

ENTREVISTA

DARCY RIBEIRO

Por Luís Donisete Benzi Grupioni e
Maria Denise Fajardo Pereira



Pautada pela Comissão Editorial da revista *Cadernos de Campo*, esta entrevista enfrentou alguns percalços até ser realizada. Desde o ano passado, o antropólogo Darcy Ribeiro estava em nossa mira. Ocorre que, enquanto preparávamos a entrevista, relendo alguns de seus livros e artigos, o Senador adoece. Hospitalizado, foge da UTI, refugia-se em seu sítio, em Maricá, termina o que é anunciado como seu último livro e provoca estardalhaço nacional ao propor, no Senado Federal, um novo projeto de LDB. Concomi-

tantemente, recebe o título de *Honoris Causa* na Universidade de Brasília, da qual foi o idealizador, e participa da inauguração do Memorial dos Povos Indígenas em Brasília, ocasião em que o Governo do Distrito Federal lança o prêmio Darcy Ribeiro para estudantes das escolas de 1. e 2. graus. Ganha, assim, de roldão, as páginas dos principais jornais e revistas do país. Badalado por todos os lados e, com certeza satisfeito com as expressões de admiração e reconhecimento, que têm pipocado por todos os lados, ele nos recebe em seu gabinete, no Anexo II do Senado Federal. Pergunta o tema da entrevista e a forma como pretendíamos realizá-la. Recusa, de pronto, a proposta de fazê-la ali mesmo, ligando um pequeno gravador. Mas gosta da idéia de fazer um depoimento sobre suas pesquisas e seus livros de antropologia e propõe que a entrevista seja feita em vídeo (“*Aí você fica com a fala e com a imagem, o que é muito melhor*”). Combinamos, então, para o fim de semana seguinte, no Rio de Janeiro: se o tempo estivesse bom, ele nos receberia em

seu sítio, em Maricá; se o tempo não estivesse lá essas coisas, seria em seu apartamento, na rua Bolivar, em Copacabana.

Com o apoio financeiro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e da revista *Cadernos de Campo*, a quem gostaríamos de registrar nosso agradecimento, encontramos com Darcy Ribeiro em seu apartamento na manhã de sábado, do dia 29 de abril. Feitas as apresentações, ele fica aguardando, pacientemente, que montemos os equipamentos para a gravação. Tudo pronto, pede para testar os equipamentos preventivamente: diz ter falado horas a fio para gravadores desligados e entrevistadores desatenciosos. Começa a falar e não pára mais. Então nos lembramos do primeiro parágrafo de seu livro *Testemunhos: "Todo entrevistador de rádio, jornal ou televisão sabe que nem é preciso me fazer pergunta; basta ligar o gravador e me deixar falar, que falo. Incansavelmente. Para mim, pelo menos"*. Por sorte, durante as quase três horas de gravação, ele pára, toma água, pede um café ou simplesmente descansa: é quando conseguimos pedir a ele que aborde alguns temas de uma pauta que havíamos preparado previamente. Sem segui-la, ao pé da letra, vai, casualmente, tocando em assuntos que nos interessavam. Ele parece não ter tempo, nem paciência para perguntas: fala fluente e ininterruptamente, lembrando datas, lugares e personagens. Às vezes lança olhares e pergunta se está bom, se o assunto está interessante, para imediatamente seguir em frente, de forma veloz e cativante.

Cadernos de Campo: Como o senhor começou a se interessar pela antropologia?

Darcy Ribeiro: Em 1942, eu conheci um exemplar d'*A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado*, do Engels. Foi

uma coisa incrível, porque eu era estudante de medicina, e tomava bomba todo ano, tomei três vezes bomba, porque lia livros como esse do Engels, porque assistia cursos de filosofia, porque escrevia romances de trezentas páginas. Eu era estudante de medicina para agradar minha mãe. A Faculdade de Medicina não me interessava, o que me interessava estava fora da Faculdade. Naquela época do Estado Novo, Chico Campos, o chamado "Chico Ciência", importava livros da Argentina e dos alemães que interessavam a ele. Ele importou vários livros marxistas, entre eles, *A Origem da Família*. O seu livreiro, Paulo Tederman, sempre reservava um exemplar para mim. Foi assim que eu li um livro sobre teoria da cultura, aos vinte anos. Eu não digo que tenha produzido qualquer efeito não. Mas será pura coincidência que esse primeiro livro teórico que eu li é o livro que fui escrever em 65/66 [O Processo Civilizatório], que eu publico em 68 no Smithsonian, que é a mais importante instituição científica no campo da antropologia? É claro que essas coisas não são pura coincidência, havia um olhar voltado para certas questões que permaneceria por muitos anos. No período que eu estava em Minas Gerais, fazendo de conta que estudava medicina, mas lendo outros textos, eu não sei bem porque, mas consegui um nível de convivência e de participação em grupos de conversa de professores de filosofia e dos intelectuais mais importantes dali. Em essência, eu era um jovem inocente, falante e curioso. Eles achavam engraçado que eu perguntasse qualquer coisa. Então eu me lembro de duas inocências minhas que são tipológicas biograficamente. Uma delas é que eu quando cheguei lá em Belo Horizonte, aos 17 anos, eu cheguei falando contra o poema de Carlos Drummond "A pedra no meio do caminho". Meu discurso era que isso não era poesia e que o bom era Olavo Bilac. Um certo dia, eu me encontrei gostando daquilo. E foi incrível, porque eu que falava tanto mal disso e mu-

dara de opinião. Então foi uma virada. E outra virada parecida, foi quando encontrei um livro de divulgação sobre história da filosofia. Eu devorei o livro, encantado por Sócrates e Platão, e eu dizia: “Porra, em Montes Claros não tem ninguém como esse Sócrates, nem em Belo Horizonte”. Então eu comecei a procurar homens sábios.

Naquele tempo, anos quarenta, eu era um jovem meio atípico. Havia uma guerra terrível lá fora, e aqui dentro uma guerra intelectual entre comunistas e integralistas. E eles faziam campanha para aliciar gente. Eu fui muito cotado, tanto pelos comunistas, quanto pelos integralistas. Não sei porque não fui integralista, eu gostava do discurso integralista, que era nacionalista, eu gostava dos livros que eles davam para a gente. Mas optei pelos comunistas, eu li uma biografia do Jorge Amado e, por alguma razão me identifiquei com os comunistas. O que foi muito bom. Os comunistas

me deram o acesso a uma quantidade de livros que tinham um ponto de vista único sobre as coisas. O grande perigo para um intelectual, sobretudo mineiro, é a “erudição vadia”. Os meus colegas, quando eu voltei de São Paulo, dez anos depois, achavam que eu tinha “torrado” muito, tinha lido muito. Mas eu dizia que tinha lido muito menos que eles, porque o grande defeito da erudição vadia do mineiro, que é típica, é que ele leu tanto Sócrates, quanto Kant, quanto Marx, quanto todos. E quem leu todos não leu ninguém. Quem lê simplesmente por curiosidade intelectual, pode ser que chegue a ter uma certa ilustração sobre o pensamento, mas nunca chega a ter um pensamento. Então o fato de eu me identificar com os comunistas concatenou minhas leituras num certo rumo e é melhor um rumo denso que a dispersão. Eu

fugi da dispersão mineira assim. A outra razão mais importante é que, de certa forma, o Partido Comunista fazia de cada membro um herdeiro responsável pelo destino humano. Então é uma atitude que faz com que você seja capaz de comover-se com o que acontece de ruim na guerra, ou de bom em alguma outra coisa, em qualquer lugar da Terra. Você é responsável pela humanidade. Essa atitude é o que mais falta hoje: os jovens serem ganhos para uma postura aberta para o mundo e generosa. Apesar do sectarismo envolvido, essa abertura realmente é uma coisa muito importante. Em vez de um jovem estar voltado para ganhar dinheiro ou para ter emprego, ele pode estar voltado para criar uma vida digna que é uma vida solidária.

Num certo momento, eu deixo Minas, convidado a ir para São Paulo, pelo Donald Pierson, da Escola de Sociologia e Política, que me daria uma bolsa de estudos. Foi um conflito com a minha família, eu estava fazendo 21 anos e ia entrar em posse de um dinheiro de herança. Eles acharam que era pura boemia. Mas o fato é que eu tinha esgotado o que Belo Horizonte podia me dar, tendo em vista o rumo em que eu estava. Então eu inventei para o meu tio, que era meu tutor, uma teoria de que medicina é muito ruim porque trata com doente e doente fede muito, e que eu estava enjoado daquele negócio, que eu queria estudar o homem são, e que antropologia estuda o homem são. Uma conversa fiada!

