

## Memórias de um etnólogo

### Roberto Damatta

**Entrevistadores:** Gostaríamos que você fizesse um relato de suas memórias sobre como foi sua participação no projeto Harvard Central Brazil Research Project (mais conhecido entre nós como HCBP), falando sobre sua escolha de pesquisar os Apinayé, das relações que se davam dentro do grupo de pesquisadores, e de como eram os debates entre seus membros.

**Roberto DaMatta:** Essa é uma pergunta muito densa à qual eu tenho tentado trabalhar num outro plano: o da ficção. Mas não sei se vou ter tempo físico e energia mental para tanto. O nome do projeto, permita-me o reparo, era Harvard Central-Brazil Research Project. Eu entrei no Museu Nacional de Antropologia, no Rio de Janeiro, com pouco mais de 20 anos de idade (no final de 1959 e começo de 1960) e não sabia muito (ou nada) de índios e da vida. Vinha de um curso de História, tal como o Roque Laraia e o Julio Cezar Melatti, e ingressei no Museu Nacional por meio do Professor Castro Faria, que ensinava Antropologia Cultural na Faculdade Fluminense de Filosofia, onde eu me formei. Como ele também era pesquisador do Museu, eu fui por ele apresentado ao Roberto Cardoso de Oliveira, que se tornou meu mentor e professor, tal como ocorreu com o Roque, o Melatti e a Alcida Ramos, isso para ficar apenas com os que permaneceram na profissão. Foi nesse ano de 1959 que comecei a ouvir falar em índios e em suas organizações sociais, bem como dos seus dramáticos contatos com as frentes pioneiras de nossa sociedade.

Eu não escolhi estudar os Apinayé, apenas segui as sugestões do meu professor, que queria mais dados sobre os Jê. Ele falou dos Gaviões do Pará, tidos como semi-isolados e eu para lá segui em 1961, tendo como meu assistente, imagine, o Melatti. Ficamos quatro meses com os Gaviões. O Roberto Cardoso de Oliveira estava interessado num ambicioso estudo comparativo de “estruturas sociais”, no sentido do livro de George Peter Murdock, de Yale, denominado *Social Structure* (1949), numa concepção empírica bem diversa da de Lévi-Strauss. Foi a amizade e o interesse intelectual de David Maybury-Lewis com o

Roberto Cardoso de Oliveira que iniciaram esse movimento. David era professor assistente em Harvard e lá havia montado um projeto de estudo de grupos Jê com seus primeiros estudantes. Eram eles o Terence Turner e a Joan Bamberger, a Dolores Newton e a Jean Carter Lave. Éramos todos mais ou menos da mesma idade. Nós tínhamos feito “trabalho de campo” mas eles eram melhor treinados do que nós em teoria ou, se quisermos, em vida intelectual, porque tinham estudados em boas universidades americanas que eram cosmopolitas. David havia feito um prolongado trabalho de campo, ficando dois anos entre os Xerente e os Xavante, estes então praticamente isolados. Foi aluno de doutorado do Professor de Oxford, Rodney Needham, introdutor no mundo anglo-saxônico de trabalhos cruciais de Émile Durkheim, Robert Hertz, e de Marcel Mauss, alguns traduzidos por ele. David falava quase todas as línguas europeias e também o Jê dos Xerente e Xavante. No seu livro, *O Selvagem e o Inocente*, (1990), publicado debaixo de minha intervenção pela Editora da Unicamp, numa coleção em que eu era consultor-orientador, é possível encontrar relatos muito atraentes dessas experiências do Maybury-Lewis e de sua esposa e companheira de trabalho, Pia. De qualquer modo, a nossa química mudou com a chegada desse grupo e com o contato com um pesquisador que, de fato, fazia um estudo do modo de vida dos nativos, tal como fizera Nimuendajú, mas com um equipamento teórico mais preciso e avançado. Maybury-Lewis já estava envolvido numa polêmica com Lévi-Strauss sobre organizações dualistas, a qual o Lévi-Strauss respondeu. Foi esse ensaio do David Maybury-Lewis que trouxe o nome de Lévi-Strauss e as organizações duais como problema sociológico e cosmológico. Nesse mesmo período, o Maybury-Lewis publicou um artigo (1960) sobre os Apinayé e sua suposta “descendência paralela” que eu fui estudar em 1962, por algum tempo. No meu ensaio no livro *Dialectical Societies*(1979) eu faço um resumo detalhado dessas questões.

