de colectâneas de artigos dos *Annales*, antologias em inglês, sobre temáticas variadas. Havia essas relações, uma espécie de *entente cordiale*, mas não eram muito significativas. Andávamos realmente para trás e para a frente e, como é óbvio, Marshall Sahlins avançou por aí, mas Sahlins, que era adepto de um materialismo mecânico, converteu-se ao que quer que seja que faz hoje! Sou muito amigo dele...

MVA – *Provavelmente ele diria o mesmo...*

SM – Diria, com certeza. Sahlins escreveu um panfleto admirável (se quiserem poderei enviá-lo) intitulado “Waiting for Foucault”.

MVA – *O facto de termos uma perspectiva materialista sobre a realidade não significa que sejamos comunistas. Como é que lida com esta questão hoje, tendo em conta as grandes mudanças que entretanto se verificaram?*

SM – Bem, desde logo, pode dizer-se que estamos num intervalo. Tenho a ideia de que estamos actualmente num intervalo entre o colapso das formas políticas instituídas que se diziam marxistas e uma organização internacional dos intelectuais marxistas, sem uma ligação estrita a um determinado estado. No período entre 1919 e o colapso da União Soviética, era inevitável que o marxismo estivesse ligado de uma forma ou outra a estados políticos, e todos esses estados fracassaram quanto à aplicação do marxismo em que acreditavam. Acho que uma enormíssima parte de nós tinha consciência disso. Se fui a favor da União Soviética, e fui-o em diversos momentos, isso acontecia porque não havia mais nada a que pudesse agarrar-me. Conta-se a história – e não deve ser levada muito à letra – de um refugiado ucraniano que acaba por chegar aos Estados Unidos com o filho. É entrevistado no Harvard Center for Russian Studies, que foi criado como dispositivo para acompanhar o que estava a passar-se na Rússia. Esse homem é entrevistado e relata que esteve num campo de refugiados com o filho e que agora se encontra nos Estados Unidos. Quando lhe perguntam o que pretende fazer então, responde que está a pensar ir para a Argentina. Dizem-lhe: “Mas acabou de sair de um campo de

refugiados e é um refugiado da União Soviética, escapou à União Soviética, por que motivo haveria de querer ir para a Argentina?” E ele responde: “Bem, a União Soviética era uma prisão e isto é uma pocilga.” Como disse, não devemos levar a história demasiado à letra, porque eu preferiria cem vezes uma pocilga americana a uma prisão soviética. Mas ele chama a atenção para a questão importante da forma como as sociedades são governadas e do tipo de objectivos sociais que a nossa sociedade assume. Resumindo, houve muitas alturas em que o meu marxismo ou o que dele decorria assumiu uma forma política, em que era, na verdade, um marxismo por exclusão de partes. Não via alternativas. Hoje, tudo isso desapareceu – a menos que queiramos considerar Cuba, tudo desapareceu. E acho que o que poderá acontecer agora é a criação de uma genuína organização internacional marxista, tão política ou apolítica quanto pretenda ser, que tente construir um marxismo humano. Julgo que é isso que pode acontecer. Mas, nesta fase da minha vida, é muito difícil para mim pensar sobre o que será, como podem imaginar.

MVA – *Mas não vê ligações com os movimentos da altermundialização e afins, não acha que o caminho será por aí?*

SM – Vejo, sim. Foi publicado um artigo na revista mensal do Royal Anthropological Institute...

MVA – *A Anthropology Today...*

SM – Sim. No último número, havia um artigo de Nancy Lindisfarne, muito bom. Acho que foi uma das coisas mais estimulantes que li nos tempos mais recentes. E apoio as coisas óbvias – os ambientalistas, os anti..., claro que sim. Mas quanto a saber se isso terá realmente

consequências a longo prazo...
Principalmente, o que podemos fazer hoje é, por exemplo, travar Bush – eu faria qualquer coisa para travar Bush, quem não faria? Mas não há muito mais, penso eu, que possamos fazer na frente do mercado internacional, para além do tipo de coisas de que ela fala, precisamente. Se eu dispusesse ainda de mais 50 anos, então poderíamos falar!

