

SEÇÃO TRAJETÓRIAS E PERCURSOS

A segunda edição da Revista Percursos traz em sua seção Trajetórias e Percursos uma entrevista concedida pelo Professor Doutor Carlos Alberto Steil. O entrevistado trabalha na área de Antropologia Social desde os anos 90, onde vem desenvolvendo relevantes pesquisas em campos de estudos tais como os da antropologia da religião, do turismo e da política. Desde 1996 é professor e pesquisador da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde está vinculado ao Departamento de Antropologia. Leciona e orienta nos cursos de Graduação em Ciências Sociais e de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Steil é mestre em Teologia pela PUC/RJ (1984), mestre em Filosofia da Educação pela FGV/RJ (1990) e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ (1995). Realizou seu Pós-Doutorado na Universidade da Califórnia, San Diego UCSD (2006). É pesquisador do CNPq, coordenador do Núcleo de Cultura e Turismo (CulTus) e membro do Núcleo de Estudos da Religião (NER). Seu interesse de pesquisa se concentra em áreas tais como a antropologia da religião, da política, do turismo e da paisagem. Seu livro “O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, BA” (1996), recebeu o prêmio Silvio Romero. Esta obra é uma referência entre os estudos sobre peregrinação religiosa no Brasil. É também autor de diversas coletâneas sobre temas de antropologia da religião, do turismo, da política e da paisagem. Tem vários artigos de impacto publicados em periódicos científicos. Foi presidente da Associação dos Cientistas Sociais da Religião no Mercosul (ACSRM) entre 2007 e 2009.

A entrevista foi realizada durante a 28a. Reunião Brasileira de Antropologia, na PUC de São Paulo, SP, em julho de 2012, por Carlos Eduardo Machado, atualmente mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da FFC-Unesp, SP.

MACHADO

Boa tarde professor. A primeira pergunta que gostaria de fazer é a respeito da sua formação. O senhor começou estudando Teologia?

STEIL

É, na verdade eu tenho curso de Seminário. Então, eu fiz primeiro Filosofia na Faculdade Regional de Blumenau, que era onde os seminaristas da congregação do Sagrado Coração de Jesus, chamados Dehonianos, faziam cursos de Filosofia na faculdade. Depois eu fiz Teologia em Taubaté e depois de ter me formado em Teologia eu fui para a PUC do Rio de Janeiro para fazer mestrado em Teologia. Foi um período em que era o período da Teologia da Libertação e tinha toda uma idealização, de trabalho com comunidades eclesiais de base, trabalho com populações marginais, marginalizadas, e eu então, nesse período no Rio, eu conciliei um trabalho nas favelas onde eu morei quatro anos fazendo trabalho de base, trabalho com comunidades eclesiais de base, com pastoral da saúde, pastoral de favelas, com o mestrado que eu fiz na PUC.

Como eu disse antes, e eu terminei o mestrado em 1984, cheguei no Rio em 1982, na verdade em 1981. Então naquele período também o mestrado era feito dentro de um tempo mais prolongado, porque quase não havia doutorados no Brasil, e eu terminei então em 1984 com a defesa da dissertação que foi sobre pastoral de favelas no Rio de Janeiro. Eu fiz uma revisão da atuação da Igreja em diversos momentos nas favelas.

Três momentos, especialmente, que foi a Fundação Leão XIII, do período da década de 30, 40. Depois a Cruzada São Sebastião na década de 50, na época de Dom Helder Câmara, que estava no Rio de Janeiro e que foi protagonista nesse processo de criação de bairros populares, inclusive dentro da Zona Sul do Rio de Janeiro, a ideia de que era importante que as classes populares vivessem junto das classes médias. Se acreditava ainda em algo que depois se definiu como “cultura da pobreza”, então, que era preciso romper com a cultura da pobreza e isso passaria, digamos, por um aprendizado das classes populares em termos de incorporação de valores, que seriam valores ligados ao desenvolvimento, o período do desenvolvimentismo, esse período dos anos 50. Então trabalhei um pouco como é que a Igreja se posicionou em termos institucionais diante das populações pobres do Rio de Janeiro, especialmente aquelas que viviam nas favelas, e aí mais no início dos anos 1980, meados de 1980, início dos anos 1980. Sim, a criação da Pastoral de Favelas que já era uma outra forma de atuação da Igreja. Então, eu comparei três momentos, três modelos de atuação da Igreja nas favelas do Rio de Janeiro. Isso foi a dissertação de mestrado que eu defendi no programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC do Rio de Janeiro. Aí depois, em 1986, eu também saí da favela e fui trabalhar na Universidade de Santa Úrsula, na verdade trabalhei na Santa Úrsula desde 1982, eu conciliava o trabalho na favela,

morava lá.

MACHADO

Nesse período o senhor morava na própria favela?

STEIL

Morei quatro anos.

MACHADO

Qual era a favela?

STEIL

Chamava Parque Proletário do Grotão, que fica no Complexo do Alemão, e eu atendia toda aquela região da Penha, inclusive a favela da Vila Cruzeiro onde foi morto o Tim Lopes, e Parque Proletário da Penha, Caracol, Caixa D'água, Mirindiba, todo esse complexo ali eu atendia na época, eu era padre e estava atuando nesse, digamos, ideal da Teologia da Libertação, pastoral popular, inserção religiosa no meio popular, então morei quatro anos na favela, conciliando essa atividade de professor com a atividade de estudo e pastoral.

