

Antropologia Indígena, indigenismo, antropologia: algumas questões preliminares acerca de conexões possíveis¹

Eduardo Santos Gonçalves Monteiro (UNICAMP/São Paulo)²

Palavras-chave: Antropologia indígena, indigenismo, política indigenista

Nesta breve intervenção, pretendo apresentar reflexões iniciais e um tanto erráticas surgidas a partir de impressões e dos dilemas éticos, políticos e epistemológicos com os quais me deparo em minha própria rotina de trabalho como funcionário da Funai, *mas também* como pesquisador e doutorando em antropologia, junto aos A'uwẽ-Xavante, do leste mato-grossense. Considero que observar de forma mais atenta as coexistências delicadas e contraditórias inerentes à posição híbrida de um “antropólogo funcionário” poderia contribuir para uma reflexão sobre o fazer antropológico, mais precisamente sobre as tensões ali implicadas, muitas vezes implicitamente, entre teoria e prática, ação política e produção científica, antropologia acadêmica e antropologia aplicada, que acompanham as próprias origens da disciplina.

A indissociabilidade entre meu contexto de pesquisa e de trabalho indigenista acabou se tornando um aspecto metodológico central em minhas relações com os A'uwẽ. O que apresento aqui está motivado, assim, por inquietações e perguntas geradas e encarnadas na posição ambígua em que me situo em minha rede de relações: quais são os lugares possíveis do engajamento político e prático no fazer antropológico? quais as conexões possíveis entre a política indigenista estatal e uma política ontológica explicitada pela experimentação etnográfica da antropologia?

O colapso espaço-temporal resultante da expansão agressiva das frentes colonizadoras no território a'uwẽ do leste mato-grossense, sobretudo a partir de meados do século XX (Garfield, 2011), escancaram os conflitos latentes entre os A'uwẽ e os não-indígenas, os *waradzu*, que vivem na região. Neste espaço onde o vínculo que une as partes é o conflito aberto, onde a invasão e as tentativas de extrusões coloniais continuam inconclusas e em curso, onde a presença indígena é sentida nas ruas, nas praças, nas lojas,

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

² Gostaria de agradecer aos colegas Mariana Lima, Gabriel Silva e Josiane Wedig pelo debate encorajador e instigante sobre algumas das ideias desse texto em nosso grupo de estudos da Unicamp. Quaisquer imprecisões ou equívocos são responsabilidade do autor.

nas eleições, as impressões racistas e neocoloniais a respeito do povo A'uwê são verbalizadas bastante livremente e, da mesma maneira, transpostas em proposições de políticas públicas. Este quadro abrangente e complexo atravessa meu contexto pessoal e profissional: vivendo há mais de 6 anos em Barra do Garças, uma pequena cidade do interior do Mato Grosso, trabalho como “especialista em indigenismo” da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), ao mesmo tempo em que atuo como pesquisador e antropólogo³.

De acordo com uma pesquisa bastante abrangente sobre a opinião pública a respeito dos povos indígenas (Venturi, Bokany, 2013), ao contrário da identificação positiva, mas idealizada, entre indígenas e “uma proteção da natureza”, expressa nos dados coletados nos grandes centros urbanos, as cidades brasileiras do Norte e Centro-Oeste (sobretudo as menores e frequentemente mais próximas das Terras Indígenas) possuem opiniões marcadamente negativas em relação aos indígenas. Essas opiniões se manifestam, por exemplo, a partir da concordância com preconceitos comuns, como a suposta selvageria e de ferocidade indígena e o lema “muita terra para pouco índio”. Ainda mais alarmante ainda são os 20% de entrevistados que concordam com a afirmação de que “índio bom é índio morto”, “o que evidencia o clima de guerra que as populações indígenas sofrem em vastas regiões do país, exatamente aquelas nas quais estão mais presentes” (Venturi, Bokany, 2013: 73).