Fui, então, para São Paulo, para a Escola de Sociologia e Política, onde recomecei o curso de Ciências Sociais, depois de ter cursado uma parte dele em Minas. Foi muito bom para mim. Na época eu era comunista e cheguei a ser orientador da célula dos motor-

“O Partido Comunista fazia de cada membro um herdeiro responsável pelo destino humano.”

neiros da Ligth. Esse convívio com operários, com motorneiros, que achavam engraçado aquele rapaz falante, era um convívio bom que me deu uma dimensão de São Paulo. Outra dimensão de São Paulo me foi dada pelos colegas da Faculdade de Direito, de Medicina e várias outras, todos brilhantes, ligados à UNE. Eles viviam procurando as moças ricas, e me apresentaram várias. Eu custei muito a entender que era uma coisa legítima um rapaz inteligente procurar um moça rica para casar, porque é um bom começo de vida. E uma moça rica não é besta, procura um rapaz inteligente também, para ajudar a tomar conta dos bens dela. Mas eu fiquei com um grande sectarismo em relação àquilo.

Eu vivia em São Paulo como estudante da Escola de Sociologia, com uma bolsa e com a renda que vinha da família. Então eu tinha uma vida mais ou menos frouxa, e fui profundamente influenciado pela Escola de Sociologia e Política, que não só me fez ler e conhecer a sociologia norte-americana, as correntes novas das Ciências Sociais, como fugir daquilo que eu chamava de erudição vadia, a enfermidade principal do espírito do brasileiro em geral e do mineiro, em particular, que é essa atitude de tomar a cultura como alguma coisa fluida. Durante o curso fui me identificando mais com uns professores do que com outros. Sérgio Buarque de Hollanda, por exemplo, para mim, foi um acontecimento: ele vinha da Alemanha e trazia uma visão de mundo diferente. O primeiro uísque que eu tomei na vida foi o Sérgio que me deu, no clubinho dos arquitetos. Já a relação que eu tinha com o Pierson e com

“A vocação da antropologia é elaborar uma teoria sobre o humano e sobre as variantes do humano e melhorar o discurso dos homens sobre os homens.”

outros professores era muito formal.

Depois me aproximei do Herbert Baldus, um antropólogo alemão da Escola de Thurnwald, que tinha a atitude básica do europeu. Os antropólogos europeus nunca foram anti-evolucionistas. Este era um pendor ou uma perversão norte-americana que se refletia no preconceito com a obra de Morgan, aquele antropólogo que escreveu o livro mais importante de história da evolução, no qual se baseou Engels para escrever *A Origem da Família*, e que era um dos livros mais lidos na Europa. Isso criou nos

Estados Unidos uma atitude sectária e puritana, contrária a quem contestasse a origem bíblica. Então, sem que a antropologia virasse a antropologia bíblica de Adão e Eva, ela deixou de tratar dos temas teóricos, e criou-se uma excelente antropologia burra, de vista curta, que era capaz de fazer monografias admiráveis, estudar temas específicos como parentesco ou mitologia, mas que, com isso, abria mão de sua vocação. A vocação da antropologia é elaborar uma teoria sobre o humano e sobre as variantes do humano e melhorar o discurso dos homens sobre os homens. É para isso que a ciência existe, e eu me interessava evidentemente por isso, mas o que entrava na escola como ensino formal não era isso. Exceto com Baldus, que era um homem atípico, Herbert Baldus era um poeta alemão anti-nazista: o único alemão anti-nazista que eu conhecia. Ele era casado com uma judia que estava sendo perseguida. Em função disto, deixou a Alemanha e foi morar em São Paulo.

Lá estavam, também naquela época, Radcliffe-Brown, que era a figura principal da antropologia inglesa, Emílio Willems, que

era um grande sociólogo alemão; e tinha estado Lévi-Strauss, ou seja, havia um núcleo, na Escola de Sociologia e Política que fazia dela talvez o melhor núcleo do mundo em Ciências Sociais, porque tinha gente da melhor qualidade, e gente capaz de questionar. A antropologia estava muito mal na França, e a sociologia também, porque muito influenciadas pela filosofia alemã. Nos Estados Unidos, estavam influenciadas pelo Puritanismo. Havia, então, ali em São Paulo, um ambiente curioso. Não houve influência em mim dessas pessoas que eu citei, mas o ambiente que se criou, era um ambiente tão estranho, que era capaz de fazer uma coisa milagrosa, ou seja, catapultar um jovem ignorante que vinha de Minas para a tarefa de estudar o destino humano. Quer dizer, como é que eu, um juvenzinho de Montes Claros, ignorante, filho de criador de boi, que normalmente deveria ser vaqueiro, como é que eu vou estudar o humano e tentar fazer teoria sobre o humano? Como é que eu vou estudar os índios como testemunhas da formação humana? Realmente, eu devo isto àquele ambiente de São Paulo, que permitia ideais científicos muito altos. E, especificamente, aos seminários do Baldus, que durante anos eu freqüentei. Desses seminários saiu Egon Shaden, que foi professor durante anos e o melhor antropólogo da USP; o único que fez uma obra teórica relevante. Saiu Florestan Fernandes, que também fez estes seminários e saí eu. O Florestan estava, naquela época, muito empenhado em provar que se podia fazer estudos funcionalistas, com base em documentos. Fez a tese dele sobre isso. Ele queria ser o mestre dos documentos, dos textos escritos, e escreveu um livro admirável sobre a organização social Tupinambá. Então o Florestan se voltou para a reconstituição do que eram os Tupinambá e fez uma obra admirável. Eu, ao contrário, me voltei para ler na realidade, para estudar as populações indígenas. Na verdade, eu não queria só índio. Eu tinha

sido formado com um certo interesse pela observação direta; podia também ser sociólogo. Um dos empregos pelos quais eu podia optar era no Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que tinha uma das melhores equipes do Brasil. Havia passado por ali Mário de Andrade e, na ocasião, ali estavam Rodrigo de Mello Franco, Lúcio Costa e Oscar Niemeyer. Havia um emprego ali para mim que era para estudar os fundamentos da cultura material do século XVI, a cultura que o português trouxe: a tecnologia de fazer chapéu, sapato, tijolo, telha, açúcar, carro de boi; enfim, a tecnologia com que o Brasil foi construído. O Afonso de Mello e Franco tinha escrito um livro sobre isso com base nos documentos. E cumpria fazer isso por observação direta, porque essas coisas continuavam sendo feitas da mesma forma. O estudo da tecnologia rústica era um tema que me interessava já naquela época, e eu podia ir para lá. Mas o Baldus me deu uma carta de referência para o Rondon, e de repente eu fui levar a carta para o Rondon sem muita esperança; e ele acabou me oferecendo um emprego no Conselho de Proteção aos Índios e no Serviço de Proteção aos Índios, que funcionavam juntos. Não havia nome para aquele emprego, não havia, na escala de funcionários, antropólogos, nem etnólogos; havia naturalistas, e o meu primeiro contrato foi como naturalista. Eu fiquei uns meses aqui, no Rio, me preparando para a primeira pesquisa de campo.

Já antes eu tinha escolhido a minha pesquisa de campo, ou seja, ainda que tenha sido uma surpresa que eu conseguisse um emprego, não era surpresa para mim a possibilidade de me dedicar ao estudo da população indígena. Nisto a influência fundamental é do Baldus e também do Sérgio Buarque. O Sérgio era meu professor de História e eu tratava muito com ele de uma coisa que ninguém em São Paulo sabia, que era a história da população do Chaco e do Pantanal. E eu me encantei com a história dos Guaicuru. Assim

como o Florestan queria fazer a reconstituição dos Tupinambá, eu queria estudar os Guaicuru, os índios cavaleiros, dos quais haviam representantes ainda. Eu estava me preparando para isso.

Naquele tempo, aos 24 ou 25 anos, eu continuava comunista ativo, queria muito ser comunista profissional e fiz contatos para isso. Foi então que o Joaquim da Câmara Ferreira, diretor do *Jornal Hoje*, prestes a passar um ano em Moscou, propôs que eu ficasse dirigindo o jornal do partido. Diante disso, o Partido Comunista teve que tomar uma decisão, e, tendo mais juízo do que eu, avaliou que era loucura me entregar o jornal, como também era loucura me integrar como um quadro profissional. Então, disseram-me que tinham vários nomes sérios como Oscar Niemeyer e como Portinari; que precisavam criar sábios para o futuro e que eu estava liberado. Então eu sou um caso estranho de liberação, eu não sou renegado, nem fugido, nem nada, fui licenciado pelo Partido Comunista para ser cientista. Para mim, foi uma decepção aquilo. Mas, no fundo, essas coisas foram decepcionantes, por um lado, e estimulantes, por outro. Era uma vida em que eu tomava opções aos vinte e poucos anos, e que me enchia, também, o coração. Depois disso passei uma temporada lendo muito em São Paulo, na Biblioteca Municipal, orientado pelo Sérgio. Aqui para o Rio, eu já vim contratado pelo Rondon. Trabalhei muito na Biblioteca Nacional, onde descobri documentos originais sobre os Guaicuru e pesquisei muito sobre eles.

Cadernos de Campo: E como foi a sua primeira pesquisa de Campo?

