

Etnologia Transversa: uma primeira conversa com Maria Rosário de Carvalho, Ugo Maia Andrade e Florêncio A. Vaz Filho

João Roberto Bort Júnior

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e integrante do comitê editorial da Maloca – Revista de Estudos Indígenas

E-mail: jrbort@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2176-052X>

Arianne Rayis Lovo

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e integrante do comitê editorial da Maloca – Revista de Estudos Indígenas

E-mail: arianne.lovo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7697-1717>

Fernanda Borges Henrique

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e integrante do comitê editorial da Maloca – Revista de Estudos Indígenas

E-mail: f.borghesh@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3467-966X>

Resumo

A entrevista com Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA), Ugo Maia Andrade (UFS) e Florêncio A. Vaz Filho (UFOPA) apresenta os aspectos etnográficos e as questões teórico-metodológicas que esses pesquisadores observam ao proporem uma perspectiva transversal para a Etnologia Indígena feita no Brasil.

Palavras-chave: Etnologia Transversa; Etnologia brasileira; Amazônia; Nordeste brasileiro; Comparação.

Abstract

The interview with Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA), Ugo Maia Andrade (UFS) and Florêncio A. Vaz Filho (UFOPA) presents the ethnographic aspects and theoretical-methodological issues that these researchers observe when proposing a transversal perspective for Indigenous Ethnology made in Brazil.

Keywords: Transverse Ethnology; Brazilian Ethnology; Amazonia; Brazilian Northeast; Comparison.

Publicamos aqui uma entrevista, uma conversa se preferirem, que tivemos com Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, Professora Titular do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com Ugo Maia Andrade, Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe (UFS), e com Florêncio Almeida Vaz Filho, docente do Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Nosso diálogo ficou em torno do que estes(as) pesquisadores(as) têm denominado de “Etnologia Transversa”. A proposta deles(as) é desenvolver perspectivas etnográficas e teórico-metodológicas de modo a não se reproduzirem as oposições criadas no campo da Etnologia Indígena, principalmente no final dos anos de 1990, entre aqueles(as) que realizavam pesquisas com indígenas na Amazônia e no Nordeste e que ficaram conhecidos(as) como “internalistas” e “externalistas” devido às suas abordagens dedicadas às dimensões culturais, sociais, históricas ou políticas da vida desses povos.

Essa é uma divisão no campo da Etnologia Indígena que tem sido questionada aos poucos, e não exclusivamente por Carvalho, Andrade e Vaz Filho. O questionamento dessa polaridade torna-se evidente também pelo número de participantes dos Grupos de Trabalho que foram coordenados principalmente por Carvalho e Andrade nesta última década de eventos de Antropologia no Brasil – Reunião Equatorial de Antropologia (REA), encontro dos(as) antropólogos(as) do Norte e Nordeste (ABANNE) e Reunião Brasileira de Antropologia (RBA).

Os desafios empiricamente enfrentados pelos(as) etnógrafos(as) têm evidenciado a necessidade de se observar aspectos da cosmologia, do parentesco, dos mitos e dos ritos principalmente daqueles povos indígenas para os quais as temáticas das relações interétnicas, da dominação colonial-estatal, do território, da etnicidade e da miscigenação histórica pareciam ser as únicas possíveis. E o mesmo precisamos afirmar em sentido contrário. Os imponderáveis dos processos de formação e desenvolvimento do capitalismo e dos Estados Nacionais, quer seja na Metrópole Colonial, quer seja no Brasil Monárquico e Republicano, defrontaram-se mais cedo ou mais tarde com os sistemas de trocas, as guerras, os canibalismos, os xamanismos, as mitologias indígenas, enfim, com as formas sociais e simbólicas dos nativos da América. As repercussões de uma política conservadora baseada na exploração da terra e de seus recursos florestais e minerais não têm perdoado a

vida de povos que, se não são dos mais “isolados”, já foram considerados um dos mais “selvagens”. Um bom exemplo disso, inclusive para retomarmos a relação entre estrutura e acontecimento (Sahlins, [1985] 1990), são os Yanomami que assistem às novas invasões de garimpeiros em suas terras no Norte-amazônico e especulam sobre a situação enquanto resistem a ela com seus arcabouços prático-conceituais¹.

Enfim, a perspectiva antropológica centrada excessivamente ou exclusivamente em um dos polos priorizados pela “etnologia clássica” e pela “etnologia contatual” – os polos “caricaturalmente” definidos como “nativo” e “colonial”² – não é suficiente para diminuir a velocidade dos processos que avançam transformando os diversos contextos indígenas, mas também é uma posição teórica que não pode apreender, como nos diria Monteiro (2001: 1), o “horizonte cosmológico” das comunidades e das lideranças indígenas que dialogam com os novos tempos. Mas existem, e não é de hoje, alternativas a essa polarização que se produziu principalmente nas instituições mais diretamente influenciadas pelas tradições etnológicas de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira (Viveiros de Castro, 1999). Uma “terceira perspectiva na etnologia brasileira” (: 129) seria aquela surgida das preocupações dos(as) antropólogos(as) ligados(as) às universidades paulistas (o “eixo USP-Unicamp”) com a temática da história indígena e do indigenismo. Dentre os(as) vários(as) estudiosos(as) que Viveiros de Castro (1999: 189) afirma terem colaborado na despolarização do campo etnológico – alguns fundadores do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI/Unicamp), como Robin M. Wright, John M. Monteiro e Regina P. Müller³ –, ele cita Dominique T. Gallois e Lux Vidal, que conduziam um projeto de cunho etnográfico e histórico na região das Guianas. Logo, se o ingresso na pós-graduação das instituições centrais por jovens antropólogos profissionalmente vinculados a universidades do Nordeste mudou timidamente o cenário etnológico pouco interessado nos ditos “índios aculturados” (Carvalho, 2011: 5-6), a inserção de Maria Rosário de Carvalho e Ugo M. Andrade na USP, vindos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), parece ser um de outros germens das ideias que ambos apresentam atualmente acerca de uma “Etnologia Transversa”. Para além das experiências de pesquisa de Carvalho e de Andrade entre indígenas na Amazônia e no Nordeste brasileiro, a tese dela a respeito dos Kanamari na Amazônia Ocidental (Carvalho, 1998, 2002) e a dissertação dele sobre os Tumbalalá no Submédio São Fran-

1. Veja algumas noções de “selvageria”, “violência” e “ferocidade” que nortearam os debates sociológicos, antropológicos e políticos em torno dos Yanomami (Bort Jr., 2018) e o pensamento mito-xamânico de Davi Kopenawa Yanomami como uma resposta reflexiva, especulativa e resistente à invasão de suas terras pelos brancos interessados em abrir estradas e garimpos (Albert, 1995; Kopenawa; Albert, 2015).

2. Segundo Carvalho (2011: 9), as duas vertentes são uma caracterização de Antônio Carlos de Souza Lima, mas é de Eduardo Viveiros de Castro a representação dessas vertentes na academia brasileira.

3. De acordo com o documento de fundação do CPEI, em 1995, o centro foi criado também por Vanessa Lea, Márcio Ferreira da Silva, Tânia Maria Alkmin e Wilmar da Rocha D'Angelis. Esses(as) pesquisadores(as), à época docentes do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) e do Instituto de Artes (IA) da Unicamp, pretendiam que o CPEI fosse desde sempre um espaço interdisciplinar que pudesse agregar e articular pesquisadores diversamente interessados nas questões relacionadas aos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Para conhecer melhor os pesquisadores que constituíram o centro e suas propostas para os anos seguintes, acesse: <https://www.cpei.ifch.unicamp.br/pf-cpei/>

cisco (Andrade, 2002, 2008) foram orientadas em um contexto intelectual-institucional⁴ que, do ponto de vista de Viveiros de Castro (1999), podemos compreender como uma outra via fecunda da Etnologia brasileira que soube aproveitar as proposições da vertente mais “clássica”⁵.

A trajetória acadêmica de Florêncio A. Vaz Filho é um tanto diferente, mas muito relacionada à de Maria de Rosário de Carvalho. Ele iniciou seus estudos nos cursos de graduação e de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), depois acabou sendo orientado por ela no doutorado em Ciências Sociais da UFBA. Entendemos que foi decisivo para Vaz Filho (2010) estudar o processo de emergência étnica dos povos indígenas no Baixo Tapajós para questionar, ao lado de Carvalho e Andrade, as distinções temáticas que insistem em separar a Etnologia da Amazônia e a Etnologia do Nordeste brasileiro.

Entender a formação dos três autores não significa, no entanto, conhecer absolutamente o que eles trazem para os(as) antropólogos(as) que pretendem transpassar fronteiras erguidas, e ainda muito enrijecidas, no campo dos estudos indígenas. O trio tem acumulado reflexões com pesquisadores que, muitas das vezes, não se situam nos centros acadêmicos do Sul e do Sudeste do país. Nesta primeira conversa fica claro que Carvalho, Andrade e Vaz Filho compreendem que não há temas ou objetos exclusivos dos contextos etnográficos da Amazônia e do Nordeste brasileiro. O que existe é uma série de dinâmicas socioculturais e políticas da vida ameríndia nas Terras Baixas da América do Sul que ainda não recebeu todo o tratamento teórico-comparativo merecido. A questão em aberto, como poderá ser notado no tom da conversa, aponta para um entendimento mais aprofundado acerca do que seria um método comparativo frente a uma Etnologia Indígena que pretenda romper com tipologias estanques entre as regiões citadas. Nesse aspecto, a ideia de uma perspectiva etnológica transversal é precisamente realizar essas comparações, mas que não acabe reproduzindo equívocos para uma ou outra região.

Uma primeira conversa

Florêncio A. Vaz Filho (FAVF) – A minha fala é de ordem prática. Nós estamos numa atividade intensa aqui em Santarém. Para quem

CPEI%201995.pdf.
Acessado em 03 de agosto de 2021.

4. De forma semelhante, Carvalho e Andrade começaram suas carreiras como etnógrafos de povos do Nordeste brasileiro e, depois, voltaram-se aos estudos de populações na Amazônia ocidental e oriental. Carvalho (1977), orientada por Pedro Agostinho da Silva, primeiro estudou o sistema econômico dos Pataxó no Sul da Bahia, e Ugo Maria Andrade (2007), sob as orientações de Dominique T. Gallois, doutorou-se com um trabalho sobre xamanismo no Baixo Oiapoque.

5. Como informado nos currículos, Lux Vidal orientou a tese de Carvalho (1998) e Aracy Lopes da Silva, seguida por Dominique T. Gallois, orientou a dissertação de Andrade (2002).

não conhece Santarém, aqui é o final da rodovia Santarém-Cuiabá, e onde ocorreu a maior apreensão de madeira da história, que motivou inclusive a exoneração de um delegado da polícia federal de Manaus. Aqui ao lado de Santarém⁶.

Maria Rosário de Carvalho (MRC) – Mas o delegado referido afirmou, ontem, numa entrevista, que o jogo não acabou.

Ugo Maia Andrade (UMA) – O que foi que ele falou? O jogo não acabou?

MRC – O jogo não acabou. Ou seja, a apreensão de madeira e a decisão de uma juíza, determinando que fosse liberada parte da madeira apreendida, aí no Pará... Isso, neste país, é algo que anima.

FAVF – Como vocês sabem, a justiça neste país funciona sob outros interesses.

MRC – E para os poderosos.

FAVF – Então, nós temos uma reserva extrativista⁷, que é uma área onde eu trabalho, que, por ser uma reserva, os madeireiros não podem entrar. Mas o que as madeireiras fazem? Elas incentivam os moradores a criarem cooperativas para que “eles”, de maneira autônoma, possam explorar madeira, e elas entrarem com tudo (maquinário, capital) e recolherem a madeira. E a gente conseguiu que um plano de manejo fosse paralisado, o juiz aqui em Santarém embargou o projeto de manejo. Em seguida, devido a pressões, inclusive na época em que o [Ministro Ricardo] Salles passou por aqui.

MRC – A liminar já foi derrubada.