A história da Funai atravessa, de forma decisiva, complexa e muitas vezes contraditória, o processo histórico neocolonial de expansão das fronteiras agrícolas brasileiras e de eliminação ou cooptação dos “entraves” ao desenvolvimento. É comum, nesse sentido, confrontar marcas persistentes do problemático histórico de relações entre Funai e os A'uwê, permeado de projetos desenvolvimentistas e por relações assistencialistas (consultar, por exemplo, Lopes da Silva, 1992 e Garfield, 2011).

Para além de atestar a conhecida precariedade estrutural e logística do órgão indigenista, ao ingressar na Funai pude perceber – com ingênua surpresa – tanto a necessidade urgente de considerar as implicações éticas, metodológicas e cosmopolíticas que emergem de minhas relações de colaboração enquanto antropólogo na formulação de projetos e políticas públicas, quanto a rápida recusa, por parte do arranjo institucional,

³ Não pretendo, nesse sentido, estabelecer generalizações sobre a Funai a partir de minha relação específica de trabalho na unidade regional onde trabalho. Pelo contrário, cada unidade Funai é conhecida por suas particularidades na forma de organização e atuação – o que decorre, provavelmente, das particularidades de cada povo indígena com o qual estabelece relações.

burocrático e hierárquico local da Funai em estabelecer formas de comunicação entre seu campo de atuação e as reflexões oriundas da pesquisa antropológica. Lembro-me que, em meu primeiro dia de trabalho, ao me apresentar como antropólogo, certo colega retrucou: “aqui, somos todos indigenistas”. Esse *esforço de purificação* não parece mais tão surpreendente quando consideramos o contexto histórico brasileiro de forma mais ampla:

ressoa especialmente no caso brasileiro o pouco interesse pela formação em antropologia por parte dos órgãos governamentais responsáveis pela política indigenista [...]. No Brasil, tal distanciamento entre antropólogos e técnicos governamentais consolidou-se na segunda metade do século XX, especialmente nos anos 1980 e 1990. Desde então, mantém-se forte o afastamento entre os campos profissionais da academia e das carreiras do funcionalismo no Estado. Em sua grande maioria, antropólogos formados nas universidades e engajados ao lado das comunidades estudadas, evitaram atuar enquanto funcionários do órgão indigenista oficial, orientando-se paulatinamente para trabalhos de consultoria de curta ou média duração em outros tipos de instituições (Gallois, Braga; 2022:5).

Não é também por acaso, portanto, que muitos de meus colegas que compartilham a posição híbrida de antropólogos funcionários optam por desvincular sua pesquisa da área em que atuam diretamente na Funai – tornando-se, assim, ora antropólogo, ora funcionário. Em minha experiência, com efeito, tudo se passa como se os modos de relação, de cuidado, de atenção, de consideração e cognição supostos e necessários às alianças desejáveis enquanto antropólogo sejam radicalmente diferentes daqueles implicados nas relações enquanto agente estatal. Assim, durante meu próprio trabalho enquanto funcionário da Funai, percebo a necessidade – mais ou menos irrefletida - em desestabilizar os termos de minha própria relação com os A’uwẽ, tentando, com isso, quebrar expectativas sobre as possíveis perguntas, interesses e modos de relação que poderiam ser estabelecidos com “*um Funai*” não antropólogo.

O fato de alguém “ser Funai”, como dizem os A’uwẽ, envolve, de fato, uma dimensão ontológica, de modo que o esforço de disjunção entre pessoa e instituição se mostra, por conseguinte, sempre tentativo. Mesmo atualmente, licenciado da Funai para me dedicar à pesquisa, frequentemente sou convocado pelos A’uwẽ a atuar em questões pertinentes ao meu trabalho no órgão. Assim, minha posição e “inserção” em campo como antropólogo atravessa uma rede de relações momentaneamente estabilizadas e de acordos de purificação provisórios os quais, imagino, ainda serão postos à prova por diversas

vezes ao longo de minha pesquisa de doutorado – e, não posso deixar de ressaltar nesse caso, *depois* da pesquisa, quando continuarei inserido numa rotina diária de convivência, visitas, projetos, intervenções nas comunidades a’uwẽ na Funai.