Darcy Ribeiro: Eu parti para o campo muito preparado, lendo tudo que me era acessível sobre o passado dos índios que iria pesquisar. Mas eu não sou besta, tinha medo de chegar lá e encarar o “meu povo”, a “minha tribo”, sem nunca ter visto um índio antes, e

vendo o meu pela primeira vez. Então eu disse: “Agora não vou não!” Resolvi, primeiro, visitar todos os índios da região para ter uma base. Visitei todas as aldeias Terena e fiquei muito impressionado de ver os Terena muito aculturados. Havia desde Terena que só falava na própria língua, estes eram poucos, até Terena integrado na vida urbana de Campo Grande. Ver esse gradiente de um povo que se acerca da civilização, chega, e fica na porta, foi uma coisa que me impressionou. Depois fui ver os Guarani, porque eu já tinha lido muito sobre eles. E eles me impressionaram também, uma gente maltrapilha, feia, fétida pela quantidade de fumaça das fogueiras: estavam quase como que defumados, pois viviam com foguinhos debaixo das redes. Uma situação muito miserável. Mas eu custei a lavar meus olhos para vê-los. Então, de repente, também graças ao Nimuendajú, eu fui vendo, atrás daquela miséria, uma espiritualidade profunda. Uma gente voltada para coisas espirituais, para coisas intelectuais, uma gente que era capaz de ficar horas conversando sobre temas míticos. E tudo aquilo me parecia estranho: o Terena era um trabalhador braçal, era um enxadeiro, o interesse da cultura dele era elementar, ele exercia sua cultura como uma festa. Ele continuava Terena porque não havia lugar para ele na sociedade nacional, senão como índio. Mas os outros não, aqueles índios maltrapilhos lá, eram o povo Guarani, de milênios, guardando a mitologia, e com coisas absolutamente extraordinárias. Eles haviam transformado o mito da criação no mito da perdição, como o Nimuendajú mostrou. Quando o filho de Maíra, Deus Criador, fez grandes transformações no mundo, o pai se irritou muito e começou uma guerra do pai com o filho. Nesta guerra, o pai mandou o grande tigre azul, maior que o céu, matar o filho. Trata-se de uma guerra do grande tigre azul contra o filho. O filho mata o grande tigre azul, e com a pele dele faz o fundo do céu, com os olhos, faz o sol e a lua.

Esta é uma concepção da origem do mundo. E os Guarani, de então, contavam esta história em termos de que a Terra está cansada, a Terra chora e diz: "Termina com isso pai, estou cansada de comer cadáver", ou seja, a Terra volta-se para o grande tigre azul, trata-o de pai e pede para ele por um fim. Essa espiritualidade guarani teve um impacto muito grande em mim, como um outro modo de ser índio.

Havia um outro grupo indígena lá, que era o dos Ofaié-Xavante. Era um grupo de dois mil índios, ao princípio do século. Quando cheguei lá, tinha menos de dez, dos quais, cinco falavam a língua. Eu fui passar um mês com eles. Colhi a mitologia deles e vi o que é o fim de uma tribo, é uma coisa incrível. Naqueles dez índios, homens, mulheres e crianças, vivia um povo, com concepções sobre si mesmo, com uma mitologia, com costumes que não podia desempenhar. À margem de uma fazenda enorme e da mata mais rica do Brasil, mata de peroba, que a família Moura Andrade tinha apropriado, eles eram uns miseráveisinhos de uns indiosinhos. Mesmo o pedacinho de terra deles, os Moura Andrade queriam tirar. Com isso eu fiquei comovido sobre a necessidade de ampará-los contra os Moura Andrade. Eles tinham feito todo Oeste de São Paulo, inclusive fundaram uma cidade que se chama Andradina. Já tinham passado para o lado do Mato Grosso, onde estavam fazendo a mesma coisa, tinham fazendas do tamanho da Holanda. Esses indiosinhos perdidos no meio de uma fazenda, em que há uma vontade superior, que

é a do dono da lei. Não sabendo de nada sobre isso, ali, tentando caçar, pescar, pedindo perdão por existir, ditaram uma mitologia, para mim muito expressiva. São justamente os mitos Ofaié, os principais mitos meus que o Lévi-Strauss interpretou.

Eu construí, desse modo, uma base de informações sobre a indianidade, para chegar, sem inocência, na minha tribo. Se eu não tivesse visto índio nenhum, eu teria tomado os meus índios, como "os índios". Eu cheguei sabendo que eram "uns índios", era um modo de ser possível. A atitude deles, comigo, era uma atitude de orgulho. Ainda que muito pobres, despojados dos cavalos e do gado que eles tinham aos milhares, intoxicados com o aguardente, conseguiam sobreviver e guar-



Darcy Ribeiro pintado pelos Kadiweu. Foto: Heinz Foerthmann, 1947. Acervo: Museu do Índio.

dar um orgulho de povo senhorial, achando-se superior a qualquer outro povo. Mas, eu não teria nem sequer percebido isso se não tivesse o cuidado de ver os outros grupos antes.

Estava eu, afinal, diante da minha tribo, os Kadiweu, povo que eu tinha me preparado para estudar. Havia evidentes diferenças entre eles e os outros. Eles contrastavam com os outros índios pela independência mental e pela autonomia. Eles tinham um território muito grande, eram maiores e mais fortes, ainda que houvesse pouca comida e muita fome, porque os rapazes não faziam roça. A gente vigorosa de lá, mesmo sem nenhuma possibilidade de fazer guerra, continuava preparada para fazer guerra. Quem fazia roça eram os velhos e as mulheres. Então a quantidade de comida que havia era pequena.

Mas, no princípio, eu cometi um erro: comecei a conversar muito com os Terena que viviam por ali, porque eram mais falantes, mais humildes, dominavam mais o português. O problema era que os Kadiweu tinham desprezo pelos Terena, os viam como escravos. Então, eu percebi que não podia continuar com aquele tipo de convívio e passei a procurar mais os Kadiweu. Comecei o meu método que usei ao longo da vida, que é o de visitar casa por casa, fazer o esquema de parentesco, depois tentar conversar com eles sobre os laços que têm com os outros membros da mesma aldeia. Isso é uma coisa que desenvolvi em toda minha carreira de etnólogo e é muito bom porque, ao falar de parentesco, você não só aprende como fala de coisas que eles sabem e estão interessados: que fulano é irmão de beltrano por tal razão, ou é tio ou é avô, e aí você vê como toda aldeia está articulada. E isso me deu uma intimidade maior com eles.

Naquela ocasião ocorreu um acontecimento básico, fundamental para o meu relacionamento com o grupo, cuja causa foi puramente incidental: eu estava na varanda do

posto indígena, na casa do administrador daquela reserva, deitado numa rede, olhando um livro do Guido Boggiani, um etnólogo italiano que tinha estado lá, no fim do século passado. Os índios vieram olhar o livro, que inclusive é muito ilustrado, e reconheceram imediatamente os desenhos deles, e começaram a perguntar: “De quem é esse papel?”, “Quem te deu esse papel?” Mas eu não podia explicar que tinha comprado numa livraria, fui “enrolando” e passando o livro. Num certo momento, eles reconheceram o retrato de uma mulher. Uma velha que estava ali, Anõa, que era a melhor desenhista e acabou fazendo mais de mil desenhos para mim, ficou muito emocionada e disse: “É Ligui, é Ligui-Ligui” e chamava as outras para ver o retrato da mulher que ela tinha conhecido anos antes. Então, isto me ligava mais a eles e eles me perguntavam mais insistentemente porque eu tinha o retrato da Ligui e que papéis eram aqueles. Comecei a falar, então, de um homem que esteve lá, que desenhava muito, há muitos anos atrás e que tinha gostado muito deles. Aí eles identificaram: “Mas é Bet’rra, é Bet’rra”, que era o nome do Boggiani. Logo depois, me disseram que ele vivia lá e foi casado lá. Eu perguntei se ele teve filhos. Responderam que não, que ele fora casado com um homem, um rapagão bonito e viril. Eu contei a eles que o Boggiani, ao sair das aldeias deles, foi assassinado pelos Xamacoco, os inimigos deles. Com isso, o Boggiani virou um herói, porque era um homem deles e eles tinham que ter feito grandes cerimônias a ele porque tinha sido morto em guerra e nunca fizeram. Então aquela velha, Anõa, começou a entoar um canto para Ligui e para Boggiani, Bettra com os braços colados ao corpo e os antebraços livres, rodando sobre si mesma. Esta é forma da poesia que eles têm. Naquele momento, ela canta em versos que Bet’rra havia morrido e fala de Ligui Bettra e Bettra-yegi Bettrado, marido de Bet’rra. A partir daquele momento, eu pas-

sei a ser chamado de Bet'rra-yegi, porque eles imaginavam o Bet'rra como sendo um homem muito alto, um italiano grande com um vozeirão. E eu era magrinho, pequenininho, o Bet'rrazinho. Então os meus nomes eram: doutor-yegi, o doutorzinho Betrra-yegi Betrra ou Bet'rra-yegi. Isso me deu um tipo de empatia com eles, que é muito raro um antropólogo ter. Eu era quase que como um membro da tribo, por causa do Bet'rra. Mas na verdade eu estava fora, era muito ignorante e que voltava, com todo o direito de perguntar qualquer coisa.