MACHADO

Em meados de 80 o senhor saiu de lá?

STEIL

Em 1984 eu defendi a dissertação e 1985, final de 1985, eu deixei o ministério, e aí em 1986 eu fui fazer mestrado em Educação, Filosofia da Educação na Fundação Getúlio Vargas. Havia um Instituto criado pelo Anísio Teixeira que chamava IESAE (Instituto de Estudos Avançados em Educação), que era a principal instituição de educação no Brasil na época, era referência, fundada por Anísio Teixeira, um dos maiores educadores brasileiros, depois este instituto foi fechado. Propriamente não havia ainda o doutorado no Brasil, havia um doutorado na PUC, mas iniciando, então eu fiz o mestrado lá, trabalhando com educação popular, especialmente educação não formal, e a minha dissertação foi sobre o conceito de alienação em Marx e a ideia era muito a de romper com uma visão que eu denominaria hoje iluminista, que estava presente num humanismo de Paulo Freire, que era a ideia da conscientização, como se isto fosse quase que uma palavra mágica, conscientizar, e as pessoas conscientizadas elas iriam transformar o mundo, e o mundo se transformaria na medida em que todos fossem conscientizados. Eu tinha um certo

desconforto em relação a esse tipo de visão, sabe, então eu disse: - Como é que eu vou trabalhar com isso? Porque o conceito que era colocado como contrapartida do conceito de conscientização era o conceito de alienação. Na época, todos éramos um pouco marxistas, então eu fui a Marx, especialmente ao jovem Marx, para poder fazer uma crítica a partir de uma perspectiva marxiana do próprio conceito de alienação como ele vinha sendo usado na educação popular. E esse foi meu trabalho de dissertação de mestrado.

MACHADO

E no doutorado, o senhor vai para a Antropologia Social?

STEIL

É, eu vou para a Antropologia logo depois de terminar o mestrado em Educação. E como é que eu vou para a Antropologia? Porque quando eu saí do ministério do sacerdócio eu continuei trabalhando na Santa Úrsula, mas tinha uma outra atividade que eu desenvolvia paralelamente, que era na coordenação do programa de assessoria do ISER (Instituto de Estudos da Religião), que era uma ONG (organização não-governamental), uma das principais ONGs do Rio de Janeiro daquele período e que tinha um grupo formado de sociólogos, teólogos, alguns educadores que tinham uma prática de formação de lideranças e nós chamávamos assim, assessorias às igrejas, às dioceses e aos grupos populares, Então nós tínhamos um pouco como um compromisso com a assessoria, com o grupo de assessoria, chamava na época o Programa de Assessoria.

Nós tínhamos um compromisso de viajar pelo menos duas vezes por mês para alguma parte do Brasil para dar um curso. Geralmente era um curso sobre análise da realidade, que tinha como objetivo conscientizar as pessoas, formar as lideranças, dar instrumentos em termos sociológicos, conceituais para que as pessoas pudessem atuar politicamente nos sindicatos, nas comunidades eclesiais de base, nas associações de moradores, nas organizações de mulheres camponesas, na pastoral operária. Então, tinha esse compromisso. Fazíamos uma outra coisa que também era bastante recorrente, que era o que nós chamávamos Avaliação das Dioceses. Então uma diocese convidava a equipe do ISER para acompanhar durante dois anos e geralmente durava dois anos, três anos, todas as atividades daquela diocese. E a partir daquele acompanhamento que era feito periodicamente nestas viagens que nós fazíamos especialmente para as assembleias diocesanas ou para alguma atividade que reunia as lideranças diocesanas, especialmente leigos, religiosos, nós íamos, acompanhávamos periodicamente essas associações, e no final a gente devolvia para a diocese um relatório. Um relatório que era um pouco um diagnóstico da diocese, quais seriam os pontos de dificuldade para poder avançar em termos de uma pastoral que pudesse responder de uma forma mais eficaz as diretrizes da CNBB ou coisas dessa natureza. Isso era o

que nós chamávamos de Avaliação Diocesana.

Nós tínhamos avaliações em diversas dioceses, geralmente nas dioceses mais progressistas, como Volta Redonda, Vitória, São Félix do Araguaia, diversas dioceses, Crateús. Então, esse trabalho que eu desenvolvi de 1986 até 1996, eu fiquei no ISER por 10 anos, eu tive contato muito frequente com os antropólogos que estavam no ISER. Nesta época, havia alguns antropólogos muito importantes que serviram depois de referência na minha formação, que foram também, digamos, aqueles que me incentivaram, aos quais de fato eu tinha um pouco como modelo, que foi Otávio Velho, que depois veio a ser meu orientador. Na época ele era presidente do ISER. O Rubem Cesar Fernandes, que foi meu professor no Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ), que depois criou o Viva Rio, mas que, na época, era secretário executivo do ISER. Regina Novaes, que depois participou do governo Lula na Secretaria da Juventude, como secretária adjunta. Luiz Eduardo Soares, uma pessoa que eu era muito ligado. Pierre Sanchis que na época era o coordenador do grupo de catolicismo, que era um grupo que se reunia periodicamente no ISER. Pesquisadores de todo o Brasil que trabalhavam com o tema do catolicismo e se reuniam para apresentar suas pesquisas e produzir livros. E outra pessoa importante é o Carlos Rodrigues Brandão, que também participava do núcleo do ISER. E algumas pessoas como Carmen Cinira, que já faleceu e que também era desse grupo. Eu acho assim, dos mais significativos da geração acima da minha geração, foram essas pessoas. Não sei se tem algum que eu não me lembro agora, assim, mas eram pessoas que estavam no ISER, como parte da diretoria ou na organização, gestão do ISER, como Rubem Cesar, e que foram pessoas muito importantes.