Estas questões ontológicas se constituem estão imbricadas numa dimensão eminentemente prática do trabalho na Funai que se desenvolve em meio a profundas contradições, com implicações que lançam dilemas incontornáveis ao esforço coexistencial, por assim dizer, do antropólogo funcionário. A principal delas, talvez, remeta a uma “crise de competências” da qual o órgão padece ao longo de suas diversas reformas institucionais, as quais, quase invariavelmente, consistiram em enxugamento, precarização e retirada de funções, como as de execução das políticas de saúde e educação para os povos indígenas. Assim, por um lado, o arranjo normativo vigente circunscreve a atuação da Funai a partir das finalidades de “formular, coordenar, articular, monitorar e garantir o cumprimento da política indigenista”⁴ – verbos selecionados, não por acaso, de um campo semântico apartado da ideia de “ação direta” ou “executiva”. Por outro, tantos os agentes estatais locais – seja de prefeituras e governo estadual, do Distrito Sanitário de Saúde Indígena (DSEI) ou do Ministério Público Federal, por exemplo – quanto os próprios A’uwẽ possuem enorme expectativa da *implementação prática e direta de políticas públicas* por parte do órgão indigenista.

Essa expectativa remonta ao passado da Funai como órgão executor e, mais especialmente no contexto a’uwẽ, responsável por projetos desenvolvimentistas de rizicultura e criação de gado em larga escala dentro das Terras Indígenas nos anos 1970 e 80, conhecidos como “Projeto Xavante” (Lopes da Silva, 1992; Ribeiro, 2023), coincidindo com um contexto de intenso e acelerado avanço das fronteiras do agronegócio no leste mato-grossense. Há enorme nostalgia das lideranças A’uwẽ mais velhas sobre este período áureo e de “força” acompanhada, como contraparte, de uma constante suspeição sobre a Funai de hoje que “só fica parada” - como criticam muitas lideranças A’uwẽ – o que pode se traduzir tanto em acusações de omissão de suas obrigações executivas ou, ainda mais grave, de possíveis ressurgências de alianças com os interesses não-indígenas locais, tão comuns nesses tempos “áureos”.

Deste descompasso entre competências formais e expectativas práticas direcionadas a Funai decorre, assim, uma persistente contradição: precariamente

⁴ Conforme o Artigo II do Regimento Interno da Funai, PORTARIA Nº 666/PRES, de 17 de Julho de 2017.

estruturado para a atuação direta, mas pressionado pelos atores do indigenismo regional⁵, o órgão acaba recorrendo a “parcerias” com os executores locais de políticas públicas para *realizar* projetos os quais, contudo, deveriam estar sendo “monitorados” ou “coordenados” pela própria Funai. Em sua atuação, portanto, tudo se passa como se *o distanciamento suposto por suas competências fosse sumariamente anulado na forma como a ação prática se desenvolve*⁶. A intervenção prática, com todas suas implicações, ressurge incessantemente como razão de ser primordial deste órgão assombrado por suas responsabilidades executivas.

Apesar deste complicado contexto, optei por insistir em habitar estas contradições e tensionamentos, tornando este “ambiente de trabalho” (e, por que não, de “morada”) também um campo de pesquisa. Esta escolha ocorreu de forma gradual, e percebo retrospectivamente como minha vivência como funcionário da área de “gestão ambiental e territorial” provocou inflexões profundas em meus interesses intelectuais e práticos, capacidades perceptivas⁷ e preocupações políticas. Nesse caso, então, a possibilidade de construção de espaços de colaboração com os A’uwẽ acaba atravessada, forçosamente, pela construção de meus vínculos com a Funai, condicionando de forma decisiva os modos de relação e descrição etnográfica possíveis em minha pesquisa⁸. Quais seriam as