FAVF – O juiz libera a obra e a gente fica desesperado, porque em questão de horas o pessoal rouba tudo. Graças à celeridade do Ministério Público, a gente aciona o TRF em Brasília que embarga a coisa. Isso na reserva extrativista que é colada a essa área onde houve essa apreensão. Ontem e hoje, a reunião era sobre isso. Segunda-feira a gente vai continuar. Nós nos cuidamos; pegamos Covid-19, sobrevivemos, mas

6. Florêncio A. Vaz Filho faz referência à exoneração de Alexandre Saraiva, ex-Superintendente da Polícia Federal no Amazonas. As repercussões políticas da operação Handroanthus GLO, que apreendeu 200 mil metros cúbicos de madeira e culminou em uma denúncia-crime de Alexandre Saraiva contra o ex-Ministro Ricardo Salles e o Senador Telmário Mota (Pros) no Supremo Tribunal Federal (STF), podem ser consultadas na reportagem “*Dois caixas de documentos: entenda denúncia feita por ex-superintendente da PF contra ministro Ricardo Salles*”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56767426>. Acessado em 03 de agosto de 2021.

7. RESEX – Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Para mais informações sobre a reserva, acesse: <https://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/amazonia/unidades-de-conservacao-amazonia/2045-resex-tapajos-arapiuns>. Acessado em 12 de maio de 2021.

esses caras – os invasores, os garimpeiros – parece que estão imunes à doença. Mas, apesar deles, nós estamos aqui, vivos e inteiros. É sinal que temos mais coisas para fazer pela frente. Mas eu disse que a minha fala é de ordem prática. Quando eu comecei a correr para esta reunião, eu falei: “gente, não me preparei para essa reunião”. Era tanta coisa que eu deveria ter lido, pensado, recuperado. Tem o que eu mandei pra ti agora, João, um artigo que a Rosário apresentou em um congresso da REA/ABANNE em Boa Vista em 2011⁸. É uma pena que ela não tenha publicado o artigo, ele é muito rico, muito bom mesmo. Mandei também os anais desta REA/ABANNE, nos quais tem um artigo do Ernenek⁹. Ele é mexicano, está sempre com a gente pelos congressos. Já coordenou GT com Rosário e Ugo¹⁰.

MRC – Ele foi da Unicamp¹¹.

FAVF – É. Ele também tem um artigo pequeno. Imagina, 2011, acho que ele estava no início do doutorado, alguma coisa assim. Ele também faz essas aproximações [que aqui definimos como] Etnologia Transversa. Só pra dizer que não tive tempo de ler esse material, mas eu mandei para você. Falando nisso, eu já suponho que a gente terá, pelo menos, duas rodas de conversa com aprofundamento de questões. Eu estou falando por mim. Eu não tive tempo de me preparar melhor, procurar abrir as gavetas. A gente pode aprofundar coisas que a gente só vai alinhavando. Era basicamente isso.

MRC – Acho boa a ideia de Florêncio. Eu também não pude nem pensar no assunto. Eu ia até pedir a Ugo uma memória. Ugo é bem mais organizado. Eu me lembrava vagamente que Ugo havia feito essa sistematização. E efetivamente fez. Eu nem pude reler porque eu estava concentrada numa outra coisa.

UMA – Sim, eu fiz para o texto de introdução da coletânea¹².

MRC – Por falar nisso, a quantas anda o e-book, Ugo?

UMA – Está andando. Eu tive notícias essa semana da EDUFS. Eles vão começar a diagramação. Este ano o livro vai sair.

8. Maria Rosário de Carvalho e Ugo Maia Andrade coordenaram o GT *A etnologia indígena da Amazônia e do Nordeste brasileiro* durante a III Reunião Equatorial de Antropologia (REA) e a XII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE), ocorridas em Boa Vista/RR, em 2011. Para conhecer o texto da autora, veja Carvalho (2011).

9. Veja Mejía (2011).

10. Ugo M. Andrade e Ernenek Mejía coordenaram o GT *Cosmopolíticas e resiliência indígena do Brasil* durante a VI REA, ocorrida em Salvador/BA, em dezembro de 2019. No mesmo evento, Maria Rosário de Carvalho foi debatedora das três sessões deste GT e foi coordenadora da Mesa-Redonda *Etnologia dos Povos Indígenas do Nordeste: um balanço crítico-reflexivo*, da qual participaram Ugo M. Andrade, José Glebson Vieira, Ernenek Mejía e Marco Tromboni.

11. Na Unicamp, o pesquisador defendeu sua dissertação de mestrado (Mejía, 2012) e sua tese de doutorado (Mejía, 2017).

12. Como Ugo M. Andrade explicará, a coletânea é um livro que reúne a produção dos autores e das autoras que participaram com ele da VI REA, em Salvador, 2019.

MRC – João Roberto participou da coletânea?

UMA – Não, não. Participaram as pessoas inscritas em nosso GT da REA de 2019.

João Roberto Bort Jr. (JRBJ) – Eu estava na REA de 2011, mas não participei do GT de vocês.

FAVF – Então você acompanhou a apresentação dos trabalhos.

JRBJ – Não, porque naquela ocasião eu pesquisava outras questões. Eu era mestrando e não tinha as mesmas preocupações que eu tenho hoje. De todo modo, achei no meu armário os resumos apresentados no GT de vocês, na REA de 2011. Florêncio também me mandou alguma coisa no meu e-mail quando fiz o convite para a participação nesta conversa¹³.

Comitê editorial (CE) – Nós estamos tentando nos inteirar da trajetória de vocês. Na verdade, vocês já estão respondendo nossa primeira pergunta, que é entender esse caminho que vocês fizeram até chegar a isso que chamaram de “Etnologia Transversa” no GT da RBA (2020) e que vai dar o nome do nosso dossiê¹⁴. Gostaríamos de ouvir comentários nesse sentido, porque estamos com receio de que Ugo precise sair antes de colocarmos questões mais específicas para ele.

MRC – Acho que Ugo pode começar. Eu estava tentando me lembrar hoje, quem foi que teve a ideia de dar partida nessa série de GTs em torno da etnologia transversa. Suponho que tenha sido Ugo.

UMA – Eu propus. Cheguei para você e falei “vamos fazer um GT tentando reunir trabalhos que sejam tanto do Nordeste quanto da Amazônia”, porque o que a gente tinha era uma espécie de *apartheid*. Você tinha sempre comunicações que eram feitas em GTs que eram sobre Amazônia, ou GTs que eram sobre o Nordeste. E, ainda assim, os GTs sobre Nordeste eram muito poucos. Você tinha coisas que eram meio fragmentadas em GTs sobre identidade, GTs sobre território. Aí eu propus, Rosário. Você deve se lembrar. Propus que a gente fizesse algo a partir de nossas experiências respectivas.

13. Florêncio A. Vaz Filho enviou a programação do GT *Identidades Sociais Emergentes na Pan-Amazônia e no Nordeste: Comunidades, Territórios e Direitos*, coordenado por ele e por José Augusto Laranjeira Sampaio durante a III REA e a XII ABANNE, em Boa Vista/RR, em 2011.

14. Maria Rosário de Carvalho e Florêncio A. Vaz Filho coordenaram o GT *Amazônia e Nordeste indígenas: por uma etnologia transversa* durante o 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), organizada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em parceria com a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Alguns dos autores participantes deste GT comporão o dossiê *Etnologia Indígena Transversa*, que será publicado pela *Maloca: Revista de Estudos Indígenas* (CPEI/Unicamp).

Eu trabalhei no Nordeste e na Amazônia, Rosário também. Eu não lembro se o Edwin¹⁵ estava como debatedor, mas acho que não.

MRC – Essa primeira foi quando, Ugo? Você lembra?

UMA – Foi em Roraima, em 2011.

MRC – Acho que sim, Edwin estava como debatedor.

UMA – Eu não me recordo se ele estava. Eu me lembro que fizemos o convite a Edwin. O título era *Etnologia Indígena da Amazônia e do Nordeste brasileiro*. A ideia era suplantando aquela dicotomia externalismo-internalismo. Enfim, externalismo que seria uma característica circunscrita às populações do Nordeste, e o domínio do internalismo circunscrito à Etnologia Amazônica, ou seja, relações com o Estado e cosmologia, parentesco etc. Então a ideia era suplantando um pouco essa dicotomia. Se não me engano, Rosário, não tivemos um debatedor, mas recordo que fizemos o convite a Edwin, que também tem essa experiência Nordeste-Amazônia. Edwin trabalhou com os Kanamari, como a Rosário¹⁶. Antes, ele tinha trabalhado com os Kaimbé, lá no Massacará¹⁷. A ideia era esta: partir de experiências com povos diferentes da Amazônia e do Nordeste para tentar costurar um GT que pudesse abrigar comunicações diversas. Eu acho que deu certo.

MRC – Essa foi a primeira, não é?

UMA – Essa foi em 2011. Eu me lembro que tivemos coisas bem diversificadas nesse GT. A seguinte foi na RBA/ABA de São Paulo, de 2012¹⁸. E aí houve tanto a participação do John Monteiro¹⁹ quanto da Emília²⁰. Eles participaram como debatedores. Foi fantástico esse GT. Foi um GT, assim, de alto nível.

FAVF – Eu lembrava que tinha havido alguma coisa na RBA de Porto Seguro (2008), se não me engano. Não teve nada nesse sentido, não?

UMA – Não, não de nossa iniciativa. Não sei se foi alguma coisa de outra iniciativa. Não sei te dizer, Florêncio. A nossa iniciativa começou realmente em 2011, em Roraima.

15. Edwin Boudewijn Reesink é Professor Titular do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

16. Confira as teses defendidas por Reesink (1994) e Carvalho (1998), ambas referentes aos Kanamari.

17. Sobre os Kaimbé em Massacará (município de Euclides da Cunha/BA), ver o artigo de Reesink (2017).

18. Ugo M. Andrade explicará mais adiante que o GT *Amazônia e Nordeste Indígena: por uma etnologia transversa* aconteceu durante a 28ª RBA, realizada na Pontifícia Universidade Católica (PUC), em São Paulo/SP, no ano de 2012.

19. John Manuel Monteiro (1956-2013) foi Professor Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

20. Emília Pietrafesa de Godoi é Professora Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

FAVF – Porque, em 2008, eu estive numa mesa-redonda que Rosário coordenou, na qual apresentei um trabalho sobre minha trajetória, alguma coisa assim.

MRC – Sim, você, Osmundo²¹ e Gersem²².

FAVF – Sim, Gersem Baniwa. Acho que foi isso.

MRC – Nós depois repetimos numa outra Mesa. Para gente não confundir as coisas, a memória que Ugo está reconstituindo é justamente o que temos denominado – aliás, sugestão de Ugo – de Etnologia Transversa. Elas têm transcorrido tanto em reuniões da REA/ABANNE quanto em RBAs. Nós temos aproveitado os dois espaços. E transversalmente, ou paralelamente, nós organizamos aquela MR sobre intelectuais indígenas e negros, da qual resultou aquele dossiê na revista *O Olhar das Ciências Sociais*, não me lembro agora, da UFRB²³. Então, organizamos duas mesas redondas: intelectuais indígenas e negros e esses GT's. Porque a ideia era reunir um público maior para que houvesse, enfim, uma discussão sobre esses vários contextos etnográficos, Amazônia e Nordeste indígenas. A coisa mais interessante, além dos debates propriamente ditos, eu lembraria o número de pessoas. Ou seja, a adesão das pessoas à ideia aponta, primeiro, para um grande interesse e, segundo, para o fato de que estava sendo esperada, de algum modo. Uma conjunção de esforços nos dois contextos etnográficos que têm tentativamente sido apartados, o que eu acho um desserviço à Etnologia brasileira, mas não quero entrar muito nesse mérito para não parecer uma coisa de falar mal. Acho que as pessoas têm o direito de manifestar as suas posições, mas acho que a adesão aos GT's que organizamos foi muito interessante. Primeiro, os debates têm sido muito bons, de um lado e de outro. De um lado e de outro, não; deixou de haver lados. É um lado só, a Etnologia brasileira. Debates superinteressantes e um número crescente de pessoas aderindo. Isso é extremamente positivo, algo que merece ser assinalado.

UMA – É mesmo. A gente sempre teve um bom número de propostas. Uma média de vinte propostas por GT. E a ideia da “transversalidade” surge mais refinadamente no GT da PUC de 2012, na RBA que aconteceu na PUC, em 2012. Aí era *Amazônia e Nordeste indígena*:

21. Osmundo Santos de Araújo Pinho é Professor Associado do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

22. Gersem José dos Santos Luciano é Professor Associado do Departamento de Educação Escolar Indígena da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

23. O dossiê *Intelectuais e lideranças étnicas no campo da Antropologia/ Interculturalidade na universidade brasileira* foi publicado pela revista *Novos olhares sociais* do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Confira a apresentação do dossiê, feita por Carvalho (2019), e os artigos de Baniwa (2019), Vaz Filho (2019) e Pinho (2019).

por uma *Etnologia Transversa*. A ideia era também um pouco reunir temas cruzados da Etnologia do Nordeste e da Amazônia. Por exemplo, abriu um espaço para quem trabalhava parentesco no Nordeste, ou para quem trabalhava cosmologia no Nordeste, ou emergências, sociogêneses na Amazônia. Enfim, essa noção da “transversalidade” de temas e metodologias.