Eu fiz uma boa etnografia Kadiweu, só não fiz melhor etnografia, porque eu era muito bisonho. Em todo caso, eu passei um longo período com eles, mais de oito meses, e no ano seguinte, fui novamente e passei mais oito meses. Foi uma expedição linda pelo Pantanal. O Pantanal de 50 anos atrás era muito mais maravilhoso do que hoje. Passei muito tempo acompanhando o rio Paraguai que derrama suas águas e depois volta ao leito, e toda a caça faz esse movimento. Esta foi uma pesquisa longa em que eu focalizei vários aspectos, especialmente o desenho, a mitologia, a religião e a arte desses índios. Foi um caso em que a pesquisa representou para mim, não só um modo de me acercar de um povo sobre o qual eu sabia do passado, muito mais do que eles próprios, mas de ver a forma presente, que era resultante daquele passado e que era impensável para qualquer pessoa que não fosse vê-los. E esses meses que eu passei com os índios, foram muito gratificantes. Quando eu voltava, meus amigos diziam que isso era um suicídio, que eu po-

dia ter o emprego que quisesse e ficava metido no mato. Eles não sabiam que os melhores dias da minha vida eram os que eu passava com os índios.

Eu nunca tive o pendor para caçar, nunca cacei, nunca pesquei: para os índios eu era um bicho inútil e estranho que tinha que ser alimentado na boca, praticamente, porque eu não prestava para nada, ainda que tivesse arma muito boa. E eles faziam muitas sacanagens comigo. Numa delas, eles puseram um veado morto preso a um pau e me levaram lá, me fizeram dar uns quatro tiros, até eu verificar que ele estava morto e que eu só era capaz de matar um veado morto. Eles riam muito de mim por causa dessas coisas. Tinham comigo uma relação de intimidade que raramente antropólogo tem porque age como um funcionário, um senhor que está ali, eu era um dali.

Lembro que às vezes eles perdiam a paciência comigo, terrivelmente. Tinha um índio, chamado Cardoso, que um dia não me bateu porque não podia, mas ficou irritadíssimo. O que aconteceu foi que a noite estava muito bonita, a via-láctea muito visível, o cruzeiro do sul também, estava lindo o céu, e eu comecei a tentar ver as constelações que ele identificava. Ele dizia: "Olha o bico da ema, o bico da ema, o bico da ema", e eu não via, porque para mim não tinha bico da ema nenhum, para mim aquilo era uma estrela do cruzeiro do sul; mas para ele aquilo era tão evidente que ele não podia entender que eu não visse e dizia: "Mas você está cego, você não vê?", e ficava irritadíssimo que eu não conseguisse ver o que, para ele, era

“Quando eu voltava, meus amigos diziam que isso era um suicídio, que eu podia ter o emprego que quisesse e ficava metido no mato. Eles não sabiam que os melhores dias da minha vida eram os que eu passava com os índios.”

evidente. Em outra ocasião eu saí com os índios e uma onça nos atacou, o cavalo da frente arreventou os arreios e um índio caiu. Eu saí atrás da onça, mas eles saíram atrás de mim, porque, para eles o perigo era que a onça me comesse. E há milhares de episódios assim.

Na segunda expedição eu levei a minha mulher, Berta, que tinha vindo dos Estados Unidos. Ela estava mais ou menos preparada para ser etnóloga e aquela foi a primeira experiência dela. Ela sofreu muito, porque dentre as mulheres, uma ou outra falava algumas palavras em português comigo, mas com ela, não falavam nenhuma. Aquelas mulheres ficavam o tempo todo falando de mim e rindo para enciumá-la, isso deixava a Berta danada da vida com as índias, morrendo de ciúmes, porque ficava imaginando que alguma índia tivesse tido um caso comigo. Foi nessa época que tiramos aquelas fotografias com os rostos desenhados e que eu fiz uma grande coleção de desenhos Kadiweu.

Cadernos de Campo: Quais foram os resultados dessa pesquisa entre os Kadiweu?

Darcy Ribeiro: A primeira coisa que publiquei como etnólogo é o que todo antropólogo sério deve publicar: uma terminologia de parentesco. Na verdade, eu era obrigado a fazer isso porque a antropologia fundamental era parentesco, tinha que saber, tinha que estudar parentesco, era uma espécie de prova. O interessante é que, uns trinta anos mais tarde, saiu um livro sobre parentesco nos Estados Unidos que trazia aquele meu artigo como um dos melhores. Selecionaram vinte artigos sobre parentesco e um deles era o meu. Eu acho que o meu era o melhor porque, ao invés de ficar naquela velha marca dos estudos de parentesco, eu mostrava a aplicação dos termos de parentesco ao escravo. Os Kadiweu eram um povo que fazia escravos, apanhava crianças de dois anos em outras tribos e criava. Então havia todo um

esquema em que o menino que chegava era chamado de “meu neto”, depois o filho dele podia passar a “meu filho”, o neto podia ser “meu irmão”. Havia um esquema pelo qual o parentesco integrava o escravo na tribo. Isso porque os Kadiweu tinham praticamente substituído o parto pela adoção, uma vez que as mulheres não se permitiam ter filhos. Esta é uma característica dos grandes povos guerreiros, onde as mulheres se tornam guerreiras também e se negam a ter filhos. Há toda uma história longa do contato desses índios com a civilização que me interessou muito e, com base nela, publiquei, mais tarde, minha monografia principal sobre eles. Nesse tempo todo, eu vivia mais da metade do ano com os índios e menos da metade do ano aqui no Rio. Geralmente, me preparando para a próxima viagem e organizando o material. Essa era minha vida durante a época que vai de 1946 a 1948.

Cadernos de Campo: E depois disso? O Sr. não voltou mais para os Kadiweu. Que rumo tomou sua carreira?

Darcy Ribeiro: Em 1949 eu me dei outra tarefa etnográfica. Ocorre que eu estava empolgado com a minha carreira de antropólogo, e ocorre, ainda, que meu livro sobre religião e mitologia Kadiweu ganha o prêmio científico-literário mais importante do Brasil. Era o prêmio Fábio Prates que se dava em São Paulo e tinha grande repercussão. Foi muito importante para mim porque até àquela época minha família achava que eu era um boêmio e não acreditavam que eu tivesse feito uma carreira. Quando ganho o prêmio e sai nos jornais principais de Minas, do Rio e de São Paulo entrevistas comigo, eles viram que não era só boemia. É muito curioso que, pouco antes, a minha mãe tivesse dito: “Meu filho fala com seu tio deputado, arranja um outro emprego, você está muito sacrificado”. E eu disse: “Mas mamãe, eu gosto muito do meu emprego, estou mui-



Darcy Ribeiro e índio Urubu-Kaapor. Foto: Heinz Foerthmann, 1951. Acervo: Museu do Índio.

importante para os meus amigos e minha família porque, de repente, eu reapareço como um homem inteligente, realizado, ou qualquer coisa assim.

Nessa época, por volta de 1949, eu estava me preparando intensamente para estudar outro grupo. O meu ideal, agora, era procurar um grupo o mais parecido possível com os Tupinambá de 1500, porque foram eles que fizeram a forma básica da cultura brasileira. O Brasil é uma variante da cultura Tupinambá, com eles nós aprendemos a caçar, pescar, cultivar o que cultivamos. Teria sido impossível o europeu desembarcar aqui com a técnica de viver em Portugal se não tivesse essa herança indígena adaptativa. Por outro lado, a nossa carne é feita de Tupinambá também. O brasileiro é produto de uma mulher Tupinambá, prenhada por um europeu e que tem um filho, que alguns vieram a chamar de mameluco, que não se identifica com a mãe indígena. Esta é uma inimiga cativa de raça inferior, que não está em situação de igualdade com o pai. Então, o fruto dessa união

é o brasileiro, que leva geneticamente a marca indígena e que dá a toda população brasileira um ar indígena. Então o Tupinambá é extremamente importante para o Brasil. Eles eram os índios que o Florestan estudava em papéis, os dos excelentes cronistas do século XVI, que foram descritos com muito detalhe, não só a antro-

to bem". Ao que ela respondeu: "Não meu filho, esse emprego de amansar índios é muito pesado". Ela achava que eu era um amansador de índio! E o prêmio Fábio Prates foi importante na minha carreira porque o livro tinha sido publicado, havia uma concorrência muito grande, foi importante para mim pessoalmente, como afirmação, e foi

pofagia, os ritos, mas o modo de ser. Então o que o Florestan fazia com papéis eu queria fazer com uma tribo. Aparentemente, o grupo mais próximo, seria o dos índios chamados Urubus, mais tarde descobri que a autodenominação deles era Kaapor, o que é praticamente silvícola, porque “kaa” é mata e “por” é morador, ou seja, “gente da mata”. Depois se viu também que, no plano lingüístico eles mantinham certa semelhança com os Tupinambá, embora passados quinhentos anos e vivendo a doida desventura de serem enxotados pela civilização, por milhares e milhares de quilômetros. É claro que eles não tinham nenhuma semelhança formal, mas eu iria descobrir, depois, que tinham muitas outras semelhanças, apesar do tempo passado e das vicissitudes sofridas. Se nós não somos os mesmos que éramos em 1500, eles são menos ainda.