⁵ Entendo indigenismo aqui como um “worldwide field of governance, subjectivities, and knowledges involving both indigenous and nonindigenous peoples in their own different ways (De la Cadena, Starn; 2007:12)

⁶ E aqui, as coisas são ainda mais complicadas: caberia uma reflexão sobre a relação entre as unidades regionalizadas da Funai e a Sede que replicam este descompasso e aprofundam ainda mais as contradições inerentes à atuação do órgão.

⁷ E aqui me refiro a uma aprendizagem na percepção e observação das paisagens do cerrado e de suas plantas e outros seres, algo aprendido tanto com os A’uwe quanto com outros professores com quem pude experienciar relações de cultivo na região onde vivo (assentados, agrofloreiros, jardineiros, raizeiras, feirantes, viveiristas e coletores de semente).

⁸ Meu contexto de pesquisa possui, certamente, convergências claras com as transformações contemporâneas do fazer antropológico identificadas por Bruce Albert (1995; 2014), onde o envolvimento do antropólogo em atividades não diretamente ligadas à pesquisa torna-se indissociável e mesmo condicionante desta. Referindo-se a atuação de antropólogos junto a organizações não governamentais, por meio de atividades de mediação, documentação, assessoria, Albert argumenta: “É óbvio que tais atividades não podem ser consideradas pesquisa antropológica em sentido estrito, nem supõem ou pretendem substituí-la, mas elas certamente configuram um contexto usual do trabalho de pesquisa de campo etnográfica hoje, dada a crescente integração entre movimentos étnicos e a intervenção de organizações não-governamentais nos cenários sociais e políticos locais. Os antropólogos desempenham essas atividades enquanto desenvolvem *sua própria agenda* de pesquisa e, muito frequentemente, *esta última só é aceita e compreendida no contexto das primeiras*. [...] Nesse contexto, o engajamento social do etnógrafo não pode mais ser visto como uma escolha pessoal política ou ética, opcional e estranha a seu projeto científico. Ele claramente passa a ser um elemento explícito e constitutivo da relação etnográfica. A “observação” do antropólogo não é mais meramente “participante”; sua

implicações dessa encruzilhada? Parece-me necessário, antes de tudo, tornar esse aspecto metodológico como algo central na explicitação do processo de produção de conhecimento e das relações envolvidas na pesquisa.

Nesse caso, as figuras sobrepostas de antropólogo e funcionário parecem se constituir reciprocamente *por meio de* suas diferenças. As questões de minha pesquisa atual de doutorado, por sua vez, participam desse processo de co-criação. Ao longo de meu trabalho na Funai, centrado na realização de “ações” de recuperação de nascentes, incentivo à coleta, plantio e manejo de alimentos tradicionais, cada visita às aldeias a’uwê costumava resultar em novos relatos sobre a escassez hídrica extraordinária dos últimos anos ou de eventos ecológicos críticos inéditos que começam a acontecer. Nestes relatos alarmados de meus interlocutores, o acelerado desaparecimento dos buritizais e nascentes nas TIs a’uwê e do assoreamento de cursos d’água estão fortemente correlacionados às consequências do contato com os *waradzu* e ao histórico de perda territorial, confinamento e processo de sedentarização. Assim, emerge desse emaranhamento de relações e intervenções práticas e de colaboração com os A’uwe os próprios objetivos de pesquisa: produzir uma descrição etnográfica das relações entre os A’uwê e o Cerrado a partir daquelas com a palmeira buriti (*Mauritia flexuosa*), planta extremamente importante para este povo e para as águas e áreas úmidas do bioma.