MRC – É algo muito interessante essa coisa de temas. Durante algum tempo, ficaram muito circunscritos a cada um dos campos, como, por exemplo, sociogêneses. Lembremos que já se pensou que as etnogêneses seriam uma característica dos índios do Nordeste²⁴, quando na sequência se veio a saber que o fenômeno da etnogênese ocorria largamente na Amazônia. Ou seja, não parece funcionar muito bem essa coisa de tentar caracterizar um determinado contexto etnográfico buscando associá-lo a determinados temas, como se fossem temas exclusivos. Isso não parece fazer sentido de maneira nenhuma. E suponho que esses GT’s e essas mesas redondas, mais fundamentalmente esses GT’s, têm comprovado isso.

UMA – Acabava criando uma espécie de domínio de legitimidade, Rosário. Quer dizer, se você escolhesse estudar alguma população indígena no Nordeste, tinha que ser a partir de alguns determinados temas. Se você escolhesse trabalhar com uma população amazônica, tinha que se deter em alguns outros temas para atender a supostos critérios de legitimidade, aos olhos de certos colegas, dos próprios pares.

MRC – Exatamente.

UMA – Certas disputas e também seus desdobramentos, acabaram meio que consolidando esses domínios de legitimidade em relação aos temas dessas duas Etnologias. E, como Rosário lembrou, certas posições vão na direção de construir os temas que seriam apropriados a uma Etnologia no Nordeste. E, por outro lado, a produção de alguns antropólogos contemporâneos está dentro do domínio do internalismo. Não aparecem muito ali as relações com o Estado, por exemplo.

MRC – Não, não. O Estado corresponde ao Nordeste.

24. Em seu artigo, originalmente uma conferência para o concurso de Professor Titular da disciplina de Etnologia, João Pacheco de Oliveira (1998: 53) diz: “É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas. Como apontei naquela ocasião (Oliveira, 1994), é isso que pode ser tomado como base para distinguir os povos e as culturas indígenas do Nordeste daqueles da Amazônia”.

UMA – Exatamente.

MRC – Isso, a meu ver, é uma visão preconceituosa. Termina sendo preconceituosa. Isso não é absolutamente favorável ao desenvolvimento da Etnologia Indígena nos vários contextos etnográficos, à luz dos interesses teóricos ou mais empíricos, por parte dos jovens antropólogos principalmente. O que a gente percebe é que certas disputas tendem a reificar uma série de questões que, a rigor, não podem, não devem ser reificadas. Então, acho que esse esforço que a gente tem feito é extremamente positivo. Quer dizer, tenho aprendido muito com essa moçada nova que, independentemente de desenvolver pesquisa na Amazônia ou no Nordeste do Brasil, não nutre nenhuma expectativa de fomentar divisão, mas, ao contrário, tem interesse em aproximar os dois contextos, trabalhar transversalmente. Não há campos exclusivos, não há temas que sejam exclusivos de um campo e de outro. Acho que a experiência tem sido extremamente positiva.

UMA – A divisão é resultado de uma política do campo da Etnologia brasileira. É óbvio que nos processos de etnogênese, as relações com os *encantados* são acionadas, reacionadas, intensificadas, para que o sucesso da empreitada territorial aconteça. É claro que estamos falando de cosmologia. Nesse sentido, ao tratar do tema território, trata-se também, necessariamente, do tema da cosmologia, entre outros. Assim, não é absolutamente um tratamento cartorial.

MRC – É óbvio.

UMA – É óbvio que há uma conexão entre processos territoriais, de emergência territorial e cosmologia. Só que isso ficava um tanto apagado em função da divisão dos temas, para dar legitimidade aos respectivos domínios de pesquisa.

MRC – Obscurecido. Isso que Ugo diz é tão mais verdadeiro e problemático que, de vez em quando, ouvia a moçada que trabalha conosco, jovens pesquisadores, por exemplo, meio que repetindo, e depois tomando até um choque por repetir, mecanicamente, algo do tipo: “porque os temas que compõem a agenda da Etnologia no Nordeste são território”, e mais não sei o quê. Quer dizer, não conscientemente,

eles terminam repetindo o que se tornou uma espécie de mantra. Mas como não? Primeiro, o que eu suponho que tenha havido de mais interessante, mais desafiador, nessa Etnologia brasileira é o movimento dos índios do Nordeste. E não apenas do Nordeste, já que estou pensando mais amplamente... estou me aproximando também do Leste, da Amazônia também, Baixo Tapajós, esses processos extremamente ricos que dialogam entre si. É quase um prolongamento às etnogêneses que ocorrem no Nordeste... e em certas áreas amazônicas. Então, esse é um aspecto extremamente interessante com esses chamados “seres invisíveis”, quer sejam *encantados*, quer sejam *anjos da guarda* ou como se os denomine. É um conjunto de categorias extremamente interessante, e a cada dia a gente se depara com uma novidade. Isso não é uma coisa pequena, não é irrelevante. É muito relevante. Agora, subjacente a isso, parece que se criou uma ideia preconceituosa de que se trata de uma Etnologia menor, porque não é, como uma vez ouvi, em um concurso público, uma “Etnologia de índios puros”. O que são “índios puros”? Eu também não concordo com o suposto da baixa “distintividade cultural” dos índios do Nordeste²⁵. Eu também suponho se tratar de um equívoco a ser corrigido mediante produção bibliográfica.

25. João Pacheco de Oliveira (1998: 49) questiona em seu artigo: “Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam como entidades descontínuas e discretas?”.

UMA – Distintividade você constrói.

MRC – Exatamente.

UMA – Não há baixa distintividade.

MRC – Como se fosse algo dado. E é curioso, porque é uma espécie de ato falho relacionar, tal como ocorre frequentemente, a história desses índios ao seu mais longo contato com as frentes de colonização, de modo aparentemente a justificar perdas culturais.

FAVF – Deixa eu aproveitar e dizer que essa história da baixa distintividade teve o seu tempo. Naquele tempo, os indígenas repetiam isso: “a gente não tem língua, a gente não tem isso, a gente é misturado, a gente é menos”. E digamos que a Etnologia, a partir do que se escutava dos orientandos, de pesquisadores de modo geral, colocou como uma afirmação que penso que fazia sentido naquela ocasião e que, décadas

depois, os próprios indígenas não autorizaram mais esse tipo de argumento. Já não se incomodam com isso, uma vez que não faz mais sentido essa história de baixa ou de alta distintividade. Mas puxando um pouco aqui para a Amazônia...

UMA – Continuando neste tema, a distintividade, mesmo com a autopercepção de perdas culturais, sempre existiu porque essas populações eram identificadas como “caboclas”. Então, mesmo que elas tenham perdido externamente a imagem de uma população indígena, a fronteira permaneceu sustentando-as como populações “caboclas” – praticando o *Toré*, etc. – ao mesmo tempo que identificadores pejorativos (“aqueles caboclos imundos”, “aqueles caboclos do pé torto” etc.) reforçavam igualmente as fronteiras. A fronteira estava ali. A distinção sempre existiu.

MRC – Perfeito. Ela nunca foi apagada.

UMA – Você tem aí sinais diacríticos que não são os mesmos. São sinais que podem ser diferentes, mas a fronteira sempre existiu enquanto populações “caboclas”.

FAVF – Que eram usadas em favor dos indígenas de tipo “puro”, “selvagem”, com sua religião não “contaminada” pelo cristianismo, pelos evangélicos. Então, quando se fala em relação à distintividade, é em relação a esse tipo de indígena ideal.

UMA – Mas é um equívoco, porque quem assim afirma parece olhar para o outro lado para falar sobre o Nordeste. Um equívoco. Você tem que falar a partir da etnografia. Aparentemente olha-se para fora quando se refere à baixa distintividade. Se, ao contrário, o olhar se direcionasse para o que está dentro, se perceberia que a distintividade estava lá, tanto da parte dessas populações – que sempre se souberam como *caboclas*, faziam *toré* etc. – quanto da parte dos regionais, que as reconheciam como diferentes deles mesmos. Concordo perfeitamente com a Rosário quando ela fala de alguns equívocos cometidos em nome da ausência de distintividade.

MRC – Não podemos entender a história como algo que afeta os atores sociais irreversivelmente. A história é inerente ao processo sociocultural, e as situações são muito diversas. Por outro lado, eu penso que talvez não saibamos ainda o bastante sobre esses índios no Nordeste. Primeiro, porque eles são muitos, uma riqueza extraordinária, um nível de empréstimos socioculturais muito grande, e temos que admitir que eles não compartilham tudo com o antropólogo. Aliás, eles não apenas não deixam o observador entrever tudo, eles não deixam que o antropólogo perceba muitas dimensões, muitas práticas, muitas representações. Essas representações terminam sendo, digamos, meio controladas, guardadas, como um segredo. Daí porque a importância do *segredo*. Eu, cada vez mais, estou convencida – e acho que a gente tem que dar atenção para isso – de que nós sabemos ainda muito pouco. Sabemos o que eles permitem que nós observemos. Eles seguramente deixam de fora da nossa atenção, da nossa observação, muito em decorrência do próprio processo histórico, que os perseguiu, os exterminou, e até hoje os persegue. A história do Brasil tem sido cruel para com os indígenas e os negros. E o que assistimos hoje é deplorável. Li uma declaração do vice-presidente brasileiro em que ele diz que todas aquelas pessoas que morreram são “bandidos”²⁶, é algo que causa estupefação. Trata-se de despreparo ou de má fé? Como ainda estamos neste ponto? Enfim, eu acho que essas questões não podem deixar de ser consideradas. Quer dizer, acho que o contexto do Nordeste é um campo etnográfico muito relevante, do mesmo modo que acho que foi uma experiência riquíssima ir para a Amazônia, como foi para Ugo, como foi para Edwin, como é para Florêncio, que vive lá.

FAVF – O que eu ia falar é uma coisa que quero recuperar depois. Eu quero lembrar as obras e os pesquisadores que começam a fazer essa conexão entre Nordeste e Amazônia de forma mais explícita, em geral em obras de nível de doutorado, no campo da Etnologia Indígena. Considero que a Edviges Ioris²⁷ e eu próprio, que fiz pesquisa de doutorado orientado pela Rosário²⁸, temos tido essa preocupação. No Rio Negro, tem o Sidnei Peres²⁹, que também pesquisa os indígenas do Baixo Rio Negro³⁰, que passam por esse processo que nos estudos do Nordeste tem sido designado etnogênese. Até encontrei outro dia uns indígenas estudantes universitários daqui do Baixo Tapajós que, inadvertidamente, diziam assim: “pois é, nós do Baixo Tapajós que

26. “‘Tudo bandido’, diz Mourão sobre mortos em operação no Jacarezinho”. Reportagem disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/tudo-bandido-diz-mourao-sobre-mortos-em-operacao-no-jacarezinho-25007550>. Acessado em 13 de maio de 2021.

27. Edviges Marta Ioris é Professora Associada do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O trabalho completo não foi publicado nos anais do evento, mas Edviges Ioris apresentou uma comunicação intitulada *O chamado do pajé: identidades étnicas, xamanismo e história* numa das sessões do GT *A etnologia indígena da Amazônia e do Nordeste brasileiro* durante a III REA e a XII ABANNE, ocorridas em Boa Vista/RR, no ano de 2011.

28. Confira a tese de Vaz Filho (2010).

29. Sidnei Clemente Peres é Professor Titular do Departamento de Sociologia e Metodologia das Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense (UFF).

30. Sobre os povos indígenas no Baixo Rio Negro, veja a tese de Peres (2003).

passamos pela etnogênese”, como se os indígenas do Alto Tapajós, os Munduruku, por exemplo, ou os Wai-Wai, que estão aqui na UFOPA³¹, não tivessem experimentado processos de etnogênese. Já é uma apropriação meio torta dessa discussão que estamos tecendo aqui. Aí eu vou dizer, não é que nós tenhamos passado, todos os povos têm. Enfim, eu queria chamar atenção agora para a trajetória de cada um de nós. Rosário terminou dizendo que ela fez pesquisa aqui, que o Ugo também, Edwin Reesink também, que faz parte do nosso círculo de trabalho, meu atual orientador de pós-doutorado na Universidade Federal do Pernambuco, e que esteve na minha banca de doutorado na Universidade Federal da Bahia. Então, essa aproximação, uma Etnologia do Nordeste, ou da Amazônia, se dá através de corpos, de pessoas, de ideias, experiências, com muita vivência. Rosário e Edwin passaram meses entre os Kanamari...

31. Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

MRC – Kanamari do Alto Jutai e Médio Juruá.

FAVF – Pois é, ela poderia ter continuado numa outra Etnologia, mas ela foi por esse caminho que constrói pontes, pontes que existiam, subjacentemente, entre os indígenas do Nordeste, da Amazônia. Eu recupero agora uma fala de uma senhora de comunidade próxima daqui de Santarém. Eles eram tidos como camponeses, bastante descaracterizados daqueles traços indígenas com “alta distintividade”. De pele clara, com cabelos claros, em uma discussão sobre ser indígena, não ser indígena, numa terra bastante assediada pelos sojeiros do agronegócio, a discussão entre eles mesmos e os seus acusadores, os invasores, que afirmavam que “eles não eram índios porque eles eram do Nordeste”, eram migrantes nordestinos. Eles vieram para cá na virada do século XIX para o século XX, na época da borracha, e essa senhora, Dona Elísia, já falecida, ela disse assim: “mas eu sou índia. Por que eu vim do Nordeste [sou menos índia]? Mas eu já vim índia de lá”. Observe a expressão “eu já vim índia de lá”. E, vindo índia, aqui, no Amazonas, “eu me calei por um tempo, porque não era tempo de falar, não era tempo de me mostrar”. Ela prosseguiu: “Como eu tinha pele clara, aproveitei esse fenótipo, mas agora, com o agronegócio tomando nossa terra, que é indígena, eu afirmo ser indígena”. “E não é porque eu sou do Ceará que eu sou menos índia”. Então, essas conexões existiam e foram muito mais reforçadas no Encontro da Conferência dos Povos Indígenas

de 2000, em Porto Seguro, na Bahia. Estou falando aqui em termos políticos mesmo, dos próprios indígenas. Eu estive lá na conferência. E, para nós, que íamos daqui da Amazônia, era uma descoberta ver os índios do Nordeste, aquela exuberância, o uso ostensivo das penas, das pinturas, da dança. Eu acho que nem nós daqui dançamos com tanta força, o tempo todo, na frente de ministros, na frente do prefeito, do chefe da FUNAI, como os índios do Nordeste. A gente ficava lá num círculo bem grande, em Coroa Vermelha, todos misturados, índios da Amazônia, do Nordeste, do Mato Grosso, e os do Nordeste eram os que mais dançavam. Dançavam o tempo todo, acordavam a gente, estavam dançando. O *toré* não é o que a gente dança, mas a gente entrava na roda do *toré*, e cada um ia lá apresentar a sua dança, o seu ritual. E a gente afirmava: “mas esses caras são muito aguerridos, são muito fortes”. E quando a gente volta para cá, a gente ouve de muitos indígenas: “a gente tem que ser que nem os índios do Nordeste, porque eles são assim, eles estão sempre na luta”. E, de fato, os índios do Nordeste tinham experiência de retomadas de terras que naquela época não era o forte aqui. Aqui os indígenas já viviam em suas terras, não raro bastante extensas em relação às terras exíguas dos índios do Nordeste, então aqui não havia necessidade de reocupar, mas sim de demarcar, de se manter na terra. Devido a essa diferença, os indígenas voltavam de lá assim: “nós temos que fazer igual eles”. Houve grupos que tiveram contato com os Xukuru de Ororubá e ouviram a história do Xicão³², do Marquinho³³, que na época era bastante jovem. Então, eu quero puxar para minha experiência. A forma como eu entrei nisso também tem muito a ver com essa Etnologia Transversa. O fato de eu ter começado a ler sobre os indígenas do Nordeste, ler sobre os Kariri-Xocó, e participado das reuniões da RBA, da REA, e me interessado muito, pois como nosso contexto aqui, no Baixo Tapajós, é de indígenas que não se identificaram como indígenas, pelo menos um século, e não falamos a nossa língua indígena, um contexto muito próximo dos índios do Nordeste, então me interessava muito por essa experiência do Nordeste. E através disso conheci Rosário, e fui me aprofundando nos estudos, nas leituras. Aquele artigo da Manuela Carneiro da Cunha, como é o título?

32. Xicão, cacique dos Xukuru de Ororubá assassinado em 1998.

33. Marcos é filho de Xicão e atual cacique dos Xukuru de Ororubá.

34. Como explica Carneiro da Cunha (2009: 235), o artigo nasceu de um debate realizado na XXX Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em 1978, e foi publicado no ano seguinte na *Revista de Cultura e Política*, do Cedec.

MRC – *Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível*³⁴.

FAVF – Exatamente.

MRC – Aquele artigo marcou época. Realmente, foi de suma importância.

35. Confira o artigo (Vaz Filho, 2019).

FAVF – Muito importante. A minha trajetória, isso está num artigo³⁵, é um exemplo de como a antropologia ajuda também a transitar no contexto político da militância. E para terminar minha fala aqui, eu quero falar dos *encantados*. *Encantados* é uma categoria muito usada no Nordeste. No Maranhão fala-se em *encantaria*, e tem *encantados* no Ceará, na Bahia... O que é *encantado* para os Tupinambá de Olivença, da Serra do Padeiro, é algo específico, não é o mesmo para todo o Nordeste, e não é o mesmo para nós. Mas a gente tem também essa categoria *encantados*, que tem uma força enorme no próprio processo cosmológico dos indígenas, ao alimentar a continuidade histórico-simbólica desses povos. Isso não é Nordeste, é o Baixo Tapajós, colado com os Munduruku, que são tidos como índios que cortam cabeças, que são “bravos”. E os Munduruku estão em conexão com a gente constantemente. Então essas distinções de fato não fazem sentido, mas elas deixaram de fazer sentido ainda mais a partir de experiências bem pessoais, bem existenciais, nossas, no caso.

36. Veja o artigo de Andrade (2019).

CE – Vocês apontaram como foi desencadeada essa discussão da etnologia transversa, suscitando temas cruzados, pensando parentesco e cosmologia no Nordeste, pensando etnogêneses na Amazônia e etc. Mas, acompanhando um pouco os textos que vocês têm produzido, assim como entrevistas, ficou muito evidente para nós um exercício comparativo. Queremos entender um pouco como vocês têm operado isso, como vocês têm pensado isso. Particularmente no seu trabalho, Ugo, naquele seu artigo que tece observações sobre trocas interindígenas no Submédio São Francisco, no Baixo Oiapoque e no Rio Uaçá³⁶, gostaríamos de saber se, além do xamanismo que norteia suas preocupações, você teria outras questões que não foram abordadas e que poderiam ser traçadas entre o Oiapoque e o Submédio São Francisco?

UMA – Em relação à comparação, falta a gente trabalhar melhor, porque o método comparativo tem sido utilizado de diferentes formas na Antropologia. Ele sempre esteve presente na Antropologia, há muitas possibilidades. O método comparativo existe desde o começo

da Antropologia, com o evolucionismo cultural. Boas também continuou trabalhando comparativamente as áreas culturais, mas aí já era uma outra coisa. Já havia certa restrição à comparação, limitada às áreas que experimentavam difusão dos mesmos traços culturais, portanto, havia um freio para a comparação. Radcliffe-Brown também, já sabemos, trabalhava comparativamente, porque toda a Antropologia Social de base durkheimiana, da qual ele é um expoente representante, na verdade compara estruturas sociais. O método comparativo é algo muito presente na Antropologia. Há momentos em que vai para a berlinda, para em seguida ser retomado. Marcel Detienne – a rigor fora da Antropologia, mas orientado para a Antropologia histórica tal como praticada na França, ou seja, mediante o que ele denomina um casamento de conveniência com mentalidades e psicologia histórica (Detienne, 2009) – tem um conjunto de artigos sobre o tema publicados fora da França. Mas vale notar que o seu interesse é criar um programa para, conforme ele diz, uma “antropologia com os gregos e os romanos”³⁷. Porque há sempre esta questão: O que pode ser comparado? Com o evolucionismo cultural, comparavam-se formas, e não significados. Boas é quem vai introduzir a comparação a partir de significados culturais, a partir dos usos e contextos de artefatos, instituições, mitos, invenções, etc., que estão sendo comparados. A comparabilidade começa a ser vista como algo que está por ser feito. Ou seja, não se trata meramente de encontrar os comparáveis, é também necessário construir os comparáveis. Então, há várias maneiras de se trabalhar com a comparação. Algumas estão superadas e outras em voga. Ninguém vai fazer comparação à la Morgan, Taylor e Frazer, obviamente. Recentemente, quando a gente estava produzindo o texto de introdução da coletânea *Por uma Etnologia Transversa: Cosmopolíticas no nordeste, leste e Amazônia Indígenas*, vi uma coletânea produzida por um antropólogo alemão comparando Mesoamérica e Caribe. Não são apenas populações indígenas, ali há populações descendentes de escravos e etc. Pelo que eu notei, rapidamente, há muito de construção dos comparáveis. Estou referindo-me ao livro *Amerindian socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica* (Halbmayer, 2020). Então, eu suponho que se trata de um tema – a comparabilidade – que requer maior amadurecimento. É por isso que nós sempre pensamos em termos de “transversalidade”. Eu acho que a comparabilidade é um degrau, é algo que precisa ser alcançado ainda. O

37. “Os antigos gregos e romanos são um excelente ponto de partida para fazer perguntas sobre pensamento político, religião, mitologia, ética, gênero e ciências” (Detienne, 2005: 64).

que requer investimento metodológico. É preciso uma discussão teórica em torno dessas produções. Há coisas feitas também comparando Amazônia e Melanésia, por exemplo. Há a coletânea do Thomas Gregor e Donald Tuzin (2001), produzida há já algum tempo. Enfim, isso é o que falta agora. O próximo passo para inspirar uma nova coletânea é explorar um pouco a comparação entre Amazônia e Nordeste. A coisa tem sido mais proposta nesse domínio da “transversalidade”, de temas cruzados. Mas suponho necessário construirmos essa noção da comparação.

38. Veja a dissertação do pesquisador publicada como livro (Andrade, 2008).

CE – No seu caso, Ugo, você também está pensando xamanismo numa região em que, basicamente, os índios usam a categoria *religião* para falar das suas práticas, pelo menos é assim com os Xucuru-Kariri. A categoria *religião* é bastante forte na forma como esses indígenas falam de suas práticas, que podemos ler como práticas xamânicas. Então, na construção da sua comparação, como você pode sair de um contexto onde é muito forte a ideia de *religião* e lidar com um outro contexto para o qual está mais consolidado, para os antropólogos, a ideia de “xamanismo”?

UMA – Não tenho encontrado *religião* para se referir ao domínio do xamanismo. Você tem nomenclaturas no nordeste, tais como *ciência do índio*, *o trabalho*, *o toré*, *o particular* etc., mas *religião*, não. Nem no Baixo Oiapoque eles usam *religião*, nem na minha experiência com os Tumbalalá, que foi o meu mestrado³⁸. E depois eu circulei pelo Nordeste fazendo dois relatórios de identificação étnica (Karuazu e Kalankó). Mais recentemente, fiz um laudo antropológico entre os Kiriri. Enfim, tenho circulado, aqui também, em Sergipe, tenho trabalhado com os Xocó, e não encontro *religião*. *Religião* é um outro domínio. Tem uma coisa muito interessante, Rosário, isto é, o que vai chancelar o *toré* em determinados contextos etnográficos é o catolicismo popular, em oposição ao *xangô*, que seria Umbanda, Candomblé, Mesa Branca etc. Aí você vê o cruzeiro tanto no rito do *particular* quanto no terreiro público. Mas o nome *religião* é invocado para uma outra coisa. Muitas vezes, há uma certa tensão por causa das religiões evangélicas.

MRC – Cada vez mais, e por causa também do próprio candomblé. Eu vou dar um exemplo: os Tupinambá da Serra do Padeiro. Na terra

indígena, há um candomblé, menos por ser Candomblé, e mais por ter como condutor do candomblé, o chefe do terreiro, uma pessoa que é muito ligada à mãe do cacique Babau. Então eles permitiram – eu acho isso extraordinário – que o Candomblé lá se instalasse. E, de vez em quando, a mãe do cacique vai até lá. Não há uma presença indígena ostensiva, nenhuma participação muito ostensiva, mas ela vai sem qualquer preconceito. Não obstante isso, os Tupinambá sempre afirmam que respeitam o candomblé, mas que a sua cosmologia e o Candomblé são duas coisas distintas, e que na Serra do Padeiro é o encantado tupinambá quem predomina³⁹. Aceitam o candomblé, acolhem, o preconceito quase não existe, mas demarcam a distinção. Isso me parece algo extremamente interessante. Agora, eu acho que muitas vezes são os próprios antropólogos que por vício de linguagem usam *religião*.