Digamos, eu diria assim, não que eu não tivesse já um certo projeto de fazer Antropologia. Quando eu fui para o ISER eu já tinha o projeto de fazer Antropologia, mas eu não sabia bem o que era Antropologia, sabia que eu queria fazer Antropologia e não sabia bem o que era Antropologia. Antropologia também não tinha essa visibilidade que tem hoje, e eu caí num grupo, formei a primeira equipe de assessoria aonde não existiam antropólogos, e éramos todos, sociólogos, teólogos, como eu te falei. Mas eu sempre tive um certo olhar com uma certa admiração, inveja, pelo aquilo que os antropólogos faziam. Então, quando surgiu a oportunidade, quando eu terminei o meu mestrado em Educação, Filosofia da Educação em 1990, terminei em janeiro, defendi a dissertação, a segunda dissertação, e fiz a seleção em maio e aí em agosto de 1990 eu iniciei o doutorado no Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ).

MACHADO

Sobre sua tese de doutoramento, que resultou no livro “O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa”, gostaria de saber sobre todo o percurso, o trabalho de pesquisa etnográfica, a construção do campo e o desenvolvimento da tese.

STEIL

Quando eu entrei no Museu, eu tinha um projeto que era estudar as comunidades eclesiais de base. E foi com este projeto que eu me apresentei na seleção. Claro, quando você começa, você geralmente tem um pouco a visão megalomaniaca, assim, você acha que vai poder fazer muita coisa, e ainda mais eu, que conhecia pouco de Antropologia, resolvi que uma possibilidade interessante seria comparar três dioceses nas quais nós tínhamos feito o trabalho de avaliação anterior, que era Rio Branco no Acre, Volta Redonda e Bom Jesus da Lapa. O mapa que eu tinha delineado, que eu tinha pensado, seria comparar dioceses que, na época, a gente pensava em diferentes níveis de compromisso com a pastoral popular, com a Teologia da Libertação. Volta Redonda um compromisso mais antigo, uma diocese urbana ligada ao Movimento Sindical, à CSN (Companhia Siderúrgica Nacional), Rio Branco uma diocese mais ligada a área indígena com um compromisso também bastante forte, mas que não se caracterizava, digamos, por esta inserção no meio operário, um meio mais rural, extrativista, indígena e Bom Jesus da Lapa que era uma diocese já com uma característica mais popular, tradicional,romeiros. E nas três dioceses havia comunidades eclesiais de base. Nós tínhamos feito um levantamento do número dessas comunidades, havíamos visitado essas comunidades, feito um diagnóstico em cada uma das dioceses e a minha ideia era comparar como é que as comunidades eclesiais de base, elas se estruturavam, se organizavam em cada um destes contextos, que eu imaginava que seriam contextos bastante diferentes. Só que quando eu comecei o trabalho e cheguei em Bom Jesus, eu me dei conta que Bom Jesus já tinha material e dado suficiente para fazer uma, duas teses, e que eu não teria “pernas” para fazer o trabalho de campo ainda em mais outras duas dioceses, então fiquei em Bom Jesus.

Agora, como é que se deu isso? Eu diria assim, que os dois anos que passei em Bom Jesus fazendo trabalho de avaliação, como era chamado pelo ISER, foi um período de reconhecimento do campo. Eu não tinha um olhar antropológico naquele momento, eu não levei para esta atividade profissional, de um avaliador, de um assessor como era chamado, questões e preocupações antropológicas. Eu levei preocupações muito mais relacionadas à assessoria. E o que acontece? Nestes dois anos, propriamente, eu conheci gente, eu abri portas e somente depois é que eu fui fazer meu trabalho de campo. Quando foi entregue o trabalho de avaliação, que hoje, *mutatis mutandis*, a gente podia chamar de laudo, um laudo, não era um laudo pericial, mas era um laudo socioreligioso da diocese. Então, quando nós entregamos, não se chamava assim, se chamava relatório de assessoria, não, era relatório de avaliação. Quando nós entregamos esse relatório de avaliação, aí eu me dei conta que eu precisava voltar como antropólogo. E o que me facilitou em termos do trabalho é que eu conhecia as pessoas. Em todas as cidades da diocese eu

já conhecia as pessoas, conhecia as lideranças, eu tinha como me locomover, eu tinha como entrar em contato com as pessoas. Era um período que também não existia internet, tudo era por telefone, você precisava de uma estrutura também institucional para poder manter isso que o ISER me dava. Então eu voltei e iniciei meu trabalho lá de observação dos peregrinos.

Passsei então três anos fazendo esse trabalho de campo, que foi de 1991 a 1994. Eu defendi em 1995, então o último ano eu já não fui mais à campo. Foi um período em que eu me dediquei à escrita. Eu passei indo periodicamente para Bom Jesus da Lapa, e eu ia assim, quinze dias aí voltava, dois meses voltava. O período que eu passei mais tempo foi quatro meses, outro período de três meses.