O fato é que eu havia me preparado longamente para aquela pesquisa e, finalmente, fui a campo para uma primeira pesquisa de vários meses. Subindo o rio Gurupi que corre do Maranhão ao Pará, trabalhei na margem maranhense. Esta primeira expedição àquela área foi muito desastrosa, porque encontrei os índios atacados por um surto de sarampo. A população decresceu terrivelmente, eles emagreceram enormemente. Foi uma época muito infeliz, ainda assim eu encontrei algumas aldeias intocadas, onde existia uma grande alegria de viver, o que me deu uma idéia do que era a beleza da vida daquela gente.

Cadernos de Campo: Foi durante esta viagem que o Sr. produziu o filme sobre os Urubu-Kaapor?

Darcy Ribeiro: Foi. Pude realizar ali, com Heinz Foerthman, um cinegrafista que eu tinha levado, um filme de uns quarenta minutos sobre um dia de vida de uma tribo da floresta tropical. O que eu desejava, mesmo,

era ter feito toda uma documentação cinematográfica de tudo, mas havia duas coisas: primeiro, a metade da tribo tomada pela epidemia, e num estado de prostração terrível; segundo, eu peguei a época das chuvas, então chovia torrencialmente a semana inteira. Ficava-se dentro da casa e chovia e chovia. Havia muita fome, muita penúria. Quando chove, os rios enchem, então fica impossível pescar, porque quando há água demais os peixes dispersam. E é impossível também deslocar-se muito para caçar. Então falta carne de caça, falta carne de peixe, vive-se do que tem nas roças: é muito penoso. E quando isso melhorou, nós pudemos ainda fazer um filme que ganhou um prêmio de melhor filme etnográfico do Museu do Homem, de Paris. Mas esse filme foi o resumo do que nós pensávamos, porque eu imaginava um filme com toda uma documentação copiosa, de todos os costumes, de tudo, e resultou naquilo que foi praticável. O bom deste filme é que ele não mostra o índio no dia de festa, não mostra o índio enfeitado, mas o índio tal como ele é no dia-a-dia: quando vai na roça com a mulher, vai caçar, vai coletar fruto da mata, como prepara as coisas. Há seqüências muito bonitas de como se faz uma flecha. Aliás, quando a gente olha para uma flecha indígena, parece uma coisa simples, mas não é. A flecha tem que ter uma absoluta precisão de peso para que ela possa voar, ela precisa ter as duas plumas colocadas de forma exata para que ela se mantenha na rota certa, ela tem que ter uma ponta dura inserida num corpo muito leve, e essa inserção é uma obra de arte; além disso é preciso fazer com que uma madeira densíssima se combine com o caniço. Então, o filme mostra muito bem a elegância e a técnica de fazer uma flecha. E era muito curioso porque, para um índio, eu não podia dizer que estava filmando. Tinha uma máquina lá, mas ele não sabia o que era aquilo, ele ia fazendo a flecha, chegava certo

momento e eu dizia: “para um pouquinho”, mas ele não queria parar e continuava fazendo a flecha. Eu tinha que esperar ele chegar naquele ponto novamente para continuar filmando. Então muitas flechas foram feitas ali e, da combinação delas, eu fiz uma síntese. E as coisas em geral são assim.

Depois dessa expedição longa, no ano seguinte, eu voltei a essa tribo, porque não estava satisfeito com o que sabia deles. Eu queria conhecer todas as aldeias e fiz uma coisa muito louca. Na primeira viagem eu subi durante vinte dias a remo pelo Rio Gurupi, entre o Maranhão e o Pará. Da segunda vez, subi pelo rio Pindaré, fui até o local onde havia mercado, com antecedência, de me encontrar com um grupo de índios e com o João Carvalho [Sertanista da Funai] também. Os índios tinham uma idéia de quando seria essa data, e enquanto isso, fui para diferentes aldeias. Quando cheguei no local e data combinados, fiquei muito nervoso porque eles não chegavam: passou um dia, uma semana, dez dias, vinte dias de erro! Ora o que são vinte dias de erro para um índio? Depois de vinte dias, finalmente, chegaram todos, contando as aventuras durante a travessia de quinhentos quilômetros para chegar onde eu estava. Passamos poucos dias ali e retomamos a marcha. Aí ocorreu a coisa mais terrível da minha vida: é que eu tinha comprado, no Maranhão, umas meias que tinham uma costura no meio do pé. Olhe, nunca compre uma meia com costura no meio do pé! Essa meia me fez um mal danado porque me arreventou o pé dentro da bota. O que saía era uma água, não sangue, uma espécie de soro, era uma coisa horrível. Marchar sobre essa bota foi horrível. Isso eu tive de fazer pelo seguinte: eu ia com os índios, fazendo uma travessia do rio Pindaré para o rio Maracaçu, mas acontece que, numa certa altura, os índios descobriram sinais dos índios Guajá. Esta era a tribo inimiga preferida para brigar e matar. Então eu fiquei no

meio de um fogo cruzado: eles queriam me levar para matar Guajá, e eu tinha que tirá-los de lá. Foi uma situação muito difícil e a única saída que encontrei foi forçá-los a descer comigo e pegar a linha telegráfica de São Luis para Belém que passa por ali. Consegui convencê-los e, fizemos a marcha ao longo da linha telegráfica, o que foi horrível: a linha telegráfica exposta ao sol, debaixo da linha do equador, naquela altura, com um calor insuportável! Então, não só meus pés arreventaram, como tinha de tentar alcançar o grupo que ia na frente com toda carga da expedição. Nunca fiz um esforço tão tremendo na minha vida como este de andar sobre meus pés. Eu me lembro que em uma ocasião, peguei um remédio da expedição, que era um analgésico qualquer que se usa para olho, e injetei no meu pé. Foi pior ainda, porque o meu pé adormeceu e eu sentia que andava sobre o joelho. Nunca numa expedição eu tive sofrimento tão tremendo como nessa travessia de quilômetros e quilômetros, primeiro pela linha telegráfica, depois pelo rio Maracaçu. E o pior é que eu subi até o último ponto deste rio por uma bobagem: os índios teimavam e eu não atendia. Acontece que o mapa que eu tinha era feito pelos norte-americanos durante a guerra, por aerofotogrametria. Onde havia muita nuvem, eles inventavam um rio, e naquele rio que nós estávamos, eu cheguei até as nascentes dele e não tinha mais rio, mas eu teimava com os índios que, pelo mapa, deveria ter mais rio. Aquele rio, por um erro da carta geográfica, deveria encostar no rio Gurupiuna e dar nas aldeias que eu queria visitar.

Vinte anos antes tinha ocorrido a pacificação naquela área, até então os índios Urubu-Kaapor eram os índios mais aguerridos do Brasil e eram o pavor de toda aquela região. Foram pacificados, mas logo depois da pacificação foram contaminados com gripe e com varíola, morreram muitos. Um índio Orokó, revoltado, matou o funcionário principal da

pacificação, do SPI, e mais outras pessoas também. O grupo que tinha feito contato com os brancos, não queria aquilo, então fizeram ostracismo, deixaram aqueles Orokó isolados. Perante os brancos, disseram que iam lá matá-los, mas nunca foram atrás, e eles viveram vinte anos isolados. Eu queria muito ver esses Orokó, porque os meus índios estavam em contato com os Tembé, e eu não sabia até que ponto os mitos deles eram mitos puros, ou mitos influenciados pelos Tembé, o que era Tembé e o que era Kaapor.