UMA – É verdade.

MRC – Eu sempre chamo atenção para a necessária distinção entre religião e cosmologia. No caso dos índios não se trata de religião. É uma outra dimensão.

UMA – Os próprios povos distinguem esses domínios.

MRC – Exatamente, e com muita clareza. Isso é muito interessante. Agora, voltando à comparação, concordo plenamente com o Ugo. Acho que a Antropologia desde sempre entendeu a comparação como algo tácito, “da natureza da Antropologia”. Ensinar-nos não haver antropologia sem comparação, mas não se perguntou – e não se ensinou – como se compara. Eu me lembro bem quando houve aquele movimento, na década de 1980 até 1990, o chamado movimento pós-moderno – acho essa denominação um pouco equivocada –, que causou muito barulho. Foi uma chacoalhada muito interessante na Antropologia. Uma das críticas incisivas então feitas, além da posição política ambígua do Antropólogo e uma série de outras coisas – posição colonialista, aí começa de algum modo o próprio movimento decolonial –, era sobre a comparação. A Antropologia nunca efetivamente se deteve no método comparativo. Radcliffe-Brown foi a primeira pessoa que eu, como estudante, vi tratando a comparação com mais firmeza.

39. Terreiro Ile Axe Oxossi e Apará, do pai de santo não indígena Caçanambo, que foi criado pela mãe do cacique Babau, Dona Maria da Glória. Estudantes não-indígenas que formam parte do terreiro são, na maioria, pequenos produtores que frequentam a escolas indígenas da Serra do Padeiro (cf. Pavelic, 2019).

Mas todo mundo pensa que faz comparação. Daí a questão suscitada por Ugo ser bem oportuna. Precisamos retomar, discutir como se compara. Estudantes de graduação, por exemplo, não sabem o que é comparação. Eles acham que é uma mera aproximação, você está comparando, você está contrapondo, ou está buscando similaridades, o que é outro equívoco. O tema da comparação encontra-se disperso na produção antropológica, predominantemente de um modo implícito, tácito. Antropologia implica em comparação, e não se fala mais nisso.

UMA – Um dos riscos dessa comparação pressuposta é você criar tipos. E obviamente a ideia da “transversalidade”, tal como a temos empregado, procura escapar de tipologias para o Nordeste e a Amazônia. Portanto, se a gente pretende avançar, pensando a comparação nesses dois domínios, temos de fazer obviamente com a necessária cautela para não entrarmos numa comparação pressuposta que leve a tipos. Senão a gente retorna ao que queríamos superar com a ideia da “transversalidade”.

CE – Então a ideia de “transversalidade” é fugir...

UMA – Fugir dos tipos. A comparação é uma coisa que a gente tem que encarar. E tem que encarar procurando, no mínimo, contemplar e também tomar ciência dos experimentos que vêm sendo feitos no sentido de comparar áreas etnográficas distintas, ou regiões distintas. Você tem a Amazônia, você tem Melanésia, você tem essa coletânea que compara Mesoamérica e Caribe.

MRC – Quem a organizou?

UMA – Ernst Halbmayer. O livro é *Amerindian socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica*, lançado ano passado. E há também uma tese de livre-docência apresentada em um concurso na disciplina *História da América pré-hispânica* do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e intitulada *Histórias e cosmologias indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais em tempos pré-hispânicos e coloniais*, cujo autor é Eduardo Natalino dos Santos.

MRC – Reunir uma boa literatura, uma pequena e competente bibliografia de literatura sobre o tema e enfrentar.

UMA – E avaliar como a gente pode aplicar isso na experiência de transversalidade.

MRC – Vai ser um tema para uma próxima discussão.

CE – Rosário, aquele texto que você escreveu em 2000, com Jurema Souza⁴⁰, sobre a categoria *sangue*, ou as noções de *sangue* que você etnografou entre os Pataxó no Sul da Bahia e os Kanamari na Bacia do Juruá⁴¹, parece-nos um caminho bastante diferente desse que o Ugo construiu para pensar duas regiões. Gostaríamos de entender como você chegou àquelas observações a respeito desses dois grupos indígenas “heteróclitos”?

MRC – Esse artigo foi elaborado há muito tempo, 2000? Suponho que Jurema Machado Andrade Souza ainda fosse graduanda e bolsista IC no PINEB, e já desenvolvendo trabalho de campo entre os Pataxó Hãhãhã (porção sul da Bahia, reserva Caramuru-Paraguassu). Daí estarmos muito concentrados sobre os dados por ela produzidos. Eu já tinha ido à Amazônia, tinha retornado, tinha elaborado a tese de doutorado, então algumas categorias kanamari estavam muito vívidas. Não só categorias kanamari e pataxó Hãhãhã, mas também dos regionais, porque a discussão que desenvolvemos ali foi suscitada também por categorias de regionais estabelecidas no alto curso do Juruá, Amazônia ocidental. E o nosso objetivo, à luz dos três contextos etnográficos, foi problematizar uma possível articulação entre raça, gênero, e, eventualmente, classe. A categoria que se afigurou central para tal articulação foi justamente a de sangue. Tal como outras categorias nativas, a categoria sangue operava certos deslizamentos no mesmo campo semântico, ora parecendo contrair-se, ora expandir-se. Por falar em categorias, há um conjunto extraordinário de categorias nativas, cuja riqueza causa impressão e que requerem ser mais trabalhadas, no sentido de melhor clarificadas. Às vezes, as categorias nativas são tomadas como autoevidentes, o que é um grande equívoco. Talvez aquele esforço comparativo entre Amazônia e Nordeste possa ser visto como a primeira tentativa de aproximação entre Nordeste e Amazônia. Eu estava retornando da Amazônia e

40. Jurema Machado de Andrade Souza é Professora Adjunta do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

41. Confira o artigo de Carvalho e Souza (2000).

não obstante a minha experiência no Nordeste foi muito importante para desenvolver trabalho de campo na Amazônia. Eu queria ter essa experiência, para mim isso era muito claro. Não foi porque eu estava em Brasília, na UnB, que fui para a Amazônia. Roberto Cardoso de Oliveira⁴², meu orientador à época, teve, sem dúvida nenhuma, uma grande influência na escolha dos Kanamari, mas eu queria realmente ir para a Amazônia. Eu não sabia ainda o quão difícil, às vezes, é chegar à Amazônia, porque foi algo extremamente difícil. O deslocamento é muito dispendioso e a distância física a vencer – pelo menos para atingir o Alto curso do Jutáí – parece impossível. Tivemos que lançar mão de caronas em regatões – comumente denominados comerciantes ambulantes, que em batelões percorrem os rios, comercializando mercadorias industrializadas, aviadas por grandes casas comerciais estabelecidas em Manaus e Belém – e até mesmo em helicópteros da Petrobrás que então realizavam prospecções em busca de gás. Valeu a pena? Sim, sem dúvida, graças à acolhida generosa dos Kanamari, com quem muito aprendi sobre o seu modo de vida e sobre como é possível assegurar a reprodução biológica e social sem destruir o ambiente e mediante trocas entre as partes.

42. Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006) construiu sua trajetória antropológica no Museu do Índio, no Museu Nacional, na Universidade de Brasília (UnB) e na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Para outras informações sobre a vida e a obra de Cardoso de Oliveira, ler o verbete enciclopédico de Serafim (2020).

UMA – João, desculpe-me, eu vou precisar sair. O papo está excelente, mas eu vou ter que sair. Desculpe-me. Eu estou plenamente à disposição para uma nova conversa. Muito obrigado! Rosário, Florêncio, prazer em revê-los. Arianne, Fernanda, foi um prazer conhecê-las.

MRC – Também, Ugo. Tempo que não nos falávamos...

FAVF – Abraços.

JRBJ – Nós que agradecemos.

Ariane Rayis Lovo (ARL) – Prazer, Ugo.

Fernanda Borges Henrique (FBH) – Prazer, Ugo. Obrigado!

FAVF – Antes do Ugo sair, João, eu creio que, depois dessa reunião, vocês vão avaliar e vão apontar que linhas teremos que desenvolver. Então vocês podem enviar para a gente, para que possamos rever as

coisas, para nos prepararmos melhor, para que em uma segunda sessão, que imagino que será conclusiva, a gente vá esgotando as linhas de temas que vocês nos proporão.

43. Para conhecer a entrevista, veja Bento et. al. (2016).

JRBJ – Eu particularmente tenho muito interesse em continuar essa conversa, porque esse ponto sobre comparação, que aparece em entrevista de Rosário⁴³, esses exercícios que vocês têm apresentado nos artigos são realmente estimulantes para a gente que está fazendo pesquisa. A gente gostaria mesmo de desenvolver, tentar entender como fazer isso. Acho que existem alguns outros trabalhos que apontam para isso, mas acho que uma sistematização viria a calhar muito bem.

UMA – Então a sugestão do Florêncio é ótima, João, se vocês puderem mandar uma pauta, as questões, os roteirinhos para que a gente possa alinhar algumas coisas previamente.

JRBJ – Perfeito.

CE – Gostaríamos de fazer uma pergunta para Florêncio. Quando acompanhamos alguns textos ou GT's de vocês para tentar entender o caminho que têm feito, percebemos que esses trabalhos não apresentam reflexões somente sobre indígenas que estão aqui ou lá. Eles também são trabalhos que desdobram questões a partir de outros grupos sociais. Então, esse texto escrito por Rosário e Jurema toca em como o *sangue* aparece em comunidades quilombolas da região de Minas Gerais e, no caso do GT de Florêncio na REA de 2011, foi um exercício reflexivo a respeito das chamadas “identidades emergentes”. Ou seja, isso não passa exclusivamente por análises sobre povos indígenas. Em algum momento, pareceu-nos também que essa Etnologia Transversa se abre a compreensões não só de contextos espaciais, na Amazônia e no Nordeste, mas a compreensões de contextos sociológicos diversos. Enfim, não sabemos se essa é a percepção de Florêncio também.

FAVF – Sim. Eu me sinto muito à vontade para trabalhar com comunidades quilombolas. Eu não pesquisei comunidades quilombolas, mas, no exercício da reflexão com os alunos, eu compreendo muito bem, ou eu penso que eu compreendo muito bem, os processos da própria reprodução, da cosmologia, dos esforços de manter as

fronteiras ali mesmo quando não existia a categoria *quilombola*. Porque aqui na Amazônia, por exemplo, o termo mais apropriado para o que hoje chamamos de *quilombolas*, aqui no Baixo Tapajós é *mocambeiros*, já que essas comunidades eram denominadas mocambos. Acho que no Nordeste também, conforme o livro de Gilberto Freyre⁴⁴. Então os mocambos eram, são os quilombos. Uma identidade então negada. Os próprios negros dos quilombos recusavam o termo *preto*, como eles eram chamados pejorativamente, e eles estavam num processo de reorganização étnico-política muito próxima à da gente, indígena. Seria necessário tratar, de uma forma mais sistemática, as dinâmicas dos quilombolas. Elas têm muita aproximação com os indígenas daqui dessa região. Eu gosto muito de dar exemplos. Como faleceu o grande pajé daqui do Baixo Tapajós, na época da minha tese de doutorado ainda, o famoso pajé Laurenino, até hoje nós estamos sem um grande pajé, aquele pajé que seja uma referência, a quem todos recorrem. Nesse momento, essa referência de pajé, de xamã, que responde aos dramas, às angústias de todos, de indígenas, quilombolas, caboclos, ribeirinhos, é o famoso pajé Pedrinho, sobre quem eu já falei para Rosário. Ele mora numa cidade próxima aqui de Santarém. É como se o Pedrinho dispusesse de uma síntese de cosmologias, a chamada pajelança cabocla. Os indígenas vão lá e encontram explicações, respostas, voltam satisfeitos com o que ouviram, com o que viram, e vão seguir seus processos de cura. A mesma coisa com os quilombolas. Vão lá e voltam tranquilos porque o pajé Pedrinho é o pajé que dá o aval para a continuidade das suas existências, para a segurança cosmológica desses povos. Então, seria muito interessante um trabalho nessa linha. Eu não me sinto um etnólogo só de indígenas, mas isso foi graças à experiência que eu tive no Nordeste também, aos estudos que eu fiz ali na época do doutorado, às observações, às leituras, às participações nos congressos da RBA. Eu fico muito atento ao que está acontecendo. Se as coisas dizem respeito à etnicidade, racismo, candomblé, umbanda um pouco menos, xamanismo, pajelanças, indígenas, eu estou no meio. Isso me permite uma compreensão, não me permite comparação, porque eu não tenho esses elementos bem configurados para operar uma comparação. Tenho uma compreensão transversal dos diferentes contextos étnicos.