E o que eu fazia? A estratégia da pesquisa que eu imaginei, em parte deu certo, foi a de ir no período das romarias, porque a romaria lá é um período longo, não é só um momento, uma festa. Ela começa depois da festa de São João, e vai até a festa da Soledade. São João é 24 de junho e ela vai até 15 de setembro, que é a festa que fecha o período da romaria. Então, durante esse período eu ia e ficava observando os romeiros.

E, em outros momentos, eu contatei pessoas das cidades da onde saíam as romarias, porque se tem uma organização, uma organização popular bastante interessante em que você tem o fretante, que é a pessoa que reúne os romeiros para fazer o trajeto. Então, o fretante é uma pessoa leiga, pode estar ligado à Igreja ou não. E geralmente as pessoas pagam a prestação durante o ano todo, o custo da viagem, do trajeto. E a estratégia foi a seguinte, eu conseguia localizar um fretante, uma fretante. Muitas das vezes eram mulheres, a maior parte das vezes, eram mulheres. Eu conseguia localizar a fretante, eu ia para a cidade onde ela estava ou ele estava e ficava lá durante 15 dias. Aí eu pegava a lista, estas pessoas tinham uma lista de todas aquelas que estavam já inscritos para a peregrinação e ia visitar um por um, ia nas casas. Geralmente a pessoa ia junto e um ia mostrando o outro e também saía pela cidade ouvindo as pessoas e também fiz uma coisa que ajudou bastante: eu fazia durante o dia as entrevistas e a noite eu não ia dormir antes de transcrever tudo, não existia laptop, não existia computador, eu transcrevia tudo à mão. Quando terminava o campo eu tinha tudo transcrito, isso ajudou bastante, porque eu tinha memória do que tinha passado no dia e eu transcrevia as falas juntamente com as minhas impressões.

Depois, organizei isso na forma de temáticas. Então, passava esses 15 dias na cidade, às vezes era tedioso, porque 15 dias em uma cidade pequena você não tem muito o que fazer. Levava uns livros para ler também. Depois eu fazia o caminho com as pessoas, ou de caminhão ou de ônibus, e ficava os três dias que eles ficavam na Lapa, porque as peregrinações na Lapa geralmente têm um certo modelo de organização e de tempo. A gente viajava à noite, passava o outro dia inteiro caminhando, dormia, passava o outro dia caminhando e viajava na noite do outro dia. Então, eles faziam geralmente, os fretantes, eles alugavam o que chamava rancharia, que eram as

casas que as pessoas liberavam nesse período. Os moradores, eles iam morar, digamos, em um cômodo no fundo do terreno e alugavam as casas que eram chamadas rancharias. Geralmente não tinha cama, era só rede, às vezes tinha que dormir no caminhão.

MACHADO

Esta era uma outra pergunta que eu gostaria de fazer, é a questão desse período de campo, das dificuldades encontradas. Lembra-me em seu livro que narra situações que precisou dormir embaixo do caminhão. Como foi essa experiência e a convivência com os romeiros?

STEIL

Não... só para terminar, voltando, daí já te respondo isso... [Em campo] Voltava então com os romeiros e ficava mais uma semana, geralmente uma semana, para pegar as impressões que eles tinham, como é que foi, contar as histórias do caminho. A experiência, assim, foi uma experiência em algum momento bastante radical, eu diria. Porque dormir debaixo do caminhão era a condição, porque as mulheres, as crianças, ficavam na carroceria do caminhão, do pau de arara, e os homens solteiros, especialmente, tinham que ficar, porque estavam sem suas esposas, ficavam dormindo ou nos bares e andando. Mas como eu conto no livro, foi uma experiência muito rica.

Teve momentos que eu, especialmente em uma das romarias que eu fiquei dormindo embaixo do caminhão, que as pessoas passavam, encostavam no caminhão, e começavam a contar os causos ou as aventuras da noite e no outro dia de manhã eu registrava. Foi uma experiência, assim, foi também uma experiência que me permitiu romper com a ideia de que religião é coisa séria, no sentido de que as pessoas, elas vão para uma romaria não é só, é também, por questão religiosa, de penitência. Mas uma vez que elas foram e cumpriram aquela penitência, fizeram aquele sacrifício, elas estão também liberadas para, digamos, para beber, para frequentar casas de prostituição, para também viver, digamos, aqueles dias em que a Lapa se transforma efetivamente num local de prazer, também de prazer, não é só dor, não é só sofrimento. E é compreensível, porque as pessoas vivem nas comunidades do seu dia a dia, muitas vezes sob uma pressão social muito forte e aquela multidão, digamos, que se reúne na Lapa, 100, 150 mil pessoas, pessoas que não se conhecem, a princípio, de diferentes locais, também permite uma certa liberalização da pessoa, sem esse controle social. Controle às vezes no caminhão, mas ele não é tão forte.

Então, essa experiência de conviver, de estar. Eu me lembro, por exemplo, que havia um bar na Lapa que era um bar gay. As pessoas frequentavam, os romeiros iam também. Quer dizer, é uma coisa que, digamos, já era raro esse tipo de local fora dos grandes centros urbanos, como São Paulo, Rio. No entanto a Lapa permitia também esse tipo de liberalização. E as pessoas iam,

também, faziam, frequentavam.