CB – *Talvez seja melhor voltarmos à antropologia...*

SM – Sim, claro.

CB – *Gostava de retomar uma coisa que afirmou: que houve uma passagem, uma espécie de passagem pendular, de uma grande distância relativamente às pessoas com quem trabalhamos para uma excessiva proximidade dessas mesmas pessoas. Mas falou-nos também da sua preocupação, que muitos de nós partilham, por as pessoas estarem a deixar de fazer trabalho de campo, o que é um outro aspecto. Como descreveria a situação actual da antropologia e que conselhos daria aos estudantes sobre a relação a manter com as pessoas que estudam e a sua possível contribuição para o conhecimento da humanidade por meio daquilo que aprendem como antropólogos?*

SM – Começaria por dizer – e seria muito interessante se vocês concordassem comigo acerca disto – que procuro fazer trabalho de campo permanentemente, quer esteja a falar com alguém que me serve o almoço ou num autocarro. Procuro aplicar sempre a minha capacidade de extrair algo das pessoas: fazer com que falem, sem as incomodar e sem me encostar a elas, antes buscando denominadores comuns. E é possível encontrá-los tantas vezes com qualquer pessoa! Acabamos por perceber que ambos nos interessamos pela

alimentação, ou por barcos... Procuro aproveitar todas as oportunidades que tenho para falar e ouvir como um treino para o trabalho de campo.

A segunda coisa seria dizer aos estudantes que toda a inteligência humana se baseia na ideia de contraste. Tudo o que aprendemos se baseia na ideia de contraste. Sem esse contraste não seríamos capazes de pensar, pois o pensamento, o pensamento humano, precisa do contraste. A linguagem precisa do contraste, todos os tipos de percepção precisam do contraste. Diria aos estudantes que devem pensar constantemente em termos de branco e preto, acima e abaixo, quente e frio, quando procuram compreender o mundo. O contraste é a chave para a compreensão.

A terceira coisa seria, creio, que se deixem levar, que tentem descontraírem-se. Que não se concentrem demasiado no facto de estarem a fazer trabalho de campo. Há tempo, acabamos por viver muito mais do que alguma vez imaginámos! Descontraíam-se, deixem que a coisa passe por vocês. Estes seriam os aspectos que eu sublinharia.

Fui educado por uma mãe anarquista e um pai que de política só ligava a Franklin D. Roosevelt. A minha mãe, no seu anarquismo, tinha um respeito tão grande pelas outras pessoas! Por todas e cada uma das pessoas. Ainda me espanto quando penso nisto e vejo que por vezes se manifesta no que faço. Se um amigo que está num hotel me convida a ir ao seu quarto para falarmos e enquanto falamos ele sai do banho e se dirige ao quarto para se vestir e eu vou usar a casa de banho e vejo a toalha no chão, apanho a toalha e coloco-a no toalheiro. Se ele me pergunta porque apanhei a toalha, respondo-lhe: “Porque se não, amanhã de

manhã a minha mãe vai ter de apanhar a toalha.” Foi a minha mãe quem me ensinou isto. Era assim que ela vivia o seu dia-a-dia e acho que isso me deu uma maneira diferente de ver as coisas. Fui buscá-la de táxi ao aeroporto de Porto Rico quando ela foi visitar-me, era já uma velhinha. No trajecto do aeroporto para a cidade, em Porto Rico, passámos por um bairro de lata chamado El Fanguito, onde havia crianças a brincar na lama, no meio da porcária. Era um percurso de meia hora sempre assim, inacreditável. Ela ia quieta a olhar pela janela em silêncio e eu perguntei-lhe em que pensava. “Penso que tem de haver muita gente rica neste país”, disse. Surpreendi-me: “Como é que pode olhar para isto e dizer que há muita gente rica?” Ao que ela respondeu: “Que tonto! Se há assim tanta gente pobre tem de haver muita gente rica.” Fui educado neste tipo de forma de encarar o mundo e gostaria que todos os meus alunos dessem valor àquilo que vêem os outros fazer por eles constantemente – limpar as casas de banho que utilizam, fazer as camas em que dormem, varrer as ruas onde vivem ou trazer-lhes a comida à mesa. Se quiserem ter consciência de que são humanos, têm de ter consciência disto.