Das encruzilhadas por mim percorridas como um antropólogo funcionário, portanto, a questão da “relevância” se configura como aspecto fulcral dos engajamentos e negociações com os A’uwê enquanto uma figura híbrida. Não apenas isso, contudo: resultante desse esforço coexistencial, a *relevância* aqui, parece, admitir a possibilidade do excesso, no sentido de “abrir o pensamento e o sentimento para *não apenas o que são* nossos sentidos comuns” (De la Cadena, 2018:111). Dessa forma, parece haver, por um lado, uma relevância “socioambiental”, que estabelece diálogos com as instâncias institucionais da política indigenista e do financiamento científico e remete à situação crítica observada nos buritizais da TI a’uwê e às possíveis contribuições diretas da pesquisa ao planejamento e elaboração de políticas públicas junto aos povos indígenas, especialmente aqueles habitantes do Cerrado brasileiro, atores fundamentais na produção

“participação” social se tornou ao mesmo tempo condição e enquadramento de sua pesquisa de campo.” (2014:133)”. Contudo, parece-me haver aspectos particulares da posição espacial e relacional do antropólogo funcionário, como pretendo argumentar a seguir, que precisariam ser cotejados mais detidamente com o contexto apresentado pelo autor.

da sociobiodiversidade necessária para confrontar as mudanças climáticas atuais (Carneiro da Cunha, 2017).

Por outro, existe uma “relevância ontológica” da pesquisa, por assim dizer, que parece se evidenciar a cada diálogo animado com meus interlocutores de pesquisa e a cada uma de suas reiteraões sobre a importância do buriti: como se, em meio a um gradiente de indeterminação ontológica e dos infinitos equívocos possíveis, os A’uwẽ estivessem tentando me sugerir que se trata de um bom *começo* de conversa. *Uiwede rómanhãridzé, wahöïmanadzé duré watsadzé*: “o buriti é nossa vida, nossa comida e nossa cultura”. Essa é a frase escolhida pelos A’uwẽ para a camiseta fabricada pela Funai num contexto de projetos de recuperação das nascentes e de reuniões para discutir a proteção e ameaças às áreas úmidas e rios do território. Nesse sentido, os A’uwẽ, o Cerrado, suas águas e buritis “emergem inerentemente juntos – um emaranhamento de entidades necessitadas umas das outras, de tal forma que separá-las as transformaria em outra coisa” (De la Cadena, 2018:108).

Descrever tais emaranhamentos e narrar histórias de mundos silenciados ou apagados por análises “que requerem um acordo ontológico sobre o que é” (De la Cadena, 2018:107) torna-se o desafio principal do programa de pesquisa ontológica. Contudo, esse programa de pesquisa, como vimos, não foi definido por mim enquanto antropólogo, mas ensinado e negociado através de engajamentos com os A’uwẽ, suas premissas ontológicas específicas e seus interesses e prioridades eminentemente pragmáticos. A encruzilhada do fazer antropológico e indigenista, neste caso, parece envolver uma política ontológica, no sentido de presumir “divergent worldings constantly coming about through negotiations, enmeshments, crossings, and interruptions” (Blaser e De la Cadena, 2018:5).

Diante do compromisso prático e político com os A’uwe e num contexto de mudanças climáticas profundas e destruição sem precedentes do Cerrado, como tornar a ação política como centro irradiador a partir do qual os interesses e desdobramentos de pesquisa se desenvolvem? Em que termos podemos pensar uma antropologia que se comprometa com alianças pela autodeterminação ontológica e com uma política ontológica de tensionamento dos limites onto-epistêmicos da política moderna (cf. Blaser; De la Cadena, 2018:6), a despeito, talvez, de seus próprios programas de pesquisa e de seus próprios projetos e limites onto-epistêmicos hegemônicos?

gostaria de explorar, em seguida, algumas nuances d

Gostaria de explorar, em seguida, algumas nuances de modos relacionais hegemônicos da disciplina antropológica que parecem ser tensionadas por meio de posições liminares como a do antropólogo funcionário, corporificada no encontro entre estrutura institucional e engajamento pessoal, saber científico e ação tecnopolítica, buscando, com isso, aventar possibilidades de reflexão sobre estas questões, ainda que indiretamente.