Nessa época, vivi momentos de encantamento intelectual com esses colegas e virei um irmão de vida profissional tanto do Melatti quanto do Roque. Os colegas americanos nos sofisticaram em termos de teoria. Eram ricos em tudo. Nós os ensinamos os meandros dos paradoxos do Brasil, um assunto que passou a ser meu objeto de trabalho depois que vivi em Harvard como o primeiro a lá trabalhar num PhD (Doutorado) em Antropologia Social a partir de 1963-64 e, em seguida, de 1967 a 1971. Foi nesse momento que eu li Alexis de Tocqueville e fiquei impressionado com o Brasil visto dos Estados Unidos, e vice-versa, coisa que veio a ocorrer depois, quando estudei o carnaval e o “Você sabe com quem está falando?” (1979) como rituais e conheci a obra de Van Gennep, Leach, Mary Douglas, Max Gluckman e Victor e Edith Turner. Reitero que foi um período de grande felicidade. Eu tinha me casado, tinha meus filhos, havia um enorme amor pela Antropologia. Um exemplo: líamos *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1976), de Lévi-Strauss, em

francês juntos, com o Melatti, traduzindo e todos dando palpites. Foi quando comecei de modo canhestro, sem dúvida, lido de hoje em dia, a aplicar o estruturalismo à literatura.

**Alcida Rita Ramos, em seu texto *Ethnology Brazilian Style* (2009), considera que a publicação do livro *Dialectical Societies* (1979) foi um ponto de inflexão da etnologia brasileira para o surgimento e a consolidação de novas abordagens e temas de pesquisas com povos indígenas. Você, que contribuiu com um texto para essa publicação, poderia nos dizer qual sua visão sobre esse livro e sua importância para a etnologia praticada no Brasil.**

Não tenho ideia do barulho e das repercussões que minhas colaborações fizeram. Sei que meu livro sobre os Apinayé, *Um Mundo Dividido* (1976), foi severamente criticado. A pergunta de vocês me dá a oportunidade de responder porque abandonei os estudos com povos indígenas. Em Cambridge, no Centre for Latin American Studies, quando terminei o livro *Carnavais, Malandros e Heróis* (1979), eu fiquei enfiado com a rivalidade e a onipotência dos antropólogos: cada qual com sua tribo e, hoje, sua humanidade. Cada qual era dono e narcisisticamente centrado no seu trabalho, que só poderia ser eventualmente desmentido e testado por ele mesmo. Hoje é muito diferente. Acho que *Dialectical Societies* foi o ponto de partida para uma nova fase — qual o bom livro que não é? — e foi o ponto de chegada para minha carreira como etnólogo. E um etnólogo que ouvia pouco os índios e deixava muito a desejar. Vejo isso claramente lendo meus diários de campo nos quais eu falo mais de mim mesmo do que dos nativos que deveria ouvir...

**Você poderia nos dizer quais eram os campos teóricos que estavam em debate entre os pesquisadores que compunham o HBCP?**

Nós que trabalhávamos com os Timbira estávamos concentrados em organização social, parentesco e contato cultural. Depois ficamos fascinados com os protocolos de etiquetas: nomenclatura, mitologia, rituais. Eu acho que o melhor livro desse período é o do Melatti sobre os ritos Krahô (1978). Um texto preciso, honesto, claro, sem acrobacias filosóficas presunçosas e artificiais — enfim, um livro tão honesto e distinto quanto o seu

autor. Um livro que ensina. Um clássico. Tal como o livrinho sobre messianismo Krahô (1972), que é de uma complexidade inigualável.

**Considerando que nosso dossiê é sobre redes de relações no Brasil Central, como você percebeu as relações dos Apinajé com os demais povos Timbira ou com outros povos?**

Perguntei muito pouco sobre isso quando vivi com os Apinayé. Lembro-me que eles consideravam os Kayapó como bárbaros e grosseiros, gente que mijava perto do pátio da aldeia, gente de pavio curto. Na aldeia havia um jovem Xerente que tinha os dentes ralados em pontas, como os de um vampiro. Poucos gostavam dele.

Mas devo lembrar que, entre os anos 1960 e 1980, as comunicações eram de outro tipo. Não havia internet e estradas. Eu comprei um radinho em Marabá para ouvir notícias e entender as crises brasileiras. Se isso nos afetava, hoje tudo é muito diferente. E a união entre povos indígenas, penso eu, vai em paralelo ao que ocorre no Brasil. Uma intensa comunicação.