MRC – Sem dúvida. Eu acho que é isso. Retomando um pouco a questão

44. Gilberto Freyre publicou *Sobrados e Mocambos* (1936).

que o João Roberto suscitou em relação à dimensão sociológica, se for pensar a minha formação, por exemplo, minha dissertação de mestrado é muito inspirada na “fricção interétnica”⁴⁵. Hoje eu sou muito crítica, claro, tenho um pouco mais de experiência, aprendi um pouco mais, suponho. Mas quando Roberto Cardoso de Oliveira elaborou a noção de “fricção interétnica” numa Etnologia que era fortemente culturalista, foi algo extremamente animador. Enfim, surgia uma teorização que poderia nos permitir construir melhor o objeto. Foi um pouco isso que aconteceu, e eu usei até excessivamente, me deixei inspirar pela teoria da fricção interétnica do RCO em minha dissertação de mestrado. Não por mera influência, mas porque realmente à época foi algo muito positivo. Mas hoje noções como “potencial de integração” e coisas do tipo se apresentam muito velhas. Mas, à época, foi uma refrescada interessante. Eu tenho uma formação sociológica da qual sou ciosa. As Ciências Sociais aqui, na Bahia, ou melhor, o bacharelado em Ciências Sociais têm concentração em Antropologia, Sociologia e Política, o que obriga a todos a uma formação forte em Sociologia. E isso para mim sempre foi importante, i.e., transitar entre Sociologia e Antropologia. Não podemos esquecer que a Antropologia sempre preconizou a relação com a Sociologia, tanto que, num determinado momento, foi denominada Sociologia Comparativa. Claude Lévi-Strauss afirmou ser importante nos conscientizarmos da verdade de que a Antropologia não se distingue das outras ciências humanas e sociais por um objeto de estudo que lhe seria próprio. Quando passamos para o campo da Antropologia, certas diferenças se apresentam. A questão da especificidade, o nível de generalização possível no campo da Antropologia, é muito menor comparativamente ao da Sociologia. Isso de certo modo aturde o pessoal da Sociologia, que espera generalizações. Os colegas sociólogos surpreendem-se com as nossas teses, com os nossos artigos, porque eles consideram que generalizamos pouco, quase zero. Mas eu sempre tive – talvez por essa formação em Sociologia – preocupação com algum nível de generalização. Por exemplo, eu acho produtivo generalizar, em algum nível, em alguma extensão, para comparar. Cito, mais uma vez, Lévi-Strauss, para quem na Linguística e na Etnologia não é a comparação que fundamenta a generalização, mas sim o contrário. Por exemplo, a situação dos índios guarda certa correspondência com a situação dos negros, e sempre que possível pode ser interessante produzir certas correlações. Eu tenho tentado exercitar

45. Veja Carvalho (1977).

esse tipo de aproximação, como no último livro que elaborei. Apoiada em uma volumosa documentação histórica, pude me aproximar de certas questões, como a Lei de Terras⁴⁶, que não afetou apenas os índios, afetou também os negros; e a repressão aos quilombos pelos índios. Há uma série de temas com os quais poderemos estabelecer correlações e suponho produtivo envidarmos um pouco de esforço para ampliar o espectro de generalização e comparação. O que a gente pode apreender de um determinado tema, como diria Ugo, numa perspectiva mais transversal?⁴⁷

CE – Ainda sobre a comparação, queremos saber se conhecer esses dois contextos etnográficos seria uma condição, digamos assim, para que se faça uma boa Etnologia Transversa, ou partir das leituras já nos daria...

MRC – Claro, a partir das leituras. Para fazer uma boa Antropologia... Claro, é sempre bom quando a gente pode, mas não podemos estar em todos os lugares. E conhecer os Kanamari, por exemplo, não significa conhecer a Amazônia, sequer a Amazônia ocidental. É apenas uma pequena amostra. O que vem depois é uma coisa que fazemos por aproximações, através de muitas leituras. Agora, acho que é bom a gente conhecer bem um determinado contexto, ter um bom domínio de um contexto. Mas, seguramente, a gente não vai dominar todos os contextos. E aquilo que a gente não conheceu *in situ*, observando, vivendo – que é mais do que observar, é viver mesmo, dias após dia – a gente vai suprir com as leituras que a gente faz, com os debates, com outras formas de aproximação. Por outro lado, alguém pode saber muito bem uma coisa sem nunca ter estado lá, mas ter se aproximado de uma literatura poderosa. É claro que a experiência *in situ* é extremamente importante, em termos de Antropologia, é indispensável. Eu li recentemente uma tese de um jovem, acho que Bruno, uma tese sobre os Guarani.

FBH – Acho que é Bruno Martins Morais⁴⁸.

MRC – Exatamente. E depois ele publicou a tese. Eu li e fiquei impressionada com a qualidade da tese, com a notável reconstituição histórica. Depois descobri que ele é muito jovem. Evidentemente que ele foi guiado por um conjunto de leituras, das quais extraiu o melhor proveito, além, naturalmente, do seu trabalho de campo. Tomei

46. Trata-se da Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850.

47. Oferecemos um exemplo, o dossiê *Territorialidades e pessoas errantes* (Bort Jr.; Souza e Godoi, 2020). A partir de uma leitura transversal anterior de práticas e concepções de espaço de distintas sociedades e coletivos indígenas, urbanos e rurais, o dossiê propõe uma reflexão cruzada acerca das distintas vivências de indígenas, operários, quilombolas em e entre aldeias, campos e cidades.

48. Veja Morais (2017).

conhecimento depois que ele já teria uma longa experiência de trabalho com os Guarani através do CIMI⁴⁹. Evidentemente que tudo que estava ali ele viu, ouviu, registrou num trabalho sistemático. Mas aquilo que ele não viu por experiência direta, ele leu cuidadosa e sistematicamente. O resultado é extraordinário.

49. Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

FBH – Nos primeiros capítulos ele faz muito mais uma incursão histórica.

MRC – Exatamente, da melhor qualidade. Foi isso que me chamou atenção. Quer dizer, é um bom exemplo do que acabamos de dizer. Ele combinou as duas coisas. Uma leitura cuidadosa de fontes etnológicas e, eventualmente, históricas, e uma rica experiência de campo. E o resultado é muito rico.

FAVF – Comentando o que a Rosário falou agora, formalmente é possível você operar todo esse processo de conhecimento, comparação a partir de uma literatura. A etnografia transporta você para aquele contexto, porém – ela mesma reconheceu – se você puder, vá lá, porque estar lá tem uma capacidade enorme de dar carne, emoção àquilo que você leu.

MRC – A percepção subjetiva dos atores.

FAVF – Eu só estive em Salvador, algumas cidades do Recôncavo, mas eu falo “o Candomblé da Bahia”. Conheço pouquíssimo. Saí de Salvador, fui até Cabrobó, no curso do Submédio São Francisco. Os Truká e Tumbalalá vivem lá. Não posso dizer jamais que eu conheço os índios da Bahia, mas a gente fala a partir de uma certa vivência. Eu cheguei na aldeia onde vivem os Truká, numa ilha – a Ilha de Assunção – no meio do São Francisco, uma ilha a que se chega por ponte. Mas, à noite, eu não me esqueço disso, o Nordeste é dança. Quando me lembro deles, é dança, é *toré*, é círculo. E a dança à noite, a fogueira, aquela mística toda, aquilo tem uma capacidade de transformar, em termos de visão, fantástica. Eu estive também na Serra do Ororubá, dos Xukuru, enquanto estive em um programa de capacitação na Universidade Federal do Pernambuco.

MRC – É interessante.

FAVF – Demais! Eu penso que tem uma outra vantagem de estar lá. É nos tirar daquele romantismo, da fantasia que é inerente a qualquer um que está distante. Nós, antropólogos, ainda mais. A gente é levado à romantização do exótico, do distante. E houve toda uma “Xukurização” em torno do cacique assassinado, o Xicão, a luta dos Xukuru, mas você estar lá... “Os Xukuru existem?”, “eles são guerreiros?”, “eles são místicos?”, “eles são muito valorizadores da sua religião, das suas manifestações cosmológicas?”. Estar lá tira um pouco essa aura que fica só no imaginário, e você confere: “são eles aqui”. Eu conheci, e quem me guiou foi um catequista participante do grupo da Teologia da Libertação, junto com uma irmã e um padre. Então a gente fica supondo que a cosmologia dos Xukuru, o xamanismo deles é só pajé, pajé. Não, eles são católicos. Por outro lado, Igrejas evangélicas na terra indígena não são permitidas. É uma posição política bastante coerente, e espero que isso se transforme em uma escola para outras áreas. Mas, então, esse estar lá é fantástico. Assim, quem não veio ainda à Amazônia, ainda que só vá conhecer os Kanamari, ou os Munduruku, ou os Mura, estar aqui é diferente. Até para você fugir dessa aura mística da “Amazônia pura”. “Eu vou conhecer os Wai-Wai”. Os Wai-Wai são um povo indígena que vive na região do Rio Trombetas, acima de Oriximiná. Os Wai-Wai só falam a língua deles, você que se vire para compreender o que eles estão falando, são bastante adornados. Então a gente pode pensar que os Wai-Wai são um povo de contato recente, há 70 anos, porque a missão evangélica que chegou lá e começou a divulgar as informações sobre os Wai-Wai é de agora, de 70-80 anos atrás. No entanto, a história mostra que os Wai-Wai estão em conflito, em tensão, confronto, convivência com os não-indígenas desde não sei quando. Eles hoje vivem além das cachoeiras, porque fugiram para lá exatamente durante esses conflitos. Então, conhecendo essa realidade mais *in loco*, você conferirá que essas conexões com os indígenas no Ceará, na Bahia, os Guarani não são tão distantes. Mas o que eu queria falar é sobre essa questão das comparações. A Rosário estava falando que a comparação exige certa universalização de conhecimentos acerca de uma área etnológica, de um grupo, e a gente sente falta disso mesmo quando se fala de Amazônia. Quando a gente fala “a Etnologia Amazônica”, a que você está referindo? Você está falando de uma tese do Eduardo Viveiros

de Castro sobre os Araweté⁵⁰. Como são quinhentas páginas, quem leu acha que leu a Etnologia da Amazônia. Eu afirmei, a gente sempre vai ter leituras muito parciais, no sentido de específicas. O que estou falando é a partir dos Munduruku e dos indígenas do Baixo curso do Rio Tapajós, que é uma área pequeníssima em termos da Amazônia. Eu mesmo, que estou aqui, não conheço a Etnologia da Amazônia, dos indígenas da Amazônia. Acho que está faltando esforços para produzir cada vez mais trabalhos nesse sentido, uma vez que a gente procede a comparações entre nós mesmos, essa aglutinação de conhecimento dos indígenas daqui e das diversidades, que são enormes. A mesma coisa com relação ao Nordeste, existe uma ou mais obras sobre *toré*. Não sei se foi Estevão Palitot⁵¹, ou algum outro colega, que escreveu o livro *Toré*⁵², que reúne vários artigos sobre diferentes *torés*. Seria interessante que, com cada vez mais obras nessa linha, a gente chegue ao ponto de o nosso grupo trabalhar com mais profundidade essas comparações, o que nesse momento seria muito temerário, até para mim que trabalho com a categoria *encantados*. Se eu disser que eu vou comparar os *encantados* daqui do Baixo Tapajós com encantados no contexto etnográfico do Nordeste, surgirá a questão: com quais povos no Nordeste? Agora há pouco afirmei haver diferenças nas concepções sobre *encantados* entre os diferentes povos. A gente ainda não dispõe de um conjunto de etnografias em obras mais concentradas.