Mas os índios que estavam comigo tinham pavor de chegar lá porque achavam que eles iam me matar e iam matá-los. Eles não se visitavam e não sabiam também, com muita precisão, onde era. Num certo momento, por sorte, atravessando um lugar, os índios ficaram suspeitando do barulho que ouviram. Eu fui me aproximando com meu guia na época, o João Carvalho. Tinha um grande grupo de índios batendo tinguí para intoxicar os peixes, era uma grande pescaria. Então, quando chegamos os índios ficaram espantados de ver chegar aquelas pessoas estranhas, mas deram uns peixes para assarmos e aí fiquei sabendo que aqueles índios eram Orokó. Saí dali e fui visitar a aldeia deles, na aldeia tive uma surpresa, eu esperava ver casas originais, sem influência da civilização, e o que eu vi foi um horror: eles tinham feito uma palafita, tal como tinham visto no Maranhão, onde as casas de palafita eram feitas no meio das plantações de arroz. Então, para mim, foi uma decepção. Outra coisa, eu nunca vi tanta barata, era um tipo de barata pequenina de 1 cm, e havia uma epidemia dessas baratas. Eu acabava ficando mais no mato que na aldeia, porque no mato tinha menos barata. E lá, pela primeira vez, eu fui objeto de um estudo metódico: eles fizeram a minha anatomia completa, tocaram no meu corpo inteiro. Eu não sou muito peludo, e eles puxavam os pelinhos que eu tinha nas pernas, os pelos do sovaco, os pelos do púbis interessavam muito, o pau

interessava muito. Olharam-me inteirinho, descobriram que eu tinha dentes de ouro, diziam que era dente de pedra e metiam a mão na minha boca. Outra coisa formidável é que a planta do meu pé, era delicada e eles pegavam e passavam a planta do meu pé na cara, porque eles nunca tinham imaginado um pé que nunca andou descalço, um pé despreparado para andar descalço. É de admirar, por exemplo, os índios correndo na mata para caçar guariba. Eles não olham por onde andam, aquele pé é capaz de suportar qualquer coisa. Mas o meu pezinho interessou muito. Interessou mais o meu cozinheiro, Cesário, que era preto, e, até então, eles tinham visto preto só de longe. Quando pegaram o meu cozinheiro de perto, levaram-no para banhar no rio, para arear e chateá-lo o tempo todo. Dali seguimos viagem, eu percorri as demais aldeias, ao longo de uns 800 km, e completei a pesquisa com eles. Os resultados dessa pesquisa eu publiquei em muitos artigos, e estimulei mais gente a fazer pesquisa nestes mesmos índios.

Agora, nesse momento eu estou vivendo uma aventura muito especial, é que eu decidi tomar meus diários, que compõem umas seiscentas ou oitocentas páginas, passar para o computador e preparar para publicação. É interessante porque, em lugar de fazer uma monografia falando de parentesco, mitologia, arte, dilacerando a realidade, decidi publicar como está: tudo misturado. E o que estou preparando, está sendo calmamente lido, para ser editado. Para mim é uma coisa muito bonita, porque, na medida em que leio, sou eu outra vez com vinte e poucos anos, lá, vivendo com os meus índios e revivendo aqueles momentos de que eu já tinha esquecido. Então, cada página para mim é uma surpresa. Este é um livro para ser publicado no futuro, não estou com pressa de publicá-lo, o que eu gosto muito é que eu encontrei a forma de dar sentido a isso.

Uma vez fui lá falar com o Lévi-Strauss e perguntei o que ele achou do meu livro

O Processo Civilizatório. Eu tinha mandado para ele a edição em inglês do Smihsonian, e ele disse: “me interessou”, assim com um certo muxoxo. O problema é que ele tem horror a qualquer interpretação diacrônica, e a questão dele é gramática, é tratar a cultura como se fosse língua, porque qualquer coisa que não seja gramatical, que seja diacrônica, horroriza-o. Mas aí ele me disse que eu era um dos príncipes da observação, que várias vezes ele tinha utilizado os mitos que eu colhia, o meu material etnográfico e que isso era o nobre que eu tinha. Eu me irritei e disse, “Então tá, eu sou o coletor de material de campo e você faz a interpretação teórica”. E ele respondeu: “Não, a minha obra teórica não vai durar vinte anos, nem a sua, mas a etnografia vai, porque todos os bons registros do século passado são sempre reeditados”. E eu tenho a sensação de que esses meus cadernos de campo devem ser publicados, porque isso pode interessar a muita gente.

Isso que eu falei até agora, é minha carreira de etnólogo, e eu fiz a minha carreira de etnólogo, como alguns outros fizeram. Eu me concentrei sobre dois povos, a respeito dos quais eu fiz monografias e estudos de profundidade. É claro que nesse período eu estudei outros, eu fui muitas vezes ao Xingu, fui muitas vezes ao Amazonas, ao Rio Negro, fui muitas vezes ao Araguaia, estudei os índios de São Paulo, os Kaingang, os Guarani, os Bororo. Mas nos doze anos em que me dediquei à etnologia, as minhas duas pesquisas básicas foram, cada uma delas, compostas de duas longas expedições, e o que vai ficar da minha obra de etnólogo para colocar ao lado dos outros antropólogos brasileiros é isso, minha contribuição. Se eu tivesse feito só isso, eu seria esse etnólogo assinalado, recordado, porque trabalhou pelo menos em duas tribos, com muita profundidade.

Cadernos de Campo: E por que o Sr. não continuou realizando trabalhos de campo com outros grupos indígenas?

Darcy Ribeiro: Numa certa altura, ocorreu dentro de mim uma quebra; até então minha postura era Lévi-straussiana, era aquela de recolher os fósseis do espírito humano, procurar o mito mais perfeito, mais antigo, mais arcaico. Já no meu livro sobre mitologia Kadiweu, eu quebrei com isso, porque publiquei muito mito impuro sobre espingarda, sobre os brancos, etc.

Começou uma atitude mais profunda em mim de verificar que o etnólogo que vai ao encontro dos índios, vai ao encontro deles como quem vai ao encontro do primitivo, do arcaico e poucas vezes tem olhos para ver o índio presente, o destino dele. E eu comecei a ver que é muito mais explicativo para um grupo indígena, sua condição de distância, do que o grau de conservação de sua cultura. Foi então que eu inventei uma coisa que causou muita irritação nos antropólogos bestas: o “complexo de Berlim”. Na época, eu dizia que a ninguém ocorreria jamais, chegar em Berlim, em 1945, quando Berlim era bombardeada com uma quantidade de aviões diariamente, estudar a forma da família alemã ou estudar a literatura alemã, porque é evidente que nada era observável ali, senão aquela desgraça. E, no caso dos índios, é como se estivessem sob o bombardeio de Berlim, sob um bombardeio tremendo de enfermidade, de violência, do diabo; enquanto o antropólogo fica ali, querendo ver o que é o índio puro, subsumindo daquilo uma realidade outra sem valor explicativo. Na maior parte das etnografias que andam por aí, você pode ler uma inteira sem ver nada do que o índio está sofrendo, que a terra foi tomada, que a filha dele foi roubada, que a mulher dele foi estuproada, que ele é vítima de toda violência, porque só aparece o que interessa ao antropólogo que foi lá.

Então essa foi uma mudança muito profunda na minha atitude, e uma mudança que acabou fazendo com que eu me afastasse da etnologia de campo. Fui fazer outra coisa e me converti num combatente da causa indí-

gena. Desde então eu, no mundo inteiro, fiquei conhecido como um lutador pela causa indígena. Nesse sentido, é que eu costumo dizer que os índios me deram muito mais do que eu dei a eles, eu ajudei a fazer o Parque do Xingu, eu nesses anos todos lutei muito por eles. Mas o fato é que através de tudo isso eu ganhei renome internacional e uma respeitabilidade que eu não teria alcançado se não tivesse essa atitude de amizade com eles. De fato, eles me deram mais do que dei a eles.

Essa mudança de atitude teve também consequências laterais curiosas. Uma delas é que, eu consegui transformar o que era a seção de estudos do SPI e do Conselho de Índios, onde eu trabalhava, num prédio novo que veio a ser o Museu do Índio. Isso teve muita repercussão, porque foi o primeiro Museu do mundo feito contra o preconceito. O Museu era feito para as pessoas chegarem lá e mudarem de atitude para com os índios. A experiência diária do museu era pegar crianças de quarta série primária mais ou menos, nas várias escolas do Rio, mandar escrever sobre "O Índio", antes de ir ao museu, e escrever novamente, na volta do museu. A comparação das duas descrições era uma beleza. Dava para ver o trabalho bonito que o Museu fazia mudando atitudes em relação ao índio. Na escadaria da entrada do Museu, o visitante se deparava com uns quarenta retratos de índio sorrindo. Já aí quebrava aquela imagem do índio feroz, comedor de

“Na maior parte das etnografias que andam por aí, você pode ler uma inteira sem ver nada do que o índio está sofrendo, que a terra foi tomada, que a filha dele foi roubada, que a mulher dele foi estuprada, que ele é vítima de toda violência, porque só aparece o que interessa ao antropólogo que foi lá.”

gente. Era um índio sorrindo, índio beijando criança. Então isso contribuía para mudar atitudes. Depois, mostrava-se a beleza da arte plumária, a delicadeza das cores. Tinha, também, um painel muito grande em que eu dizia que os índios tinham domesticado quarenta plantas importantes, como milho, mandioca, amendoim, abacaxi, etc. E que nós, brasileiros, por exemplo, não domesticamos nenhuma, e mostrava as dificuldades de uma roça indígena, mostrava uma floresta original, as dificulda-

des de abater uma floresta com machado de pedra que não corta, que esmaga, e apesar disso, a grandeza da agricultura indígena, que é equivalente à agricultura oriental. No Tigre e Eufrates se desenvolveu uma agricultura de grãos que fez a civilização, e aqui, foi uma agricultura de tubérculos e de frutos tropicais que fez isto. Então o Museu do Índio teve muita repercussão no Brasil e fora. Mas essa é a época em que eu saio e crio, no Museu, ainda o primeiro curso brasileiro de pós-graduação em antropologia. Não havia mestrado, nem doutorado no Brasil e eu só vim a regulamentar isso na Universidade de Brasília. Aquele era um curso muito intensivo em que cada aluno tinha um ano de estudo em tempo integral, orientado por pessoas com nível de doutorado, e depois fazia um ano pesquisa de campo e mais um ano de elaboração da pesquisa. Era um programa de três anos destinado a formar pesquisadores.

