

Memórias de dois etnólogos do Brasil Central

Entrevistas com Roberto DaMatta e Júlio César Melatti

Por Odair Giraldin (Doutor em Antropologia pela Unicamp e Professor Associado na Universidade Federal do Tocantins) e André Demarchi (Doutor em Antropologia pela UFRJ, Professor Adjunto na Universidade Federal do Tocantins)

As duas entrevistas que se seguem compõem a homenagem que fazemos, nesse dossiê, às quatro décadas da publicação do livro *Dialectical Societies: the Gê e Bororo of Central Brazil*. Aqui apresentamos duas conversas realizadas por email com os dois antropólogos brasileiros presentes na obra publicada em 1979: Roberto DaMatta¹ e Júlio César Melatti².

Em ambas as entrevistas, ressaltam-se a modéstia e o tom bem-humorado das respostas, baseadas em memórias dos idos dos anos 1960, e que compõem a história da antropologia brasileira e de um de seus principais projetos de pesquisa. Ao exercitar

1 Roberto Da Matta possui Graduação e Licenciatura em História pela Universidade Federal Fluminense (1959 e 1962); Curso de Especialização em Antropologia Social do Museu Nacional (1960); M.A e Ph.D em, respectivamente, 1969 e 1971, pelo Peabody Museum da Universidade de Harvard. É Professor Emérito da Universidade de Notre Dame, nosEUA, onde ocupou a Cátedra Rev. Edmund Joyce, c.s.c., de Antropologia de 1987 a 2004. Atualmente é Professor Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Realizou pesquisas etnológicas entre os índios Gavião e Apinayé. Foi pioneiro nos estudos de rituais e festivais em sociedades industriais, tendo investigado o Brasil como sociedade e sistema cultural por meio do carnaval, do futebol, da música, da comida, da cidadania, da mulher, da morte, do jogo do bicho e das categorias de tempo e espaço.

2 Júlio César Melatti cursou aGraduação em Geografia e História pela Universidade Católica de Petrópolis(1960), especialização no Curso de Especialização Em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro(1962), doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo(1970), e pós-doutorado pela Smithsonian Institution (1987), nos EUA. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena,atuando principalmente nos seguintes temas:Etnologia, Indígena, grupos Timbira e Organização social.

o olhar distanciado para o passado, os dois entrevistados trazem respostas com novos dados etnográficos, sobretudo sobre os contatos entre diferentes povos e entre os próprios membros do projeto Harward Brasil Central (Harvard Central Brazil Research Project). Como não estavam no escopo do trabalho, estes resíduos etnográficos acabaram ficando de fora de suas etnografias e dos respectivos capítulos de *Dialetical Societies*. Sua menção pelos autores novamente reforça a ideia de que vastas redes de relações atravessam e atravessaram os diferentes povos Jê no Brasil Central.

É um prazer, portanto, oferecer aos leitores essas preciosas informações, tanto dos bastidores das pesquisas, quanto das questões etnográficas de outrora olhadas, agora, do presente por cada um dos entrevistados.

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 Estado 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.

Memórias de um etnólogo

Entrevista com Júlio César Melatti

Entrevistadores: Gostaríamos que você fizesse um relato de suas memórias sobre a sua participação no Harvard Central Brazil Research Project (HCBP), falando sobre sua escolha em pesquisar os Krahô, sobre as relações que se davam dentro do grupo de pesquisadores, e sobre como eram os debates entre seus membros.

Julio Cezar Melatti: Eu não escolhi pesquisar os Krahô. Eu estava fazendo o “Curso de Especialização em Antropologia Cultural” no Museu Nacional, oferecido por Roberto Cardoso de Oliveira e Luiz de Castro Faria, de um ano completo (de 01/03/1961 a 28/02/1962), sem interrupção de férias. Meus colegas eram Marcos Magalhães Rubinger e Maria Andréia Loyola. O programa previa um treinamento em pesquisa de campo. Meu treinamento de campo foi acompanhar Roberto DaMatta aos Gaviões do Pará, como seu auxiliar de pesquisa (do início de agosto ao início de novembro de 1961). Rubinger foi como auxiliar de Roque Laraia aos Suruí do Pará. Maria Andréia auxiliou Alcida Ramos na pesquisa com poveiros³ na Ponta do Caju, no Rio de Janeiro. Matta, Roque e Alcida tinham sido alunos de curso semelhante dado por Roberto Cardoso, só que de Antropologia Social (distinção importante na época) no ano anterior. Ao terminarem o curso, Matta e Roque foram incorporados nos quadros do Museu Nacional, como interinos e, mais tarde, efetivos. Alcida, por ser portuguesa, não pôde ingressar no quadro, e, por isso, ficou como monitora do curso que eu fiz. O treinamento de campo de Matta, Roque e Alcida tinha sido acompanhar Roberto Cardoso para pesquisar entre os Terena, moradores das cidades de Campo Grande, Miranda e Aquidauana (junto com outros colegas de curso: Edson Diniz, Hortência Caminha e Onídia Benvenuti), cujos resultados integraram a tese de doutorado de Cardoso (1968).