CB – *Acha que, hoje em dia, a formação em antropologia põe de parte essas questões sociais universais tão reais, ou de certa forma elas são incorporadas?*

SM – Seria muito bom que fossem. Na verdade, quando referi a introdução à antropologia, deveria ter dito que ensinava os quatro domínios. Julgo efectivamente – e posso estar enganado, porque realmente não sei – que a abordagem dos quatro domínios proporciona aos estudantes uma certa consciência adicional sobre a

humanidade e isso não acontece só na antropologia social. Relativamente à antropologia física, a minha opinião é provavelmente idêntica à vossa: querem dominar o mundo e a maior parte do que dizem é puro dislate. Mas há uma pequena parte que é importante: perceber que espécie de animais somos é importante, porque somos animais muito pouco comuns. Temos de conhecer os outros animais para percebermos quão diferentes somos. É como a questão das línguas... Todas as línguas das Caraíbas a que se chama línguas crioulas foram criadas pelos escravos a partir de coisa nenhuma! A linguagem diz-nos muito sobre a humanidade e a antropologia física ensina-nos também algo sobre nós mesmos, tal como a arqueologia nos ensina muito sobre a nossa humanidade – sobre os homens e as mulheres, sobre quem faz o quê. Quando era estudante, percebi que essas coisas no seu conjunto me ajudavam a compreender o comportamento.

Todos queriam que o Eric Wolf e eu escrevêssemos um manual de introdução à antropologia, mas nunca o fizemos. Mas agora penso nisso, porque a cadeira que eu costumava dar em Yale (que estava sempre a mudar) e continuei a dar na Universidade de Johns Hopkins, essa cadeira que eu ensinava nessas duas instituições tinha realmente a ver sobretudo com a antropologia, mas tinha também muito a ver com o que significa ser-se humano. O nome da cadeira era “Ser Humano e Humanizar-se” – tornar-se humano e ser humano. Eu tentava discutir nessa cadeira o quanto temos em comum com o mais despojado dos selvagens. O quanto somos parecidos, apesar de nos considerarmos tão diferentes. Porque o mundo é tão artificial para essa pessoa quanto para

nós; ela é tão culturalizada quanto nós. E eu acho que as pessoas têm de aprender isto, têm de o saber. Eu dizia assim às minhas turmas: quando olhamos para as pirâmides do Egito, pensamos como são maravilhosas. Toda a gente diz que são extraordinárias, que são grandes feitos arquitectónicos, que são grandiosas. Mas todos vocês estão a pensar que um construtor civil italiano podia construir uma pirâmide na baixa de Baltimore em pouco mais de um fim-de-semana. A ideia de que estamos a formar pessoas que entendem a humanidade porque vêem filmes sobre os bosquímanes... Elas ainda estão a pensar que podem construir pirâmides num fim-de-semana. Julgo, portanto, que temos de insistir muito para que os outros seres humanos como nós compreendam a nossa humanidade fundamental. Acho que sem isso nada faz sentido.

CB – *Afirmou que durante o trabalho que deu origem a Worker in the Cane tratou aspectos muito contemporâneos e relevantes para a antropologia, tais como o género ou a raça. Como é que enquadrava isso nessa altura, quando essas não eram as questões habitualmente estudadas? Quer falar-nos um pouco sobre a política social da produção do conhecimento quando se tem uma determinada forma de compreender as coisas e não se dispõe das ferramentas sociais que permitiriam explicá-las?*

SM – No meu caso, talvez seja útil saber que eu era o mais novo de quatro irmãos, o único rapaz, e a minha mãe era uma activista sindical – isto pode ter a sua importância. Quando trabalhei em Porto Rico, o modo como os homens e as mulheres, ou os rapazes e as raparigas, se comportavam uns com os outros era tão diferente! Na minha aldeia, não havia casamento pela Igreja, ninguém se casava