Nessa época eu deixo isto, saindo da etnologia, para ir trabalhar com o Anísio Teixeira em educação, e aí começa, para mim, uma outra antropologia de que eu não quero falar hoje e fica para outro dia, tá?

Cadernos de Campo: Só mais uma pergunta: no livro *Os Índios e a Civilização*, o senhor apresenta o modelo da “transfiguração étnica”, segundo o qual os grupos indígenas perderiam gradativamente seu patrimônio original, mas permaneceriam sendo identificados como índios, no sentido de “índio genérico”. Passados mais de trinta anos da primeira publicação deste livro, como o Sr. vê a aplicabilidade desse modelo diante da questão indígena contemporânea?

Darcy Ribeiro: É um pouco complicado. Esse livro eu comecei a fazer e, só depois de dez anos, publiquei, no exílio. Antes, porém, havia publicado quase todo em artigos esparsos. O que ocorre é o seguinte, a Unesco decidiu fazer, na década de 50, uma série de pesquisas no Brasil, tomando-o como um país exemplar. Então contratou Florestan Fernandes, de São Paulo, Fernando Henrique ajudou um pouco também, e alguns outros. O objetivo era estudar o negro em São Paulo, como Charles Wagley e Thales de Azevedo tinham feito na Bahia e o Luiz de Aguiar, no Rio de Janeiro. Com isso a Unesco queria mostrar um caso de democracia racial, a partir de um país que tinha conseguido uma coexistência entre branco e negro, sem preconceito. Mas essa pesquisa foi uma decepção, porque em todos os lugares, os pesquisadores detectaram preconceito na forma de uma discriminação cruel, perversa, tremenda. Então foi o contrário do que havia sido previsto. Mas foi muito bom para o Brasil, porque acabou-se com aquela ilusão criada pelo Gilberto Freire. Nessa ocasião, eles pediram a mim uma pesquisa paralela, também ideal. Havia a idéia de que o Brasil tinha conseguido que os índios virassem

brasileiros, que os índios tornavam-se civilizados. E eu já levava em mim uma dúvida profunda sobre isso, influenciado por aquele caso Terena que comentei antes, em que o ponto de chegada não era tornar-se brasileiro, ele continuava Terena, vivendo na cidade, sendo tido como índio e se vendo como índio. Minha experiência com índios, no Brasil inteiro, indicava uma coisa diferente. E eu aceitei o encargo, dado pela Unesco, através do Alfred Metraux, de fazer um estudo em conexão com Marvin Harris e com Charles Wagley. Eu acabei escrevendo uma primeira forma reduzida do relatório que foi publicada por Marvin Harris e Wagley, e continuei trabalhando no material que, só anos depois, publiquei como livro com o nome de *Os Índios e a Civilização*.

Eu creio que nunca se fez uma pesquisa tão aprofundada e tão minuciosa. Eu contava com os arquivos do SPI e reconstituí todos os contatos de povos indígenas com a sociedade brasileira no século XX até aquela época. Então, de um pouco antes de 1900 até 1957 eu examinei o que aconteceu com estes povos, examinei todas as listas, como a do Capistrano, de lugares onde existiram povos indígenas e que agora eram aldeias ou cidades.

A teoria básica da historiografia brasileira era a de que os índios vão ficando civilizados e, num belo dia, o que era uma aldeia, vira uma vila. Eu desconfiei que não era assim e comecei a trabalhar para demonstrar isso, ou seja, o que acontece é que um grupo indígena que vive num certo local vai desaparecendo, vitimado por uma quantidade de elementos do contato: a peste branca, a doutrinação missionária e tanta coisa mais. Eles vão diminuindo, diminuindo, diminuindo, enquanto simultaneamente uma população vai crescendo ao lado, crescendo inclusive com carne dos índios. O brasileiro é feito, fundamentalmente, de uma mulher indígena prenhada por um branco, ou de uma negra prenhada por um branco. Aquele mameluco e esse

mulato que não são nada, não são índio, não são africano é o que veio a ser o brasileiro. Agora, o fato é que, essa construção cultural é uma construção nova, é um povo novo, é alguma coisa que surge não como continuidade da vida indígena. O requisito para que uma tribo indígena permaneça ela mesma, é que os pais criem os filhos na sua tradição e, assim, o povo continua, a identificação étnica continua. É uma identificação, às vezes muito leve, como a identificação do judeu ou do cigano. O que faz do judeu um judeu e do cigano um cigano, é uma auto-identificação moral. O que faz do índio, índio, é uma identificação como tal. Por exemplo, quando eu cheguei do exílio estava o Geisel aqui querendo promulgar uma lei de emancipação. Ele dizia: "Se eu, até os doze anos só falei alemão, se sou tão bom brasileiro que sou presidente da República, por que esses índios teimam em continuar índios?" Ele queria obrigar os índios, por lei, a deixar de serem índios. Quer dizer, tomar as terras deles, por para fora, e isso é uma coisa de uma violência atroz. A primeira campanha que eu fiz no Brasil, quando voltei do exílio, foi contra essa lei do Geisel, essa loucura do Geisel.

Mas o importante da teoria que eu construí, foi verificar que não tinha sentido o sistema explicativo da teoria da aculturação. Toda antropologia se alimentava dessas teorias. Segundo certa teoria norte-americana, os índios em contato com a civilização vão se interinfluenciando naturalmente. Traços de uma cultura vão passando à outra e eles vão ficando cada vez mais parecidos, com a eventualidade de se fundirem. Essa é a teoria geral aculturativa. Eu me lancei contra a teoria aculturativa mostrando que, primeiro, a relação não é igualitária, os brancos absorveram tudo que podiam absorver no primeiro século, e depois já não tinham nada que

dar. Não tinha mais relação de troca. Depois, nunca houve possibilidade dos índios receberem alguma coisa em compensação. O que a sociedade oferecia a eles era um lugar subalterno. Era uma sociedade de classes que tinha classes inferiores, oprimidas, e o lugar do índio seria debaixo da classe mais oprimida. Então a oferta não era uma oferta aculturativa, nem de convivência igualitária.

Era lugar comum na cultura brasileira, como ainda hoje também, a idéia de que os índios eram evangelizáveis, de que uma boa missão converte. Eu fui vendo que nunca ninguém converteu ninguém. Levantei, por exemplo, aqueles dados do Nóbrega, que quarenta anos depois de estar aqui diz: "Com um anzol os converto, com um anzol os desconverto". E chega à convicção de que só Deus pode iluminar a

"O fato é que nunca ninguém converteu ninguém."

fé no coração dos homens. O fato é que nunca ninguém converteu ninguém. Tem índios, como os Bororo, com cento e cinquenta anos de contato, ou os do Rio Negro, e isso não levou a nenhuma conversão. É claro que os padres fazem coisas perversas quando pegam crianças de tribos diferentes e as colocam em internatos que, para se comunicarem entre si precisam falar o português. Assim, eles criam marginais. As meninas criadas no Rio Negro, nessa situação, serviam para ser putas em Manaus, porque não prestavam mais para ser índias, nem prestavam para ser nada. E a mesma coisa fizeram muitas outras missões, insistindo na idéia de que a tarefa de proteger o índio era do missionário e que o missionário, evangelizando, incorporava o índio à civilização. E a teoria geral da cultura brasileira é a teoria da evangelização, segundo a qual, o governo deve ficar dando dinheiro às missões religiosas para irem lá converter os índios, ou seja, cristianizar. A tarefa das missões é estender a cristandade, estender a

européidade, é matar os povos, é a tarefa terrível de catar qualquer povo do mundo que tenha uma fé qualquer e quebrar a alma deles para convertê-los em cristãos, uma coisa que só se faz com muita violência. Com populações indígenas nunca se conseguiu conversão alguma.