De perto e de longe: o lugar do antropólogo

Uma das coisas que me estimulou a apresentar esta intervenção foi perceber como o lugar - e aqui me refiro, também, ao sentido espacial do termo - do antropólogo funcionário nas redes de relações com os quais estabelece seus engajamentos parece desestabilizar um certo quadro disciplinar, ao menos em dois aspectos. O primeiro deles sempre me chamou atenção ao longo de minha familiarização com a bibliografia etnográfica sobre os povos ameríndios, e diz respeito a certa regularidade de forma e conteúdo no que podemos chamar de “relatos de chegada” do antropólogo em campo, muitas vezes alocados nas seções iniciais das etnografias clássicas. Com toda sorte de imprevistos, peripécias e desafios, o pesquisador (e aqui, salvo engano, a marcação de gênero envolvida num heroísmo masculinizado parece ser decisiva para situar a questão) apresenta verdadeira história de superação e desbravamento.

Recurso fundamental no processo de construção retórica da autoridade etnográfica do trabalho de campo e da objetividade cara ao projeto moderno de antropologia, tais relatos de chegadas, cujo marco inaugural remete inevitavelmente ao lento afastamento das embarcações ocidentais das praias melanésias, onde Malinowski inicia sua narrativa dos *Argonautas* ([1922]1978), também são encontrados entre exemplos mais próximos à minha experiência com os A’uwẽ, como o relato do célebre antropólogo Maybury-Lewis sobre sua chegada em campo:

Quando o barulho dos motores começou a diminuir, percebemos que estávamos abandonados no sentido literal do termo. Não foi uma sensação agradável e era ainda mais chocante por ser tão súbita. [...] Apenas quando ficamos parados na pista com toda nossa bagagem em torno de nós e Biorn [seu filho] deitado ali numa rede enrolada, apenas quando olhou para o grupo de homens nus e ouviu sua fala ininteligível, foi que ela [Pia, sua esposa] se deu conta de que estávamos aqui. Esses seriam nossos companheiros durante um longo tempo (1990:242).

A escrita antropológica modernista e, sobretudo, a ausência de autorreflexão crítica sobre si mesma, revelaria, de acordo com James Clifford (2016), uma ideologia que reivindica a transparência da representação ou o imediatismo da experiência como forma de legitimação do conhecimento produzido pela disciplina. Nesse sentido, o processo de escrita, tomada como puro método dotado de neutralidade, criaria condições para que cenas como a chegada do antropólogo em campo, marcada por exotismo, solidão e certa coragem, consolide uma identidade eurocêntrica e burguesa, fundamental para a separação radical com a alteridade apresentada nos textos etnográficos da antropologia modernista.

Contrapondo-se a esta perspectiva, Clifford busca evidenciar que poética e política estão invariavelmente interligadas no processo de escrita etnográfica e que, por conseguinte, “a ciência está nos processos históricos e linguísticos, e não acima deles” (2016:37). O caráter artesanal da escrita etnográfica - entendido como uma “modelagem habilidosa de artefatos úteis” (2016:37) - é trazida ao primeiro plano pelo autor. A etnografia encontra-se, assim, na ordem do feito e da ficção, e não do fato. Com isso, o autor não pretende sugerir um falseamento dos resultados da etnografia, mas sim evidenciar seu caráter inventivo, criacional e o caráter inerentemente parcial, engajado e incompleto das verdades etnográficas (2016:38).