numa igreja, todos casavam fugindo. Se uma rapariga não dormia em casa e no dia seguinte se sabia que estivera em casa de um familiar do rapaz e que ambos haviam passado a noite lá, isso bastava como declaração de que se tinham casado. Teriam então de arranjar a sua própria casa, *Quien se casa, p'a su casa*. Não podiam viver ali, teriam de dar início à sua própria casa. O casamento fazia-se por consentimento, pelo costume. E a atitude das pessoas correspondia a esse costume. Dou-vos um exemplo. Certa vez, comentava com o meu amigo – com o meu grande amigo, por quem eu nutria uma imensa estima e uma enorme admiração – uma dessas uniões, dizendo-lhe que *se la llevó* (ela foi levada), e perguntei-lhe como seria se o mesmo acontecesse com a filha dele. Ele respondeu: “Levaríamos o rapaz ao juiz (ao *juez*, o juiz local) e denunciávamo-lo, e então ele teria de casar com ela. Assim haveria uma responsabilidade legal.” E então perguntei como seria se fosse o filho a fugir com uma rapariga e ele disse: *Eso es para el padre de ella!*

Também há ciúme em Porto Rico. Quase todos os crimes violentos se deviam ao ciúme. Não havia crimes violentos por roubo – aliás, não havia furto em Porto Rico, ninguém roubava nada. Mas eram capazes de matar por ciúme e isso aconteceu, na minha aldeia de 600 pessoas, 14 vezes em 10 anos – *machetazo, puñalada...* –, matavam-se uns aos outros por ciúme. Na Jamaica, onde também trabalhei, ninguém matava outra pessoa por ciúme, simplesmente não acontecia! Quando lhes dizia que havia trabalhado numa outra ilha onde as pessoas se matavam umas às outras por razões sexuais, rebolavam a rir, achavam hilariante! Trabalhei ainda no Haiti e aí

as mulheres do campo pegavam em toda a comida e iam para a cidade, dormiam nas ruas três ou quatro noites, vendiam os seus produtos, compravam mais

produtos e voltavam de camioneta para a sua aldeia. Estavam fora da aldeia durante três ou quatro noites e dormiam na rua. Disse o seguinte a um amigo em Porto Rico (ao filho do meu grande amigo), cuja mulher trabalhava numa fábrica numa outra localidade: “Se há 30 anos eu tivesse dito ao teu pai que a tua mulher fazia um percurso de 15 quilómetros para ir trabalhar, sozinha e de carro, e depois regressava ao fim do dia, ele teria dito: *¡Imposible!* *¡Eso no va a pasar aquí en Puerto Rico nunca!* E então esse amigo disse-me: “Bem, sabe como é, temos de construir uma casa, precisamos de mais dinheiro...” Começou a explicar-me racionalmente a razão por que isso acontecia. Então eu disse-lhe: “Sabes que conheço mulheres no Haiti que saem de

casa e vão para a cidade, onde chegam a ficar quatro noites a dormir na rua?” E ele respondeu: *¡Si ella no está en la casa a las cuatro de la tarde, yo voy a cerrar la puerta!*

Perguntam-me como é que eu reparava nas questões de género? Como era possível não reparar? Essas duas sociedades, Haiti e Porto Rico, são como a noite e o dia, como se estivessem em extremos opostos do mundo. E relativamente à raça também, o mesmo acontece com as questões da raça. Certa vez estava em Porto Rico com um amigo, que era branco, estávamos na praia a olhar para os estragos depois de uma tempestade e apareceram dois rapazes de bicicleta, dois afros. Eu estava de visita, de passagem, não tinha assistido ao princípio dos afros em Porto Rico, e comentei, olhando