Então, a coisa de pensar a romaria como um fato social total, não como uma dimensão da vida que um determinado momento ganha uma visibilidade, uma condensação, mas como fato de que as pessoas podem se expressar de múltiplas dimensões da sua vida em termos da dor, do prazer, da solidariedade, também me permitiu perceber que esse fato social total da romaria, ele incluía também os protestantes, porque de manhã quando, não lembro bem se era cinco horas ou cinco e meia, tocava o sino chamando os romeiros para as orações, que eram as orações dos benditos, e enquanto eles estavam se arrumando, escovando os dentes, tomando café para sair para os benditos, os protestantes passavam oferecendo aqueles volantes, numa ação conversionista, proselitista, chamando as pessoas e conscientizando as pessoas de que elas estavam numa atitude de idolatria. Então, quer dizer, a romaria também inclui isso, ela não é uma coisa somente católica. No olhar do antropólogo essa possibilidade de perceber todos esses agentes e essa trama de ações e de interações que se estabelece nesse ambiente, para mim foi muito importante.

Como eu venho de uma formação seminarística, formação católica, a tendência era muito mais a, de fato, partir da ideia de como era que tinha que ser a romaria e não como era a romaria. No sentido de uma ideologia, destacar da realidade aqueles elementos que seriam coerentes com a ideologia, com o que deveria ser. Acho que esse foi o grande aprendizado que eu tive, foi a grande lição que eu recebi. E eu te digo que isso não foi fácil, especialmente para mim que tinha um olhar, uma ótica dentro de uma formação católica, ideológica, muito forte. Para se ter ideia, eu fui para o Seminário com dez anos de idade. Era como na minha geração as pessoas iam. Eu não fui porque eu não tinha opção. Porque muitos dos meus colegas, especialmente os que vinham do campo, filhos de colonos, agricultores, pequenos agricultores, eles encontravam no seminário a forma de poder estudar. Eu já vinha de uma cidade pequena, mas que tinha oportunidade de estudo. Meus irmãos, ninguém foi para o Seminário e todos se formaram, somos cinco irmãos, e todos fizeram faculdade. É só para te dizer que para mim não era a única saída para poder estudar, a questão é que foi uma opção minha, aos dez anos, eu tinha muito claro o que eu queria. Às vezes eu olho assim, o que as pessoas dizem, “*ah, mas os estudantes entram na faculdade são muito novos pra decidir a sua carreira*”. Eu sempre acho uma besteira, com dez anos eu já sabia o que eu queria e a melhor coisa que eu fiz na minha vida foi ir para o Seminário. A segunda melhor coisa que eu fiz da minha vida foi sair do Seminário. Quer dizer, é romper com essa ideologia.

MACHADO

Toda essa experiência de campo que o senhor narrou ajudou, de alguma forma, na desconstrução da sua formação pessoal e também dessa vinculação com o estudo religioso que tinha desde cedo? Diante de tudo o que disse sobre sua experiência de campo, principalmente na

essa questão de “chegar” no campo, geralmente construímos um objeto de pesquisa, vamos com alguma ideia formada, como o senhor falou sobre a romaria, isso muitas vezes impede de desconstruirmos nossas prerrogativas, isto é parte do processo de estranhamento, nestes momentos, para onde atentar? Gostaria que o senhor falasse um pouco, pois essa trajetória toda me fez lembrar das questões que muitos de nós temos nesse processo de formação.

STEIL

Eu acho que é ir com o espírito aberto. Talvez pelo fato de eu não saber muito Antropologia na época, não ter muita teoria antropológica na minha cabeça, tenha até me ajudado mais. Pelo menos, um certo tipo, que era ainda predominante de teoria que estava ainda muito marcado por um certo funcionalismo. A experiência anterior, digamos, a experiência de campo, foi a experiência de ter feito uma trajetória da Filosofia, Teologia, Educação para a Antropologia, já no doutorado, numa escola como o Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ). Foi uma experiência muito dura, muito difícil. Eu me sentia muito aquém daquilo que eu achava que tinha que corresponder em termos teóricos daquilo que era exigido em sala de aula. Os professores, as referências da antropologia no Brasil, Moacir Palmeira, Otávio Velho, Gilberto Velho, na época o próprio Rubem Cesar Fernandes, Luís Fernando Dias Duarte, eram certas figuras e eu não tinha essa base. Então o campo foi o lugar aonde eu em alguma medida me via questionado pela realidade, no sentido de o que está acontecendo. O que é isso que estou observando? Qual é? Ter o espírito muito aberto sem querer fechar. E te digo que isso não foi uma coisa que aconteceu no campo em si apenas, mas foi também no processo posterior de elaboração da escrita.