**No debate (e no ensino) sobre a prática da etnografia no Brasil, um texto já considerado clássico é o seu *O Ofício do Etnólogo* ou como ter *Ethnological Blues* (1978), baseado em uma carta escrita por Jean Lave, quando estava no trabalho de campo. Conte-nos sobre essa carta e como era o contato que vocês, pesquisadores, mantinham durante suas pesquisas de campo.**

Como disse acima, as comunicações eram raras e difíceis. O isolamento era intenso e duro, às vezes, cruel. Uma vez, conversando com Lévi-Strauss em Paris, falando da maluquice que era fazer trabalho de campo naquelas condições, concordamos que só fazia quem era louco ou jovem, o que é quase a mesma coisa, sobretudo no Brasil.

Eu poderia ter morrido, poderia ter perdido um filhinho ou minha filhinha de mordida de cobra, ou minha mulher, de alguma doença. Mas nada disso ocorreu. Ironicamente, ela teve tifo em Niterói e minha malária só se manifestou em Icaraí, Niterói! Minha mãe rezava muito e acho que isso ajudou.

Estava sozinho entre os Apinayé e recebi a carta da Jean Lave. Ele foi uma amiga querida. Lá ela falava do seu trabalho com parentesco e organização social, mas mencionava sua solidão e suas frustrações na coleta de material: perguntas mal-entendidas, desconforto físico, ausência de luz e comida. Estava tão só e entediada que sugere poeticamente que poderia estar sofrendo de “anthropological blues”. Foi isso. Achei que esta era uma expressão tão boa e simples e, reitero, poética, que a usei para falar da experiência que é você passar fome, frio e isolamento numa aldeia naqueles tempos.

**Após a publicação do *Ofício do Etnólogo*, na discussão sobre a categoria de "estranhamento", houve um grande debate com Gilberto Velho (1978) sobre a questão metodológica de familiarizar o estranho e estranhar o familiar. Poderia nos falar sobre aquela questão e como a sua experiência com povos indígenas contribuiu para suas colocações naquele debate?**

É simples. Numa terra estranha, tudo é exótico e estranho. Na sua terra tudo é trivial e habitual. Etnocentrismo psicologizado. Mas, e se você decide estranhar, ou seja, afastar-se do familiar? Ou, no meu caso, procurar algo exótico como o carnaval num país no qual todos afirmam que é pobre e precisa de uma revolução, mas há uma festa na qual tudo fica de cabeça pro ar? O que eu penso é que há camadas de estranhamento e de familiaridade em todo sistema visto por um dos seus membros (algo que pode ser visto como um profetismo herético), além de uma relação entre elas.

**Após suas pesquisas com os Apinajé você passou a pensar e escrever sobre o Brasil, como em seu livro *Carnavais, Malandros e Heróis*. Poderia nos dizer em que medida suas pesquisas com os povos indígenas no Brasil contribuíram com essa sua abordagem para pensar “o que faz do Brasil, Brasil?”**

Apreendi muito com os rituais, com os nomes, com o fato de que é preciso observar sem preconceitos ou muita teoria. Como fazer uma teoria da não teoria é o ponto.

Sofri muito com isso, erreí muito por não saber bem disso com meus estudos indígenas. Nos Estados Unidos, o salto foi maior. Um ponto importante, entretanto, foi

que na América eu falava a língua inglesa, coisa que não fazia com as línguas nativas naqueles tempos de pesquisa com os Gaviões e Apinayé. Isso sem falar na minha ânsia de colher material e minha incapacidade de descobrir como eu sou um observador de meia-tigela, que cometeu falhas em algumas coletas de dados – mas quem não as cometeu? Nos Estados Unidos eu vi muita coisa, e foi quando, ao ler as antropologias da ambiguidade e da liminaridade de Edmundo Leach, Victor Turner e Mary Douglas — e de um grande pensador chamado Louis Dumont — eu me decidi estudar o carnaval e o Brasil como uma sociedade de matriz histórica dupla: individualista, igualitária, republicana e, ao mesmo tempo, escravocrata e aristocrática ou hierárquica.

### Referências

- DAMATTA, R. 1976. *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1978. “O ofício de etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’”. In: E. O. Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 23-35.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *As estruturas elementares do parentesco*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1960. “Parallel Descent and the Apinayé Anomaly”. *Southwestern Journal of Anthropology*. 6(2): 191-216.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *O selvagem e o inocente*. Campinas: Editora da Unicamp.
- MELATTI, Julio Cezar. 1972. *O messianismo Krahó*. São Paulo: Herder/Edusp.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- MURDOCK, George Peter. 1949. *Social Structure*. Los Angeles: University of California Press.
- RAMOS, Alcida R. 2009. “Ethnology Brazilian Style”. *Cultural Anthropology*, 5(4): 452-472.
- VELHO, Gilberto. 1978. “Observando o familiar”. In: E. O. Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 36-47.