SM – Houve um rapaz muito tímido e modesto (eu lembrava-me de o ver nas aulas, ainda estava a vê-lo sentado no meio daquela turma enorme), que me disse: “Sabe, por sua causa destruí todos os meus filmes, os filmes que eu tinha feito.” E eu perguntei-lhe: “Que fiz eu para o levar a fazer uma coisa dessas?” Ele respondeu-me: “Explicou-me a cultura e percebi que eles não prestavam, por isso queimei-os.” Tornou-se um bom amigo e ainda sou amigo dele, mas isto passou-se há meio século. Ser capaz de tocar assim um jovem e levá-lo a repensar as suas premissas – acho que isso é o mais importante. E isso nada tem a ver com ideologia, não tem nada a ver com as minhas opções políticas. Nunca tentei vender política a ninguém nas aulas, acho que não é o lugar certo para o fazer. E acho que não seria possível, de qualquer modo. As pessoas chegam lá por meio da sua própria inteligência. [...] Bem, eu recorro quando eu próprio era aluno, quando estava a fazer a minha licenciatura, o que realmente me abriu os olhos foi a ideia de que a concepção da realidade que as pessoas produzem nada tem a ver com a sua situação material, ter percebido que não é preciso haver lenços de papel para que haja uma filosofia, que não é preciso haver metralhadoras para que haja actividade política. Nos Estados Unidos, dá-se sempre demasiada importância à vertente material – e eu lembro-me de ter aprendido isso!

para os rapazes: “Parece que os penteados estão a mudar por aqui...” E ele respondeu: “Se não o fizessem, ninguém notaria de que cor são.” A ideia

de se exibir a raça em Porto Rico... Era como na Jamaica!
Estou actualmente a escrever um livro com base numa aula que dei em Harvard no ano passado e discuto, entre outras, estas três coisas: a hierarquia, o género e a raça. Não é que não soubéssemos do que se tratava antes de terem sido inventadas novas palavras para os designar; já sabíamos o que eram antes de as designações serem fixadas. O mesmo acontece com a alteridade: não precisávamos da alteridade para pensarmos o outro.

CB – *No seu percurso, alguma vez teve contacto com os textos de Gilberto Freyre sobre o Nordeste brasileiro?*

SM – Sim, claro.

CB – *Alguma vez dialogou com esses trabalhos ou era algo que pertencia a uma tradição diferente que não usava como termo de comparação?*

SM – Li tudo, o *Casa Grande e Senzala* e os outros trabalhos, mas acho-o muito sexista...

CB – *E racista.*

SM – E bastante racista. Mas, sim, claro, li-o realmente.

CB – *Boxer, que se contrapõe a Freire...*

SM – Conheci-o pessoalmente. A minha mulher era directora do Yale College e ele e a mulher eram professores residentes lá, por isso conhecemo-los bem. Julgo que Boxer é uma figura histórica interessante, mas as pessoas que estudavam o Brasil nessa época diziam-nos que se tratava de um paraíso racial e todos sabíamos que não era assim. Aquilo que a ciência social norte-americana deixa sempre de lado é a classe, a classe fica esquecida. Só que,

obviamente, se deixarmos de lado a classe, como poderemos compreender o que quer que seja?

Nestes últimos dois dias, eu e a minha mulher colocámo-nos a seguinte questão: se passássemos pelo McDonald's ou se dêssemos atenção a quem lava os pratos, se olhássemos para a camada mais baixa da sociedade lisboeta, seria possível chegar a conclusões objectivas como a de que há aí uma maior proporção de gente escura do que em qualquer outro lugar? Julgo que sim.

MVA – *Está a ficar racializado.*

SM – É inevitável.

MVA – *Sempre foi, mas de uma maneira diferente. O silêncio sobre a raça em Portugal é como o silêncio sobre a classe nos Estados Unidos.*

SM – Corresponde à ideia que tenho.

Mas, claro, a maneira luso-hispânica de lidar com a diferença física é tão mais respeitadora da psicologia individual! Poderá não ser muito mais honesta, mas é tão mais benevolente para com a humanidade! E é isso que, na minha opinião, alguns confundem com igualdade.

CB – *E o que diria àqueles que trabalham em investigação – aos antropólogos mais jovens, por exemplo? Há muito por estudar sobre os portugueses e sobre as antigas ligações portuguesas. Que questões relevantes para esse projecto comparativo em que o Sidney Mintz tanto se empenhou poderiam ser colocadas?*