Lembro que o primeiro capítulo da tese, quando eu entreguei para o Otávio, ele leu e a resposta dele foi, “*não tem embocadura antropológica*”. Uma coisa é isso que eu estou te dizendo, você vai com uma atitude de abertura mas outra coisa é quando você volta e vai ter que expressar aquilo, traduzir, digamos, para uma comunidade acadêmica. A tese é isso, é você traduzir os dados empíricos que você observou para uma comunidade que reconheça você como um par. Esse é um grande desafio que se impõe neste processo de iniciação, que é, digamos, você buscar o reconhecimento como um interlocutor entre uma comunidade científica de uma determinada área. Então foi uma experiência que eu diria, o campo foi importante, eu tinha os dados, eu tinha abertura, eu tinha anotado, mas na hora que eu me pus a escrever, eu diria que eu estava ainda muito marcado pela minha própria experiência e, mais do que isso, eu diria que tinha uma questão. E acho que essa era uma questão central, que é quando você vai escrever, você tem que definir quem são seus interlocutores. Para quem você está escrevendo? Então, fazendo uma reflexão sobre o fato do primeiro texto que eu escrevi não ter sido acolhido com aquela expectativa que eu tinha, eu diria que está muito relacionado com os interlocutores que eu ainda

tinha naquele momento. Quem eram os interlocutores? Era o pessoal da igreja? Eram os colegas com quem eu estava ainda no processo de uma ruptura, de uma tentativa de ruptura? Teólogos, sociólogos, daquela equipe do ISER, que fez todo esse trabalho durante anos de militância da Teologia da Libertação. Então, não ter a embocadura estava relacionado aos destinatários daquele texto, quem é que eu havia escolhido como destinatário.

O processo de perceber isso, foi um processo também difícil. Eu lembro que a orientação do Otávio Velho foi, *“vá conversar com Pierre Sanchis, ele pode compreender você, porque ele tem uma trajetória semelhante à sua”*. Ele também foi beneditino, também teve toda uma transição, digamos, desse mundo eclesiástico, religioso, para o mundo antropológico, científico. Aí eu fui conversar com o Pierre Sanchis, e o Pierre me contou uma coisa que também me ajudou muito, me “desbloqueou”. Ele contou, *“olha, a minha história”*. Porque eu estava bloqueado. Eu não conseguia mais escrever depois daquele veredicto, *“você não tem embocadura antropológica”*. Eu meio que paralisei.

Então, tudo o que eu escrevia não tinha... Você fica marcado, porque o momento da escrita, da tese, da dissertação, é um momento que você está muito vulnerável, porque você está num processo de transição, você está tentando adquirir uma maioria, você tem que deixar de ser filho para ser pai. E isso não é uma coisa fácil. E o Pierre falou: *“Olha, comigo aconteceu o seguinte, eu fui para a Europa, para escrever a tese”*. Ele fez na França. *“Eu fui para a França para escrever”*. Na França também a relação com o orientador é uma relação como é hoje, muito menos frequente do que costuma acontecer no Brasil, essa relação mais próxima, mais familiar. *“Eu conversei com o orientador e me pus a escrever, essa era minha missão”*, ele contando, *“fui para o apartamento”*. Acho que na Bélgica. Que ele tem um parente que liberou para ele ficar lá. Diz ele, que passou seis meses sem conseguir escrever nada, tudo o que ele escrevia, ele rasgava, e aí depois desse período ele tinha que entregar alguma coisa, estava na hora. Segunda conversa com o orientador dele. E a única coisa que ele tinha era uns questionários que havia aplicado aos romeiros em Portugal e então ele levou esses questionários comentados para o orientador.

O orientador disse *“olha, bom não está, mas se você fizer uma introdução e uma conclusão, quem sabe dá para defender”*. Aí ele voltou um pouco liberado, digamos. Começou a escrever a introdução e saiu de uma vez só, saiu o livro, que é um livro maravilhoso: *“Arraial: festa de um povo”*. Então, isso também me ajudou muito, desbloquear, porque acho que é isso, os processos são diversos na vida das pessoas, de quem se põe a essa aventura de escrever uma tese.

MACHADO

Como o exemplo de Pierre Sanchis ajudou o senhor a desbloquear a escrita?

STEIL

Se o Pierre desbloqueou, por que eu não posso ter o direito também de desbloquear? Foi quando então eu me pus a escrever com muito mais liberdade e num processo de incorporar uma perspectiva etnográfica. Você encarnar isso. É interessante que eu vejo muitos alunos que eu oriento hoje, eu consigo às vezes identificar exatamente o momento em que se dá a passagem. Tenho a impressão, assim, um pouco de acumulação, você vai acumulando, acumulando, acumulando e chega um momento que você dá o salto. Não é uma coisa que necessariamente você vai adquirindo aos poucos. E quando dá esse salto tudo o que você escreve, você escreve, para usar a expressão do Otávio, com “embocadura”. A hora que você adquiriu a embocadura, você é capaz de tirar som, como o cara que toca o trompete ou o pistão, que então conseguiu ajustar.

Eu acho que a coisa da etnografia também se dá desta forma. Na hora que você pega aquele jeito é muito legal. Por exemplo, agora tem uma menina fazendo o doutorado comigo que já devia ter defendido a tese e que veio da área da Psicologia. Isso também é uma coisa que acabou acontecendo na minha trajetória como professor, orientador. Que oriento muitas pessoas que vem de outra área que não das Ciências Sociais, ou que não da Antropologia, no doutorado. Acho que acabou criando uma certa possibilidade, uma identificação, digamos, deve ter alguma coisa nos meus textos, alguma coisa de alguém que, a Regina Novaes uma vez falou isto, que quando ela lê os meus textos, dá para perceber que tem uma formação para além das Ciências Sociais, da Filosofia, especialmente da Filosofia. Mas, essa menina, eu disse exatamente isso, ela já devia ter defendido. O tempo todo, no mestrado, inclusive, que não fui eu que orientei no mestrado, mas estive na banca de defesa, e mesmo no doutorado, ela fez um período com a orientação com uma outra colega, o tempo todo ela dizia assim, “*porque eu sou uma psicóloga na Antropologia*”. Eu disse: “*então está na hora de você ser antropóloga*”, esquece essa história de “*é vocês*”. E assim, depois de quatro anos no doutorado, sem escrever a tese, de repente ela deu o salto. Fiquei muito feliz. Então, tem outros que nunca dão o salto, nunca, tem outros que nunca dão o salto, isso também é verdade.