MRC – Retomando um pouco essa questão do estar lá. Eu acho que o estar lá assegura fundamentalmente autoridade etnográfica. Isso não é pouco. Não podemos esquecer isso. Aí estou pensando num sentido bem mais estrito, numa autoridade que emana também de um conhecimento mais profundo, mais autêntico etc. Em relação à outra questão que Florêncio coloca, retomando essa divisão cristalizada que se tentou estabelecer na Etnologia produzida no Brasil. Por exemplo, Florêncio referiu às comemorações dos 500 anos, aqui na Bahia, que mobilizou povos indígenas de todos os recantos do Brasil, ali em Porto Seguro, pelas razões já sabidas, i.e., por ser considerado o chamado berço da nacionalidade, coisas do tipo. Acho que foi o primeiro expressivo encontro de povos indígenas do Brasil, mais efetivo, presencial. O que eu soube é que houve uma aproximação, uma interação extremamente produtiva e bem-sucedida. Um compartilhamento sociocultural de magnitude, durante o qual eles se

50. Confira o trabalho de Viveiros de Castro (1986).

51. Estevão Martins Palitot é Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

52. A obra *Toré: regime encantado do índio do Nordeste* foi organizada por Rodrigo Grünewald (2005).

apresentaram, interagiram – eram muitos – da melhor forma possível. Não soube que tenha havido nenhuma dificuldade de comunicação, pelo contrário. Logo depois disso, lembro-me que a ANAÍ (Associação Nacional da Ação Indigenista) fez uma aproximação entre índios do Xingu e índios Pataxó no extremo Sul da Bahia através de Rosa Costa, uma indigenista que trabalhava na ANAÍ, que trabalhou durante muitos anos no Xingu na época em que Olímpio Serra foi diretor do Parque⁵³. Então, Rosa convidou alguns Kayabi para visitar os Pataxó na aldeia de Barra Velha⁵⁴, que é chamada de *aldeia-mãe*. E foi uma interação aparentemente perfeita. Os Pataxó os acolheram muito bem, os Kayabi se adaptaram muito bem. Até hoje os Pataxó relatam a visita dos Kayabi com entusiasmo. Não teria havido nenhum estranhamento, não obstante uns sejam tidos como os “índios bonitos”, que falam língua, enfim, teriam inquestionável fenótipo indígena, o que no imaginário brasileiro é algo extremamente forte. Mas eles interagiram bem. Depois dessa primeira experiência, os Kayabi teriam voltado aos Pataxó, à Barra Velha. Parece que de vez em quando trocam informações, fazem contato. É uma coisa muito curiosa. Enquanto os antropólogos supostamente se dividem e repartem os índios, os índios interagem muito fortemente, sem qualquer aparente preconceito. É um bom exemplo para a gente se inspirar. Mas eu suponho que isso vem sendo, pouco a pouco, superado, que essa apartação, essa divisão, vem sendo pouco a pouco abandonada. Ela vem perdendo força, em última análise.

FAVF – Permita-me, Rosário, eu só gostaria de dar mais elementos para o que você acabou de afirmar. Esse marco do encontro dos indígenas, em 2000, em Coroa Vermelha, não foi apenas esse encontro lá, em Coroa Vermelha. Houve caminhadas. A nossa saiu de Manaus, Santarém, Belém, Brasília, até chegar em Coroa Vermelha. E, antes de Coroa Vermelha, a gente passou uma noite na aldeia que fica no pé do Monte Pascoal⁵⁵. Toda aquela “indiarada” reunida numa maloca enorme dos índios Pataxó. Acho que eram umas três da madrugada, todo mundo já tinha acordado, contando história das suas línguas, muito riso, muito conagraçamento – essa é a palavra que eu queria destacar – todo mundo ali muito conectado. Parece que as línguas não eram um problema. As diferentes culturas não eram um problema. Todo mundo ali, com muita coesão, muita troca, troca mesmo. As pessoas tinham muito prazer de

53. Parque Indígena do Xingu (PIX). Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3908> e <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acessado em 14 de maio de 2021.

54. Terra indígena Coroa Vermelha. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acessado em 14 de maio de 2021.

55. Barra Velha do Monte Pascoal. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acessado em 14 de maio de 2021.

trocar seus maracás, seus colares. Já a briga, ela existiu. Houve um raxa enorme no movimento indígena naquela época, mas em função de ideologias. Era o governo FHC, alguns aderiram ao FHC. O CIMI tinha uma postura mais de esquerda, como sempre tem, e, junto com o CIMI, ficaram outros povos indígenas. Foi devido a isso que houve briga, mas por uma política indígena mesmo, e não do Estado.

MRC – Eu acho isso notável. Não podemos esquecer disso. É algo para a gente assinalar. Registro muito importante fez Florêncio.

FAVF – O CIMI, em 2003, promoveu um encontro em Olinda, em Pernambuco, chamado I Encontro dos Povos Indígenas Ressurgidos. Mas o número de participantes cresceu. Quando chegaram lá, já havia vários povos em Olinda. Eram Kanindé, do Ceará, índios do Baixo Tapajós, índios lá do Amazonas. A coisa ganhou um contorno muito maior que até fugiu do controle do CIMI, e esse nome [do encontro] foi inclusive rechaçado pelos participantes. A palavra “ressurgidos” foi rechaçada pelos indígenas, e propuseram *resistentes*⁵⁶. Mas, então, outro exemplo de congraçamento, de trocas muito igualitárias. E eu falo a partir dos que foram daqui do Baixo Tapajós, eles voltaram maravilhados. Eles foram lá nos Xukuru, se admiravam do testemunho de uma senhora kanindé, essa que falou “nós não somos índios ressurgidos, nós somos índios resistentes”. Não sei o nome dela, uma baixinha muito guerreira mesmo. Eu não sei o que os indígenas lá do Ceará, lá de Pernambuco fizeram das suas trocas com os índios daqui do Pará. Devem ter ficado com coisas interessantes. Um pouco antes da pandemia, o cacique Babau esteve aqui em Santarém, passou uns três dias, numa oficina, com os Munduruku. Os Munduruku boquiabertos com o Babau. O Babau, quando ele fala, ele é fantástico, deixa a gente assim, seguindo, cantando, dançando, rindo com ele. Mas, observe, o Babau tem traços que se poderia dizer que ele é negro.

MRC – Negros, negros. Não obstante, foi acolhido muito bem como índio.

FAVF – Os indígenas que estavam ali recebendo as mensagens, ouvindo o discurso não tinham nenhum problema por Babau ter a pele um pouco mais escura, dele não falar uma língua indígena. Ao contrário, houve

56. “No período de 20 a 25 de maio de 2003, ocorreu em Olinda, Pernambuco, o 1º Encontro Nacional dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico Oficial e Territorial. Neste evento, mais de 40 povos se encontraram pela primeira vez para discutir questões comuns. Os participantes elaboraram uma carta resultante de seus debates, na qual resumiram suas reivindicações, dentre elas, duas se destacam: a) esses povos rejeitam a identificação lhes atribuída de povos ‘ressurgidos’ ou ‘emergentes’. Segundo eles, ‘nem ressurgidos, nem emergentes; somos povos resistentes!’” (Caldeira, 2003: 411).

uma troca muito interessante. E, para terminar esses meus exemplos, eu fui, há um ano e meio, ao ritual dos Tupinambá aqui no rio Tapajós. Aqui tem Tupinambá também. Na hora do ritual, uma mocinha de seus dezessete anos, acompanhada pelo irmão, que devia ter uns dezoito, dezenove anos, indo na frente do círculo, cantando alguma coisa assim: “eu cheguei, eu sou o caboclo tupinambá, se você está perguntando quem eu sou, eu sou caboclo tupinambá”. Eu estranhei, que eu nunca tinha escutado aquele cântico e o tipo de marcação da dança. Depois eu perguntei: “você criaram esse canto aqui?”. Disseram: “não, ela e o irmão dela foram lá para o Sul da Bahia, passaram uma semana lá”.

57. Nathalie Le Bouler Pavelic é doutora pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Confira a tese de Pavelic (2019).

MRC – É mesmo? Muito interessante!

FAVF – É. Quer dizer, essas conexões acontecem independentemente do antropólogo. Quando eu vou a algum encontro, eu geralmente encontro com a irmã do Babau, a Célia. Ela está nesse processo de aprendizado, de revalorização da língua *nheengatu*, que nós também estamos reaprendendo aqui. Aí ela me pede discos, textos, o que eu tiver aqui, daí eu dou para ela. Aí ela me manda uma mensagem dizendo que a música, nosso CD em *nheengatu* toca muito na rádio comunitária deles lá e que os meninos estão cantando *nheengatu* a partir do nosso CD daqui. É interessante. Acho que os antropólogos têm que aprender com os indígenas.

MRC – Já que você falou na Célia, Nathalie é uma jovem antropóloga, doutora em Antropologia, que tem desenvolvido pesquisas com os Tupinambá⁵⁷. Ela compartilha, volta e meia, vídeos muito interessantes. O último que ela enviou era justamente o manto tupinambá, que o matador enverga no ritual, no final do ritual. Ela [Célia] confeccionou um, na Serra do Padeiro. Suponho que esteja elaborando um outro, não me lembro agora para quem será destinado. Ela observou muito detidamente, fisicamente – em Paris (França) – o manto que está conservado na reserva do Quai Branly. Deve ter fotografado, tomado notas e, com base nesses materiais, elaborado, na aldeia Serra do Padeiro, um manto, uma réplica do observado no Quai Branly. Esses processos são muito ricos. A meu ver, é o que há de mais interessante hoje na Etnologia produzida no Brasil. São processos extremamente dinâmicos e criativos. Eu me lembro também de um fato muito

interessante referido pelo saudoso John Monteiro em um curso que ele desenvolveu aqui em Salvador e que, posteriormente, ele detalhou um pouco mais a Patrícia Couto⁵⁸. Trata-se de uma troca de e-mails entre ele e Amy J. Buono, do Departamento de História da Arte e Arquitetura da Universidade da Califórnia, Santa Barbara. Ela menciona um estudo dinamarquês de 1979, que refere à descoberta de haver “penas de galinha” (“*chicken down*”) costuradas dentro da capa maior do manto tupinambá localizado em Copenhague, Dinamarca. Ela suscita algumas questões: “isso indicaria que foi produzido em um contexto de aldeia jesuíta? Em que ponto as galinhas se espalharam na época colonial no Brasil?” E observa que, no entanto, somente após uma datação científica segura, alguém poderia realmente saber o intervalo de datas. Monteiro observa, em troca, supor que o estudo citado por Buono faça parte do livro organizado por Ernst van den Boogaart (1979). O registro é, do meu ponto de vista, altamente instrutivo em termos antropológicos. Retomando o que Florêncio comentou, de que Juruna⁵⁹ teria dito que os Pataxó Hãhãhã não seriam índios de verdade, que usavam penas [de galinha]... A observação de Amy Buono, ao aventar que já na época colonial, século XVII, os Tupinambá utilizariam penas de galinha tingidas, desconstrói o comentário do grande líder xavante Mário Juruna. Ou seja, purismo é invenção equivocada. As penas de galinha estão lá no período colonial, e em um artefato sumamente importante para os Tupinambá. Então ninguém pode, em última análise, censurar esses índios por usar penas de galinha. Trata-se de uma questão interessante e inteligente, em termos ambientais e econômicos, a utilização de penas de pássaros mais raros – como as penas do guará, uma ave típica do litoral atlântico da América do Sul – na parte superior e, na base, penas de galinha.

FAVF – Aqui também a gente está usando agora penas de aves domésticas porque realmente não há.

MRC – O IBAMA⁶⁰ é implacável em pequenos atos supostamente transgressores, quando se trata dos índios e pobres em geral. Mas não é implacável com a madeira que é derrubada...

CE – Gostaríamos de lembrar que Florêncio tem um compromisso logo mais, então acho que a gente pode ir se encaminhando para o final. No

58. Patrícia Navarro de Almeida Couto é Professora Auxiliar do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

59. Mário Juruna (1943-2002), indígena do povo Xavante, foi eleito deputado federal em 1982.

60. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA).

entanto, antes de fazermos uma última colocação e um último pedido, agradecemos vocês, Rosário, Florêncio e Ugo, que já nos deixou, mas queremos deixar nosso agradecimento registrado. Nós realmente temos muito interesse em continuar essa conversa.

MRC – Claro, nós também temos.

CE – Como última questão, observamos que você, Rosário, tem notado alguma diferença entre as áreas que convencionalmente chamamos de Leste e Nordeste. No texto que você escreveu com Edwin Reesink, em 2018, vocês definiram o que seria o Nordeste⁶¹, mas, durante a RBA de 2020, você preferiu excluir dessa mesma área uma parte de Minas Gerais e do Sul da Bahia. Gostaríamos de ouvir um pouco melhor o que você tem pensado para fazer essa diferenciação.