SM – Há duas coisas que julgo serem óbvias, que todos sabemos. Uma é que é preciso ler. Eles têm de ler e de tomar notas. Fico tão satisfeito quando encontro um estudante que lê, toma notas e é capaz de recordar o que leu! Eles têm de

ler, tomar notas e recordar-se do que leram porque, se o recordamos, podemos comparar aquilo que lemos com o que observamos com os nossos próprios olhos. E essa é a primeira coisa. A segunda é que se perguntem sempre como a coisa funcionaria na falta de um dado elemento. O funcionalismo é isso mesmo: olhamos para algo que está em funcionamento e reflectimos sobre o que aconteceria se retirássemos um elemento ao conjunto, porque a única maneira de descobrir para que serve é descobrir o que acontece quando não está lá. Só então sabemos para que serve. E esta seria, portanto, a segunda coisa: olhar para a sociedade, tanto quanto possível, como se fosse constituída por diversas peças e tentar identificar cada uma dessas peças, de modo a que se possa então analisar a forma como é construída, tal como se faria a um motor automóvel: há que desmontá-lo e ver como as partes encaixam umas nas outras. Por fim, ter paciência e saber calar – ao contrário do que estou a fazer agora porque me pediram para falar, se eu estivesse a fazer trabalho de campo não estaria a agir assim! –, ler, recordar o que se leu, tomar notas. E ainda a questão do contraste.

CB – *Na sua opinião, o que faz com que o investigador saiba aproveitar uma ocasião propícia para explorar um assunto?*

SM – Estou a estudar a soja – muito importante no Brasil, actualmente. Estou a estudar a soja porque quando acabei de estudar o açúcar me perguntei o que poderia estudar a seguir e só consigo pensar partindo de objectos, entidades concretas. O açúcar era bom por ser concreto, por ser uma substância. E acabei por iniciar-me no estudo da soja devido a um facto histórico curioso: a soja foi a maior fonte de proteínas da

Ásia durante 2000 anos, era muito mais importante do que qualquer proteína animal, que a maior parte das pessoas pouco consumia. Logo, as populações da Indonésia, do Japão, da China, do Vietname e, até certo ponto, da Coreia, ingeriam menos proteínas animais do que proteínas vegetais. Acontece que, quanto mais a norte estamos, mais proteínas animais consumimos. Nos Estados Unidos, a soja foi completamente irrelevante até à I Guerra Mundial e só na altura da II Guerra Mundial se tornou importante. Começou por ganhar importância enquanto fonte de óleo – e tratava-se de óleo industrial, a soja era usada para produzir óleo industrial. A sua introdução no Ocidente foi completamente contrária à experiência asiática. Após a II Guerra Mundial, à medida que as plantações de soja se iam expandindo e que o óleo de soja ganhava popularidade, descobriram que podiam usar o que restava do feijão de soja para alimentar os animais. Assim, as duas principais utilizações da soja nos Estados Unidos – que é actualmente o maior produtor mundial de soja e a exporta para a China e o Japão, entre outros países – consistem na produção de óleo e na alimentação dos animais. Aquela que foi de longe a principal fonte de proteínas na Ásia durante 2000 anos é agora usada por nós para alimentar galinhas, para que possamos depois comer as galinhas, que fritamos no óleo proveniente da mesma fonte. Este contraste entre o que se passa na Ásia e no Ocidente é emblemático de uma diferença de atitude relativamente ao mundo, e é por isso que trabalho esta temática.

MVA – *Fiz investigação no Brasil sobre a raça e recentemente escrevi um artigo sobre a crioulização, com base na realidade*

cabo-verdiana, pelo que passei em revista muitos dos seus textos. Impressionou-me, em ambos os casos, a análise sobre o nascimento da cultura afro-americana que é avançada por si e por Price. É como se fosse uma análise feita numa altura em que era necessário contradizer outros argumentos que a própria sociedade manifestava. Como vê hoje esta questão, num momento em que há uma grande profusão de estudos sobre a raça ou o pós-colonialismo (onde a questão da raça também está presente) e em que há inúmeros cruzamentos entre os movimentos sociais da sociedade civil e o meio académico? Como é vista a sua análise hoje em dia?