MACHADO

Para finalizar, mais duas questões que eu havia anotado antes do início da entrevista. Nossa Revista está voltada principalmente para as pessoas que se interessam em desenvolver monografias na área da Antropologia. Eu me lembro que numa das Jornadas sobre Alternativas Religiosas da América Latina, numa das mesas, o senhor havia comentado sobre as questões à respeito do trabalho de campo e sobre “levar a fala do nativo a sério”. Isso me marcou muito. Gostaria que o senhor falasse um pouco à respeito disso, dessa prática, de “levar a fala do nativo

a sério”, “até as últimas consequências”, acho que o senhor até usou esses termos na ocasião, se não me engano.

STEIL

Eu diria que “levar a fala do nativo a sério” está relacionado com esse esforço que todo antropólogo deve ter, de imaginar o mundo que o outro imagina. “Levar a sério” significa que você poder entender e admitir que outras pessoas imaginam mundos diferentes daqueles mundos que nós imaginamos. Para mim é isso. Levar à sério o que o “nativo” diz não é de forma nenhuma tomar aquilo que ele diz como verdade, porque nada mais é prejudicial a um bom trabalho etnográfico do que você “comer pela mão do nativo”. Que seria, digamos, a frase para “relativizar” o “levar o nativo a sério”, para poder situar esse “levar o nativo a sério”, nesse espaço liminar, nessa fronteira entre, de fato, você admitir que as pessoas podem viver em mundos imaginados, diversos daqueles que são os que nós, intelectuais, que passamos por um processo de educação, de racionalização, vivemos. Mas, não significa que ele tenha a verdade. Mas “relativizar” também é verdade, no sentido de que nem ele tem a verdade nem nós temos a verdade, a verdade é alguma coisa que está no horizonte, sempre, nesta projeção imaginativa, essa imaginação.

Então, também não sei em que contexto que eu falei isso, mas o que me ocorre no momento de dizer é isso. Por exemplo, eu lembro que em determinado momento da elaboração da tese, eu tinha uma porção, uma série de histórias sobre Bom Jesus, muitas, muitas histórias que os romeiros contavam que eu fui recolhendo e transcrevendo. Estas histórias, elas eram muito semelhantes, mas com variações, pequenas variações. O que significou naquele momento para mim, “*levar a sério o que o nativo dizia*”, era não querer chegar a uma história que fosse o denominador comum de todas aquelas histórias. Mas de tentar recolher de cada uma daquelas histórias, as variações, isso para mim é “*levar a sério o que o nativo diz*”. E foi justamente ao fazer isto, ao comparar as variações entre as histórias, é que eu pude perceber o quanto as histórias eram parte de um processo de elaboração daquelas pessoas formadas dentro do catolicismo tradicional, de incorporar e de alguma forma conciliar-se com as mudanças que estavam havendo na sociedade e na Igreja. O que me levou a trabalhar depois, inclusive num artigo que fiz depois da tese, já numa reflexão a partir da tese, que é a ideia de que a tradição que interpreta a modernidade. O título do artigo é “Quando a tradição interpreta a modernidade”, que era justamente mostrando como que essas histórias, nas suas variações, era uma tentativa de interpretar, incorporar e elaborar as transformações, isso é levado à sério. Quer dizer, não é você pegar aqueles elementos e assim, qual é a história verdadeira sobre a origem de Bom Jesus da Lapa? Não tem uma história verdadeira sobre a origem do Bom Jesus da Lapa. As muitas histórias sobre a origem do Bom Jesus da Lapa estão te dizendo alguma coisa, que tu tens que imaginar. O que é que essas pessoas estão dizendo com essas histórias? Com

as variações da história? Isso para mim é “*levar a sério o que o nativo está dizendo*”. Não quer dizer que ele tenha a verdade. Quer dizer que ele está dizendo alguma coisa, que está pontando para o mundo que ele está imaginando no qual ele tem que se posicionar.

MACHADO

Agora para finalizar, um conselho ou alguma dica para o pessoal que estará lendo essa entrevista, o pessoal da graduação principalmente, algum conselho a partir de tanta experiência que o senhor tem, que o senhor pode estar dando para esse pessoal: a questão do entendimento antropológico, da leitura teórica, da prática do campo. O que o senhor aconselha para seus orientandos em formação?

STEIL

Diria que nos últimos anos, o meu pensamento, minha reflexão, passou por uma mudança bastante significativa, que foi incorporar uma perspectiva fenomenológica na compreensão, digamos, da realidade, da compreensão dos eventos. Durante muito tempo, diria mesmo até terminar o doutorado, quando eu terminei o doutorado já estava em crise com a perspectiva hermenêutica. Muito tempo, eu inclusive ensinei aos alunos, eu acreditei que a hermenêutica, que ela chegava ao ponto mais avançado da Antropologia, mas com uma certa desconfiança sobre isso. Hoje por uma atitude, até eu diria, mais performática do que ideológica, eu tenho um grande adversário, com quem eu estou o tempo todo brigando, que é com Geertz, com a hermenêutica. Eu acho que houve nos últimos anos, na Antropologia brasileira, uma sobrevalorização de Geertz, uma sobrevalorização da hermenêutica. Ao ponto de muitos espaços antropológicos “interpretação e trabalho antropológico etnográfico” serem quase sinônimos.