Pois bem, ao retornar dos Gaviões, fui informado de que eu deveria fazer pesquisa entre os Krahô. Essa pesquisa fazia parte de dois projetos: “Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil” e “Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil”, ambos coordenados por Roberto Cardoso. Matta ainda foi mais uma vez aos Gaviões, mas depois

3 Natural, relativo ou pertencente à região de Póvoa, em Portugal.

passou a pesquisar entre os Apinajé, conforme os projetos de Cardoso. Em 1962, Cardoso ainda deu mais uma vez o curso de especialização. Desta vez, os alunos foram Sílvio Coelho dos Santos, Cecília Helm e Stela Amorim. Sílvio e Cecília acompanharam Cardoso na sua segunda etapa de pesquisa junto aos Ticuna.

Em 1962, também começa o *Harvard Central Brazil Research Project*, sob a direção de David Maybury-Lewis, absorvendo aquelas pesquisas do “Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil” que se referiam aos povos falantes de línguas Jê. Por isso, Roberto da Matta e eu fomos somados aos alunos de Harvard que estavam chegando ao Brasil. Terence Turner e Joan Bamberger (que eram casados) chegaram primeiro. Depois vieram Jean Carter (futura Lave) e Dolores Newton. E, então, chegou Jon Christopher Crocker. Veio ainda mais um pesquisador, cujo nome esqueci, para estudar os Nambiquara, mas que desistiu depois da primeira etapa de pesquisa. No Rio de Janeiro, conversávamos com esses alunos de Harvard, mas não me lembro de qualquer reunião formal com eles. Houve reuniões com relatos de pesquisa em Harvard (1966), Oxford (1968), e mais uma a que não compareci.

Como eram os debates? Aproveitei pouco, pois meu inglês era muito ruim. Matta aproveitou mais, pois teve um ano de estágio em Harvard. Roque foi estagiário em seguida, ainda que seu interesse estivesse nos Tupi e não nos Jê. Quando chegou minha vez de estagiar, tive de desistir, pois meu pai contraiu uma doença de caráter terminal.

Paralelamente os brasileiros continuaram trabalhando nas pesquisas relativas à fricção interétnica. Até Maybury-Lewis ensaiou algo nessa direção, encarregando o Roque de fazer um levantamento para ele entre os Xerente. Roque fez uma etapa de campo, elaborou um relatório, mas Maybury-Lewis não teve oportunidade de prosseguir.

Alcida Rita Ramos, em seu texto *Ethnology Brazilian Style (2009)*, considera que a publicação do livro *Dialectal 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.

De fato, foi um livro importante. Mas saiu um tanto atrasado. O meu capítulo no livro já estava divulgado desde 1973, em português, na *Série Antropologia 3* (Melatti 1973). O livro *Um Mundo Dividido*, do Matta, tinha saído em 1976. Nesse mesmo ano, Matta, Jon

Christopher Crocker e eu tivemos cada qual um artigo publicado no volume *Leituras de Etnologia Brasileira* (1976), de Egon Schaden. Pesquisadores que não faziam parte do Projeto Harvard Museu Nacional (como Roberto Cardoso gostava de chamá-lo), mas que tinham sido influenciados por ele, como Lux Vidal (com *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena*, de 1977) e Manuela Carneiro da Cunha (com *Os Mortos e os Outros*, de 1978), já tinham publicado seus livros. Mas *Dialectical Societies* trazia novidades para aqueles leitores do exterior que não liam português.

Consta que o atraso se deu por causa da insistência de Terence Turner em escrever, além do artigo referente aos Kaiapó, uma síntese etnográfico-teórica separada da conclusão do diretor do Projeto, David Maybury-Lewis. Ou seja, não somente as sociedades Jê e Bororo seriam dialéticas, mas também as relações entre seus antropólogos. Na última página de sua conclusão, Maybury Lewis explicita sua discordância.