SM – Bem, actualmente há bastante discórdia sobre esse assunto. Foi muito difícil para nós que alguém nos ouvisse, não conseguíamos publicar aquilo. Quando finalmente o publicámos, circulou quase em segredo de mão em mão, ninguém ouviu falar do texto. Por fim, decidimos publicá-lo em forma de livro, para que pudesse circular. Recorde-se que foi publicado pela primeira vez há vinte e tal anos. E não era uma análise bem aceite. Quando as pessoas começaram a aceitá-la, levaram-na longe demais, como acontece frequentemente, extravasaram. Passamos uma boa parte do nosso tempo agora a tentar trazer a coisa de volta ao seu lugar, porque realmente não era isso que pretendíamos dizer.

Defendi muito recentemente que a criouliização, a própria palavra criouliização, deveria ser definida, provavelmente, de três maneiras (e estou só a pensar em voz alta). Uma tem a ver com o uso que lhe dá Hannerz, e que eu rejeito liminarmente: Hannerz julga que quando um esquimó e um húngaro comem *pitta* no centro de Estocolmo se trata de criouliização.

MVA – *Um uso metafórico do termo.*

SM – Não creio que tenha grande utilidade. A segunda maneira de usar a palavra é quando estamos perante situações comparáveis, situações que permitem realmente uma comparação. Cabo Verde talvez seja um bom exemplo, mas há alguns outros. Nesses casos, acho que o que fazemos é identificar semelhanças e diferenças, contanto que possa realmente fazer-se uma comparação controlada. Mas, para mim, criouliização continua a ser a palavra que designa aquilo que aconteceu a populações africanas, sobretudo, que se viram arrastadas para o Novo Mundo num regime escravagista, bem como aos seus descendentes, ao longo dos últimos 350 anos. Penso que as condições sociais em que tal ocorreu não podem ser comparadas com qualquer outro lugar, não há nada que possamos comparar!

MVA – *Isso tem a ver com o facto de o Sidney Mintz seguir a perspectiva do materialismo histórico e não uma perspectiva simplesmente culturalista, não é verdade?*

SM – É claro que sim. Julgo que, sem a história, a antropologia não tem realmente grande utilidade. Analiticamente, os sociólogos têm teorias melhores e efectivamente os historiadores fazem uma historiografia melhor do que nós. Aquilo que nos cabe fazer é o trabalho de campo. Acho que isso é o que nós fazemos. Quando geramos materiais a partir da nossa experiência, a partir da nossa investigação, eles resultam do trabalho de campo, que é onde podemos ir buscar a informação. E é por isso que é tão imprescindível continuar a fazê-lo. Mas, sim, acho que, se não tivermos uma perspectiva histórica, então os sociólogos poderão fazê-lo melhor do que nós.

Tenho de escrever sobre isto em breve. O Hannerz está muito zangado comigo, diz que eu tenho problemas de digestão!

CB – *Estivemos com Hannerz há alguns dias e ele é muito calmo, não se zanga com nada!*

SM – Acho que sou nacionalista no que toca a ideia de criouliização (se sou nacionalista a respeito de alguma coisa é da criouliização). Porque aquelas pessoas não tinham quem falasse com elas. Herskovitz tentou, mas acho que não o fez da melhor maneira. Se tomarmos esses conceitos e os aplicarmos à mudança cultural em geral, voltarão a perder-se, perderemos essas pessoas.

MVA – *Exactamente. É como a hegemonia transformacionista, para falarmos em termos gramscianos: retiramos a um processo cultural específico algo que lhe é próprio e tornamo-lo de toda a gente, o que aumenta o*

desapossamento das pessoas a quem pertencia.

SM – Sim, é isso mesmo. Foi isso que os Estados Unidos fizeram com o jazz: retiraram-no àqueles a quem pertencia e enriqueceram com ele. Eu falo bem o haitiano, o crioulo do Haiti, e a dada altura, como conhecia muito bem a língua, cheguei a escrever poesia nesse crioulo... Mas se sou nacionalista a respeito de alguma coisa é a respeito dessas pessoas despojadas, estigmatizadas, acorrentadas e violadas, que criaram coisas das quais podiam viver, coisas que julgavam merecer que se vivesse delas. Nunca mais ninguém fez isso. Digo isto há muito tempo e continuo a dizê-lo. Por isso, penso que se queremos ter uma criouliização A, uma B e uma C, uns podem ficar com a B e outros com a C – mas eu prefiro ficar com a A.