A minha experiência no pós-doutorado, foi uma experiência muito marcante na minha trajetória recente, eu fiz pós-doutorado em 2006 na Universidade da Califórnia, em San Diego, trabalhei com Thomas Csordas. A experiência deste pós-doutorado é um período muito importante na vida de qualquer intelectual como eu, que estudei fora. Eu fiz toda a minha formação no Brasil. Então, é um período que você pode parar, pode se dedicar totalmente a buscar novas referências e novos paradigmas teóricos para você poder pensar. Então, esse esforço eu fiz, e por outro lado, o mais interessante, quando eu terminei o doutorado, defendi a tese, eu lembro muito bem que disse para Isabel, minha mulher, eu vou fazer pós-doutorado com Csordas. Lia-se muito pouco, não se lia Csordas, não era um autor muito lido. Mas eu tinha encontrado diversas referências, especialmente porque já era um período que eu me dedicava ao estudo da Renovação Carismática Católica, e os textos dele eram referência nessa área. E pouco mais a frente, em 2000, eu comecei a ler o Ingold, e eu acreditava que era possível juntar Ingold e Csordas. Então, quando eu fui para o

pós-doutorado, uma das coisas que eu propus ao Csordas foi o de a gente dar um seminário para os alunos de mestrado e de doutorado sobre Ingold, mas tendo ele como interlocutor, como debatedor. Então, nós lemos todo o “The Perception of the Environment”, que é um livro de 2000, referência do Ingold. Lemos. Csordas achou um horror, não gostou, mas eu nunca abandonei a ideia. E onde é que eu encontro, digamos, o ponto de convergência deles? É que os dois tem a mesma base, que é a base fenomenológica. E o que isso é diferente em relação a uma interpretação? Acho que é o interpretativismo, especialmente este que vem da hermenêutica, uma leitura parsoniana que depois que vai dar no Geertz. Esse interpretativismo, ele ainda mantém uma separação muito grande entre o objeto e o sujeito. Há uma mente que observa, interpreta e traduz. A interpretação é algo que se passa como se ela fosse apenas um processamento mental, e aí que está o problema. Porque hoje eu não acredito mais que a mente seja alguma coisa restrita ao crânio, presa à estrutura craniana. E aí autores, especialmente como Bates, que vão ser base tanto para o Csordas quanto para o Ingold, vão trazer a ideia da incontinência da mente. A mente é incontinente, ela não está contida. Então, a ideia de que você não interpreta a coisa desde fora. A interpretação só é possível quando o teu olhar se choca com o objeto. Então não tem uma mente. Você não pensa independente dos objetos, você pensa com os objetos e os objetos acabam pensando em você também.

Então esta questão, se eu puder dizer alguma coisa em termos de uma abertura para que a Antropologia, para que de fato as gerações novas possam avançar, a primeira é esta: preste mais atenção numa perspectiva fenomenológica. Dê mais atenção, como Merleau-Ponty, na base da Filosofia. E a segunda questão é uma ação política, afirmativa, que é fortalecer o diálogo com a América Latina. Deixar de olhar tanto para a Europa e retomar o diálogo, porque isso também não é uma coisa que nós estamos inventando hoje. Acho que as áreas, inclusive das Ciências Sociais no Brasil, elas já estiveram muito mais em diálogo na América Latina do que estão hoje, antes dos golpes militares, antes dos períodos de ditadura. Então hoje, por exemplo, se você pega o meu programa de Antropologia Política, que é uma disciplina que eu dou a cada dois anos pelo menos, lá no programa de pós-graduação da UFRGS, e se você pega em todas as sessões tem pelo menos um autor brasileiro ou latino americano. Isso não é comum. A maior parte dos programas das disciplinas, dos melhores programas de pós-graduação, eles continuam repetindo apenas os europeus. E então, essa é uma, digamos assim, eu diria que quase como uma ação afirmativa, uma ação afirmativa no campo mesmo, de uma política acadêmica, do diálogo. E junto com isso é uma abertura que eu tenho tentado também fazer, é assim, um movimento em direção às Antropologias do mundo, às Antropologias nacionais, às Antropologias periféricas, como você queira chamar, especialmente às Antropologias asiáticas, especialmente as do pós-colonialismo.

Então, esse é um outro esforço que eu tenho feito. Qual é o meu problema hoje com os pós-coloniais? Eu estou muito chateado com eles, porque eles não nos leem, nós os lemos, mas eles

não nos leem. Então, o diálogo dos pós-colonialistas, ele é muito mais o diálogo com as Antropologias centrais, aquelas Antropologias imperiais das antigas metrópoles, do que um diálogo mais entre as comunidades Antropológicas que se constituíram fora desse centro. Eu estou muito chateado com eles, eles não sabem disso, nunca vão saber. Então é uma questão muito importante também para mim esse movimento para a América Latina. É um movimento, digamos assim, há um movimento, uma perspectiva muito mais da interculturalidade do que da pós-colonialidade.