Pois bem, com base na minha experiência, eu conhecia mais índios do que qualquer outro. Eu não era um etnólogo universitário, eu tinha passado anos no sul de Mato Grosso visitando as tribos de lá, eu passei meses no Xingu, passei muito tempo no Amazonas, passei muito tempo no Maranhão. Eu conhecia mais índio do que qualquer pessoa. Eu não só estava preparado para conhecer e observar, como tivera, na minha vida, uma oportunidade de observação mais ampla do que qualquer outro. Mas, não estava satisfeito com isso e para escrever meu trabalho para a Unesco, fui a São Paulo ver os Kaingang de Bauru e passei uma temporada lá, para ver índios que, em 1918 impediram que a estrada Noroeste do Brasil seguisse de Bauru para frente. Eu estive nas duas aldeias indígenas Kaingang e vi índios muito aculturados, no sentido que os costumes se pareciam com os do caboclo, o modo de se vestir também. Mas índios, sentindo-se índios e sabendo-se índios. Saí de lá e fui procurar o grupo mais interessante que encontrei: os Xokleng de Santa Catarina, grupo este que o Von Ihering queria que o governo mandasse matar porque estava em guerra contra os amiguinhos dele, os colonos alemães de Santa Catarina. Essa briga deu na criação do Serviço de Proteção aos Índios. Eu fui para lá e passei meses estudando o caso. Cheguei lá, vi os índios várias vezes, falei várias vezes com eles, fiz observação, mas o que fiz, sobretudo, foi ler o relato de Eduardo Hoerhan, que era o encarregado da pacificação e que passou mais de trinta anos com o grupo que ele tirou da mata: um grupo aguerrido, de um vigor formidável. Eduardo pacificou-os em 1918 e sofreu ao ver a trans-

formação desse povo. É uma história dramática que reproduzo na minha revista *Carta* [nº 9, 1993], publicada pelo Senado. Nesse caso, também era evidente como os índios foram se aproximando da civilização sem deixar de serem índios.

A base de tudo isso é que escrevi vários artigos examinando fatores como convívio e contaminação, os efeitos das doenças, os efeitos da integração econômica. Escrevi vários trabalhos e o Wagley e o Harris publicaram um resumo disso tudo. Depois houve uma briga minha com o Metraux, porque eu mandei um texto provisório para ele, e ele contratou a Plom, e eu briguei com ele, escrevi para a Plom proibindo a publicação. Acontece que eu sou muito perfeccionista. A mesma coisa aconteceu comigo, agora: esse livro que acabo de publicar *O Povo Brasileiro*. Fiquei 30 anos melhorando e estou sempre achando que posso fazer mais. Mas, como ia morrer, estava no hospital com câncer para morrer, fiquei com pressa e acabei o livro em quarenta dias. Levei trinta anos escrevendo, pensando, pensando. Esse livro é o mais pensado.

Da mesma forma, o livro da Unesco também, eu levei dez anos pensando e só larguei no exílio, com o título de *Os Índios e a Civilização*. Lá, eu faço uma reconstituição dos contatos dos índios com a civilização no século XX, quase que tribo por tribo. Depois, faço um balanço crítico da ação protecionista. Desenvolvo a teoria da transfiguração étnica, ou seja, há um processo natural, cultural, de transfiguração étnica através do qual um povo permanece ele mesmo à medida que muda e se adapta às condições de sobrevivência. Trata-se de um processo de auto-conservação em que eles vão conservando o que é possível de sua cultura, mas não se fecham: quem se fecha, morre e desaparece. Então, o que ocorre é uma transfiguração étnica. Com esta concepção a gente entende os índios que estão no Brasil, os estados em que eles se encontram e os problemas que sofrem. Eu

mostro que a transfiguração étnica passa por etapas que não são sucessivas, podem ser simultâneas, uma pode faltar, mas que são remarcadas. Há, primeiro, uma interação ao nível biótico: seres humanos se encontram como portadores de micróbios e enfermidades. Esse encontro ao nível biótico é o que mais matou. Chegou o europeu trazendo doenças tais que mataram um milhão de Tupinambá aqui na costa, como a varíola, no século XVI. Então essa interação biótica precisa ser levada em conta, porque ela é fundamental no processo de transfiguração. Depois há uma interação de ordem ecológica: quando entra alguém, derruba a mata, planta capim e põe gado, as condições ecológicas se transformam. Nas tribos do Nordeste sobre as quais se sabe tão pouco, a expansão do gado tirou o índio, em função de uma sucessão ecológica em que, uma nova população, com uma nova forma ecológica de adaptação se instalou; destruindo a interação biótica, a interação ecológica e econômica anteriores. Deste modo é que o índio é convertido em condição material de prosperidade do outro, não existe mais para si, existe para o outro. Sofre todo tipo de opressão econômica para intercambiar bens que se tornam indispensáveis para ele. Além disso, ao nível sócio-psicológico, há toda uma série de traumas, de problemas, de tensões que são o aspecto mais espiritual da transfiguração.

Meu livro sobre transfiguração é a tentativa mais copiosa e mais ambiciosa de uma interpretação do que se sucedeu com os índios. É claro que, depois, outros estudos foram sendo feitos, complementando o meu. Outra coisa que há no meu livro era uma relação de todos os grupos que existiam no Brasil, uma avaliação de quantos eram. Eram mais ou menos cem mil. Eu tinha todos os elementos, na época, para fazer este levantamento: o contato com os postos do SPI, o contato com o arquivo do SPI, o contato com missionários e, com base nisso, eu fiz a primeira lista

circunstanciada de cada tribo e fiz uma classificação, que ainda hoje se usa. Classifico esses índios em isolados, sem contato direto com a civilização, em que há mais erro porque apareceram mais grupos depois da minha publicação; índios em contato intermitente, que têm um contato hoje, outro amanhã; índios em contato permanente e índios integrados. Esse "integrados" foi muito mal interpretado em decorrência de uma leitura ignorante, segundo a qual, integrado era integrado à sociedade nacional. O que eu digo é diferente, trata-se de uma integração no sistema de produção nacional: os índios chegam a um ponto em que não podem viver sem trabalhar para ter um salário, não podem viver sem produzir alguma mercadoria, sem se alugar como mão de obra. Essa integração não é nenhuma assimilação, toda minha teoria é de que não há assimilação, há uma compulsória integração. As fronteiras da civilização avançam, envolvem grupos indígenas e eles, inevitavelmente, integram-se ao sistema, estão ali, não podem se negar a isso, mas não estão integrados, toda questão é que não há assimilação.

E, como o livro foi feito por mim, depois de ter trabalhado no SPI, há também, alguns antropólogos bisonhos que têm o seguinte tipo de postura: o pensamento do Darcy está contaminado porque ele era funcionário e, como funcionário, tem um pensamento impuro. Esta é a mesma atitude "filha da puta" de um sociólogo que dizia que Mário de Andrade e Carlos Drummond de Andrade eram sem caráter porque trabalhavam para o Getúlio. Mas eles foram os quadros culturais que criaram o Ministério da Educação, que criaram a arte moderna no Brasil, que dizer, atacá-los como getulistas é de uma burrice cavalari. Estas pessoas não compreendem coisas fundamentais, que no meu livro ficam claras. Outra incompreensão deste tipo refere-se à política implementada por Rondon. Foi um passo imenso, dado graças ao positivismo, que o Estado abrisse mão da ação missio-

nária na condução da questão indígena para assumi-la como questão do Estado leigo. Uma primeira consequência disso é que a terra indígena, ao invés de ser reservada em nome da missão, passa a ser reservada em nome dos índios, e há mil consequências importantes que decorrem do fato da proteção estar nas mãos do Estado. Em segundo lugar, pela primeira vez no mundo se faz uma legislação, no Brasil, ao contrário da tradição liberal. A tradição liberal, em nome da liberdade, mandava que os índios fossem tratados como iguais, isso liquidou com os índios do Peru, do México, porque eles eram tão livres que a terra que tinham, podiam vender, e alguém comprá-la por uma garrafa de cachaça. Então aqui, a legislação é uma legislação totalmente nova, que dá ao índio uma igualdade relativa, assegurando-lhe todos os direitos que tem o cidadão comum, sem cobrar os deveres. Dá a ele um direito de cidadania, mas estabelece uma tutela que, aparentemente seria ofensiva, porque compara o índio com um menor de idade, mas isto não era

feito para ofendê-lo, pelo contrário, era feito para que a terra dele não fosse roubada. Então, essa igualdade relativa é uma grande coisa em direito, tão grande coisa é, que isso foi feito pela primeira vez no mundo, na legislação brasileira, em 1910 e é última palavra nos Estados Unidos. Lá, o direito compensatório trata o negro como diferente, porque ele teve uma história diferente, dá direito especial à Universidade, ainda que não esteja tão bem preparado. Essa aceitação da realidade na lei, ao invés da brutalidade liberal do “morra quem morrer que no fim vai dar certo” é uma coisa muito importante que ocorreu então.

Há uma incompreensão quanto a isso e, às vezes, há pessoas que lêem os meus estudos sobre contato com a ingenuidade de querer interpretar a história, a partir de valores subalternos, sem uma capacidade de comparar com o que havia antes, e com o que havia como alternativa viável naquele momento.