Creio que não há como negar, como assegura Turner, que os sogros dominam os genros pelo controle do acesso a suas filhas. É também o que acontece em outras sociedades, como as da área guianesa. Mas, aqui, há uma diferença: na área da Guiana, além de segurar as filhas, os homens que desejam ascender socialmente também se esforçam por impedir que os filhos deixem a família extensa, tornando-a o centro de poder da comunidade, de qualquer modo sujeita à fragmentação com o envelhecimento e morte dos integrantes do núcleo dominante. Não é o que acontece com os povos Jê e os Bororo, entre os quais o rompimento da uxorilocalidade é bem mais difícil. A condução do rapazinho para a casa-dos-homens Kaiapó por um adulto, separando-o da mãe, mas, sobretudo, do pai, dificulta as possíveis intenções deste de crescer em prestígio e poder a partir da manipulação da composição familiar. A incorporação do jovem em uma das classes de idade Canela tem o mesmo efeito. Outras instituições Jê e Bororo, como metades rituais, amizade formalizada, privilégios clânicos, papéis cerimoniais associados a nomes pessoais, acabam por amarrar os grupos domésticos em torno do centro da aldeia.

Quanto à contribuição do livro, ou do projeto de que resultou, para a etnologia brasileira, foi apontar as vantagens de um estudo por comparação controlada de sociedades culturalmente assemelhadas. O projeto foi seguido por estudos comparativos de grupos caribes e pela retomada da pesquisa sobre grupos tupis com essa mesma orientação.

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

Para mim é difícil responder a essa pergunta. Dos participantes do Projeto, eu era o de formação mais modesta. Fizera o curso de especialização no Museu a que já me referi acima. Os outros eram alunos de pós-graduação em Harvard. Roberto DaMatta acabou indo também para lá, onde fez seu doutorado. Impressionavam-me aqueles esquemas de parentesco feitos por Lounsbury (1956) que levavam a terminologia de parentesco Crow/Omaha coerentemente até a beirada de uma sociedade sem dar lugar a nenhum termo de afinidade. O sistema tinha que quebrar em algum lugar. Onde? Os Krahô ofereciam-me exemplos de quebra, que me pareciam demasiado arbitrários. Faltou-me tomar genealogias de modo mais estratégico e observar mais o comportamento. Valorizei mais os termos abrangentes do que aqueles que mostravam pequenas diferenças, como, por exemplo, a distinção entre ãtxũ (pai) e ãtxũré (irmão do pai), o que me ajudaria a destacar os parentes cujos corpos se ligam entre si (tal como os Krahô o admitem) dos outros designados pelo mesmo termo geral ãtxũ. Matta fez escolhas melhores e teve mais sucesso. Por exemplo, no livro *Dialectical Societies*, o esquema do Matta na página 114 é preferível ao esquema de Maybury-Lewis na página 238, pois faz, justamente, essa distinção.

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

De 1962 a 1971, período em que realizei seis etapas de pesquisa entre os Krahô, sua população cresceu um pouco, quase chegando a 600 pessoas. Tinham cinco aldeias circulares e mais uma pequena fileira de casas onde viviam alguns indígenas casados com sertanejos. Em uma aldeia, e mais nessa fileira de casas, na parte sul da terra indígena, viviam os Mankrare. Na parte norte, as outras aldeias eram daqueles que Nimuendajú (1946) denominou de Kenpokateyê. Este nome não me foi confirmado por eles. Mas uma parte deles, principalmente nas duas aldeias derivadas da antiga Pedra Branca, o maior segmento residencial descendia dos Apaniekrá. Nas outras duas aldeias, derivadas da antiga Pedra Furada, e que voltaram a se fundir numa só, chamada Cachoeira, havia uns poucos moradores da antiga aldeia do Maranhão, chamada Travessia ou Chinela, massacrada por fazendeiros em 1913. Nimuendajú chamava-os de Kenkateyê e dizia serem uma mistura de

Krahô e Apaniekrá. É interessante notar que Nimuendajú, no seu cuidadoso levantamento de referências históricas aos Timbiras, não diz nada da passagem de Spix e Martius pela cidade maranhense de Caxias, justamente quando ela estava sendo visitada por um grande grupo de índios Aponejicrans (Apaniekrá) e Krahô, dirigidos por um chefe dos primeiros. Seriam eles os ascendentes dos Kenkatyê? Na aldeia do sul, da Terra Indígena Krahô, havia um número significativo de homens e mulheres Xerente, casados com Mankrare, e seus filhos. O chefe da aldeia era Xerente. Os Xerente sabiam falar a língua timbira dos Krahô, mas não lhes tinham passado nenhuma contribuição cultural que me fosse perceptível. Já no caso das aldeias do norte, alguns ritos eram de contribuição dos Apaniekrá, como o *Pàrtêre*, realizado por Basílio, casado com uma Apaniekrá e frequentador da aldeia dela, a de Porquinhos. Maria Helena Barata, que realizou dissertação e tese na UnB, baseou ambas em trabalho de campo sobre as relações dos Krikati com o povo tupi Guajajara.