MRC – É um tema sobre o qual eu venho pensando, amadurecendo já há algum tempo. O meu primeiro trabalho de campo foi entre os Pataxó. Já na pós-graduação elaborei um projeto para desenvolver entre os Kaimbé, mas desisti depois de uma visita aos Pataxó de Barra Velha liderada por Pedro Agostinho⁶². Na sequência, Edwin Reesink faz um estudo sobre os Kaimbé, que é muito interessante, por sinal. E, depois, me desloquei para os Pataxó, muito estimulada por Pedro Agostinho, que considerou importante estudar os Pataxó, pensando em uma espécie de projeto piloto. Por que os Pataxó? Porque nós os tínhamos conhecido em 1971, quando o Pedro veio de Brasília para Salvador, para a UFBA, quando ele ingressou no Departamento de Antropologia. O curso terminou com uma viagem aos Pataxó. Pedro Agostinho sempre gostou muito de levar os estudantes para o campo. A gente encontrou os Pataxó em uma situação socioeconômica de grave penúria, embora o estado brasileiro já soubesse perfeitamente da sua presença ali. Ou seja, os Pataxó foram alvo de um conjunto expressivo de males causados pelo Estado brasileiro. Permaneci entre os Pataxó um bom lapso de tempo, do qual resultou a minha dissertação de mestrado. Como é sabido, há os Pataxó meridionais, na TI Monte Pascoal, em uma área litorânea de praias, restingas e brejos que se intercalam, e mangues dos estuários, aos quais, notadamente quando seu aproveitamento se faz em articulação com as linhas de praia, se deveria, de acordo com Pedro Agostinho (1993: 168), “a concentração histórica das aldeias

61. O contexto etnográfico do Nordeste brasileiro seria constituído, segundo Carvalho e Reesink (2018: 71), “pelos estados que compõem o Nordeste administrativo (Alagoas, Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe), com a inclusão de Minas Gerais e Espírito Santo e a exclusão do Maranhão”.

62. Pedro Agostinho da Silva é professor aposentado do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Tupiniquim e Tupinambá em certos pontos da costa baiana”. Já os setentrionais estão estabelecidos na reserva Paraguassu-Caramuru, onde, nos tabuleiros, é possível o extrativismo da piaçaba, o plantio de dendê e a agricultura de subsistência, bem como pastagem nas roças abandonadas. Nas áreas onde aflora o cristalino, há fazendas mistas de cacau e gado. Mais de uma vez ouvi dos primeiros sobre viverem de uma forma diferente comparativamente aos segundos. Ecossistemas muito distintos, assim como organização social e política, sem contar os muito distintos backgrounds históricos. A partir do Monte Pascoal, os Pataxó se irradiavam ao longo da costa e o seu interior, até o ponto-limite da capitania de Porto Seguro à época, a margem norte do rio Doce. As relações com os Maxakali compõem, muito expressivamente, a sua memória histórico-social e persistem. Por uma questão prático-política, por muito tempo considerei que não distingui-los do Nordeste seria mais adequado, mas há já certo tempo penso o contrário.

JRBJ – Creio que Melatti⁶³ faz essa distinção.

MRC – Sim, para Melatti⁶⁴, o sudeste da Bahia faz parte do Leste Etnográfico, juntamente com o norte do Espírito Santo e o nordeste de Minas Gerais que formariam, na faixa costeira do Brasil, “uma espécie de bolsão”. Eduardo Galvão⁶⁵ é quem reuniu todos na área Nordeste, até onde eu estou lembrada⁶⁶. Eu sei que o ISA também observa essa distinção, i.e., localiza os Pataxó no Leste. E vale lembrar que as afinidades históricas entre Maxakali e Pataxó foram determinantes nessa alteração de posição. Nesse sentido, não se trata de uma questão de classificação, mas de relação.

CE – Obrigado. Cremos que seja isso. Veremos como colocar as próximas questões, certamente faremos um roteiro de conversa.

63. Julio Cezar Melatti é Professor Emérito do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB).

64. Sobre a “área etnográfica” do Leste (n.12) – o que é diferente de dizer “área cultural”, como fazia Eduardo Galvão (Melatti, 2014 [1970]: 79), o autor afirma: “Galvão não considerou esta área. Talvez a tomasse como um apêndice da área anterior, pois nela incluiu os pataxós do sul da Bahia e maxacalis do nordeste de Minas Gerais” (: 92).

65. Eduardo Enéas Gustavo Galvão (1921-1976) iniciou sua carreira no Museu Nacional, como estagiário da Divisão de Antropologia, realizou seu doutorado na Universidade de Columbia (1952) e teve participação ativa na institucionalização da disciplina no Brasil. Para informar-se mais sobre a vida e a obra de Galvão, ver o verbete enciclopédico de Kato et. al. (2020).

66. A área cultural XI, chamada de “Nordeste” por Galvão (1960: 19 e 38), compreenderia a faixa territorial entre o rio São Francisco e o litoral habitada pelos Fulni-ô, Potiguara, Pankararu, Atikum, Xokó, Pataxó, Tuxá, Kariri, Xukuru, Maxakali, nos estados da Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Bahia e Minas Gerais.

Referências

- Agostinho, Pedro. 1993. “Índios e Ambiente: considerações ecológicas no estudo e demarcação de territórios”. In: Magalhães, Antônio Carlos (Org.). *Sociedades Indígenas e Transformações Ambientais*. Belém: UFPA: NUMA, 155-184.
- Albert, Bruce. 1995. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. *Série Antropologia*, 174: 2-33. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-ouro-canibal-e-queda-do-ceu-uma-critica-xamanica-da-economia-politica-da>.
- Andrade, Ugo M. 2002. *Um rio de histórias: a formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas no Submédio São Francisco*. Dissertação de mestrado, USP, São Paulo, SP, Brasil.
- Andrade, Ugo M. 2007. *O real que não é visto. Xamanismo e relação no Baixo Oiapoque*. Tese de doutorado, USP, São Paulo, SP, Brasil.
- Andrade, Ugo M. 2008. *Memória e Diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas; FAPESP.
- Andrade, Ugo M. 2019. “Xamanismo e redes de relações interindígenas: Amazônia e Nordeste brasileiro”. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1 (54): 84-100. <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2019v1n54ID21542>.
- Baniwa, Gersem L. 2019. “Desafios no caminho da descolonização indígena”. *Novos olhares Sociais*, 2 (1): 3-21. <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/463>.
- Bento, Rodolpho C.; Bertolin, Gabriel G.; Danaga, Amanda; Lima, Clarissa M; Souza, Fabiano José A. 2016. “Entrevista. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho”. *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar*, 8 (2): 131-154. <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/173/163>.
- Boogaart, Ernst van den. 1979. *Johan Maurits van Nassau Siegen, 1604-1679, A humanist prince in Europe and Brazil*. Haia: Government Publishing Office.
- Bort Jr., João Roberto. 2018. “Violência, cultura e natureza na engenharia discursiva consolatina”. *Revista Perspectiva Histórica*, 7 (11): 93-116. <http://www.perspectivahistorica.com.br/numerosExibe.php?codigo=43>.
- Bort Jr.; João Roberto; Souza, Edimilson Rodrigues de; Godoi, Emília Pietrafesa de. 2020. “Territorialidades e pessoas errantes”. *RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP*, 12 (2): 07-22. <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/4285>.
- Caldeira, Vanessa. 2003. “O passado no presente de um povo: os Aranã em processo de emergência étnica”. *Cadernos do CEOM*, 16 (17): 381-414. <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/2205#:~:text=Considerados%20extintos%20pela%20historiografia%20oficial,constitucionais%20que%20lhes%20s%C3%A3o%20destinados>.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: _____. *Cultura com asas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 235-244.
- Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de. 1977. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de Mestrado, UFBA, Salvador, BA, Brasil.

- Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de. 1998. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental (AM): história e etnografia*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, SP, Brasil.
- Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de. 2011. “Um diálogo possível? Etnologias da Amazônia e do Nordeste brasileiro”. *Apresentação oral na III REA / XII ABANNE*, 2011, UFRR, Boa Vista, RR: 1-12.
- Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de. 2019. “Intelectuais e lideranças étnicas no campo da Antropologia/interculturalidade na universidade brasileira”. *Novos olhares Sociais*, 2 (1): 3-21. <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/461>.
- Carvalho, Maria Rosário de; Reesink, Edwin B. 2018. “Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, 87: 71-104. <https://doi.org/10.17666/bib8704/2018>.
- Carvalho, Maria Rosário de; Souza, Jurema M. 2000. “Raça, gênero e classe em perspectiva comparativa: Nordeste do Brasil e Amazônia Ocidental”. *Anais do I Simpósio Internacional - O Desafio da Diferença - articulando Gênero, Raça e Classe*, 2000, UFBA, Salvador, BA: 1-30. <http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1259852749Raca%20Genero%20e%20Classe.pdf>.
- Detienne, Marcel; Lloyd, Janet. 2009. “Historical Anthropology? Comparative Anthropology?”. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 17 (1): 61-84.
- Detienne, Marcel, 2005. “Anthropology and Classics”. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. 13 (1): 63-74.
- Freyre, Gilberto. 1936. *Sobrados e Mocambos*. São Paulo: Nacional.
- Galvão, Eduardo. 1960. “Áreas culturais indígenas do Brasil, 1990-1959”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nova série, Antropologia, 8: 1-41.
- Gregor, Thomas; Tuzin, Donald. 2001. *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press.
- Grünewald, Rodrigo de A (org.). 2005. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana.
- Halbmayer, Ernst. 2020. *Amerindian socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: toward and Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*. New York: Routledge Studies in Anthropology.
- Kato, Gabriel A.; Fagundes, Guilherme O.; Balanco, João Pedro G.; Almeida, João Victor M. de. 2020. “Eduardo Galvão”. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. <http://ea.fflch.usp.br/autor/eduardo-galvao>.
- Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mejía Lara, Amiel Ernenek. 2011. “Contribuições para sair da dicotomia ‘internalistas’ contra ‘externalistas’ na Antropologia que estuda os povos indígenas”. *Anais da III REA / XII ABANNE*, 2011, UFRR, Boa Vista, RR: 168-177.
- Mejía, Ernenek. 2012. “*Estar na cultura*”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no Sul da Bahia. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas, SP, Brasil.

- Mejía, Ernenek. 2017. *Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas y culturas em comparación desde los movimientos Nahua (Jalisco, México) y Tupinambá (Bahía, Brasil)*. Tese de Doutorado, UNICAMP, Campinas, São Paulo, Brasil.
- Melatti, Julio Cezar. 2014. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Monteiro, John M. 2001. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre Docência, UNICAMP, Campinas, SP, Brasi.
- Morais, Bruno M. 2017. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante.
- Oliveira, João Pacheco de. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, 4 (1): 47-77. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>.
- Pavelic, Nathalie Le Bouler. 2019. *Aprender e ensinar com os outros: a educação como meio de abertura e de defesa na Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)*. Tese de Doutorado, UFBA, Salvador, BA, Brasil; EHESS, Paris, França. <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/31034>.
- Peres, Sidnei C. 2003. *Cultura, política e identidade na Amazônia: associativismo no Baixo Rio Negro*. Tese de Doutorado, UNICAMP, Campinas, SP, Brasil.
- Pinho, Osmundo. 2019. “A Antropologia no espelho da raça”. *Novos Olhares Sociais*, 2 (1): 99-118. <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/466>.
- Reesink, Edwin B. 1994. *Imago mundi Kanamari*. Tese de Doutorado, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Reesink, Edwin B. 2017. “Olhos Miúdos e Olhos Graúdos em Massacará: a ideologia étnica”. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, 28 (2): 6-26. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/236286>.
- Sahlins, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- Serafim, Amanda Gonçalves. 2020. “Roberto Cardoso de Oliveira”. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. <http://ea.flch.usp.br/autor/roberto-cardoso-de-oliveira>.
- Vaz Filho, Florêncio A. 2010. *A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Tese de Doutorado, UFBA, Salvador, BA, Brasil.
- Vaz Filho, Florêncio A. 2019. “O nativo revestido com as armas da Antropologia”. *Novos Olhares Sociais*, 2 (1): 79-89. <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/465>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. “Etnologia brasileira”. In: Miceli, Sérgio (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol. I (Antropologia). São Paulo: Sumaré/Anpocs; Brasília: CAPES, 109-223.