Em 1979 publiquei na *Revista de Atualidade Indígena*, nº 18 (pp. 17-28), da Funai, o artigo “Polos de articulação indígena”, em que sugeria a elaboração de mapas que ligassem locais habitados por indígenas com linhas de diferentes espessuras conforme a quantidade de tipos de laços que mantinham cada um com os outros. Entretanto, eu mesmo não aproveitei minha sugestão para fazer qualquer trabalho nesse sentido, dada a grande quantidade de informação que teria de buscar e elaborar⁴.

No debate (e no ensino) sobre a prática da etnografia no Brasil, um texto já considerado clássico é *O Ofício do Etnólogo ou como ter Ethnological Blues* (1978), de Roberto da Matta. Segundo o próprio autor, este texto foi inspirado em uma carta escrita por Jean Lave, e recebida por ele quando estava no trabalho de campo. Conte-nos como era o contato que vocês pesquisadores do Projeto mantinham durante suas pesquisas de campo. Havia mesmo o hábito de escreverem cartas uns para os outros?

No tempo em que fiz pesquisa com os Krahô, no norte de Goiás (ainda não existia o estado do Tocantins), era muito difícil comunicar-me com o Museu Nacional, onde eu era estagiário, ou com qualquer colega que estivesse fazendo pesquisa de campo em algum outro lugar. O posto indígena não tinha rádio. A “cidade” vizinha à terra indígena, Itacajá, não tinha correio e nem telefone. Agência de correio e campo de pouso de terra batida, onde desciam os aviões DC-3 da empresa aérea que servia à região (Real? Varig?

4 Para uma aplicação dessa ideia de fundamental de Melatti e ainda pouco explorada na etnologia brasileira ver Demarchi (2014, capítulo 2).

Não me lembro...), só em Pedro Afonso. Uma carta para chegar até lá, só de favor e em mãos estranhas. A mesma dificuldade para receber as respostas. Já não me lembro de ter trocado cartas ou bilhetes com o Matta, quando coincidia estar ele com os Apinajé. Talvez um bilhete trazido por um Krahô que passara por lá. Mantive com o Matta uma correspondência quando ele estava entre os Apinajés ou em Harvard e eu no Museu Nacional, a que fiz várias referências numa palestra.

Após suas pesquisas com os Krahô, você teve a experiência de pesquisar os Marubo. Poderia nos dizer em que medida suas pesquisas com os povos indígenas no Brasil Central contribuíram com as suas abordagens para pensar os Marubo?

Na verdade, foi uma má escolha. Poderia ter continuado com os Krahô, refinando mais minhas indagações com base no que já conhecia. Troquei a aldeia visível dos Krahô pelas camadas do universo Marubo acessíveis somente aos xamãs. Minhas técnicas de pesquisa eram as mesmas, com rendimento menor e o mesmo pecado de achar o seu idioma difícil. Os Krahô são mais expansivos, conversadores, dizem seus nomes sem qualquer problema. Os Marubos, mais reservados, apesar de muito amigos e cordiais, não dizem seus nomes, só os apelidos brasileiros e, sob insistência, os tecnonímicos. Muito mosquito, muita lama. Do que escrevi sobre eles, salvam-se dois artigos, um sobre sua estrutura social (1976) e outro sobre os Marubos que atuam entre os seus como patrões na ponta inferior da cadeia do sistema de aviação (1983).

Referências

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. *Urbanização e Tribalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.

DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinajé*. 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.

DEMARCHI, André. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx \ Fazendo Cultura: Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre – Kayapó*. Tese de Doutorado. PPGSA, IFCS/UFRJ.

LOUNSBURY, Francis. 1956 "A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage". *Language*, 32: 158-94.

MAYBURY-LEWIS, David. 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

MELATTI, Julio Cezar. 1973. "O sistema de parentesco dos índios Krahó". *Série Antropologia*, 3. Brasília: DAN/UnB.

_____. 1976. "Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia". *Anuário antropológico*, 76: 83-120.

_____. 1976. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó". In: E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional. pp. 139-148.

_____. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática.

_____. 1979. "Polos de articulação indígena". *Revista de Atualidade Indígena*, 18: 17-28.

_____. 1983. "Os padrões Marubo". *Anuário Antropológico*, 83: 155-198.

_____. 2002. "Diálogos Jê: A pesquisa Krahô e o Projeto Harvard-Museu Nacional". *Mana*, 8(1): 181-193.

NIMUENDAJU, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

RAMOS, Alcida R. 2009. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology*, 5(4): 452-472.

SCHADEN, Egon (org.). 1976. *Leituras de Etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

VIDAL, Lux. 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira – os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: Editora Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo.

Recebido em: 25 de julho de 2019.

Aceito em: 25 de novembro de 2019.