A obra crítica de Clifford e outros autores contemporâneos ecoam também as reflexões de Donna Haraway (1995) a respeito da necessidade de localizar os processos de produção de conhecimento e de suas implicações epistemológicas e políticas cruciais. A autora elabora uma crítica contundente tanto às pretensões universalizantes do conhecimento científico quanto ao relativismo radical, inversão simétrica igualmente problemática por serem, ambas, formas de conhecimento não localizáveis (por estar em toda parte, ou parte alguma) e, portanto, irresponsáveis, de modo que os sujeitos do conhecimento escapam da necessidade de prestar contas sobre o que fazem ou enunciam. Como linha de fuga desta oposição, Haraway argumenta pela necessária “particularidade e corporificação” de toda perspectiva, positivando a potência particular das possibilidades destes saberes localizados. Subverte, assim, o problema epistemológico e político da objetividade científica e o ponto de vista pretensamente universal e auto-idêntico, transcendente, não marcado ou mediado.

Pergunto-me se, atentos às críticas contundentes à autoridade etnográfica e suas implicações éticas, metodológicas e políticas, alguns de nossos trabalhos etnográficos contemporâneos não produziram, de certa forma, uma “contrainvenção” dos tais relatos

de chegada, constituídos, agora, por uma descrição que atesta sua própria parcialidade em campo. Nesse sentido, num importante esforço de desestabilização da suposta neutralidade inerente ao conhecimento científico, observamos em textos etnográficos relatos do acolhimento (ou não) da comunidade, grupo ou família anfitriã; das nuances de sua “inserção” em campo; e do reconhecimento, por fim, de que todas as contingências específicas destes processos de “aterrissagem” produziram – como não poderia deixar de ser - tanto aberturas e possibilidades a partir das redes de relações estabelecidas quanto limitações e restrições de circulação, comunicação, interação.

Ainda assim, o esforço de infletir continuamente o caráter situacional ou localizado do fazer etnográfico nos resultados textuais e reflexivos é um desafio constante e de difícil realização. Afinal, levar às últimas consequências os desdobramentos éticos, políticos e epistemológicos implicados nessa parcialidade envolve um esforço de constante movimentação e descentramento do etnógrafo, realizando movimentos (espiralados?) entre sua posicionalidade específica e o campo relacional no qual escolhe se engajar *durante* seu esforço de “pesquisa”.

Enfatizo aqui o “durante”, pois gostaria de notar que, se a chegada dos etnógrafos possui destaque na construção textual de suas descrições, tenho a impressão de que há um investimento substancialmente menor de atenção e tinta em seus “relatos de partida” do campo, os quais não parecem estar convencionalmente incluídos em estruturas canônicas do texto etnográfico⁹. Tudo se passa como se o momento de retorno estivesse implícito no imaginário dos périplos envolvidos no trabalho de campo, ao menos na etnologia indígena¹⁰: o afastamento para longe como condição dada, quando o “excesso de nativo” (cf. Salemin, 2003:58) se esvai, quando o trabalho de escrita e reflexão passam ao primeiro plano do momento etnográfico.

A despeito do esforço crítico da antropologia, a transitoriedade da relação entre antropólogo e nativo parece pairar, então, como premissa persistente da forma “convencional” de pesquisa de campo. Este distanciamento como pré-condição da integridade dos resultados científicos da antropologia também pode ser projetado, pelo

⁹ Para trazer novamente um exemplo próximo de meu campo de pesquisa e matizar minha própria menção ao trabalho de Maybury-Lewis no início deste texto, recordo aqui a riqueza de seus relatos de partida em *O Selvagem e o Inocente* (1996), uma obra de “relato de experiências”, como qualifica o autor, livre de certas amarras estilísticas do texto acadêmico convencional.

¹⁰ E aqui vale dizer que as reflexões apresentadas neste ensaio dizem respeito a um contexto específico da etnologia indígena e precisariam ser reformuladas ao tratar da antropologia urbana, autoetnografia, e outras vertentes da disciplina antropológica onde esse imaginário hegemônico do trabalho de campo com uma “alteridade radical” é discutido diferentemente.

seu avesso, para considerações ao “mundo nativo” mais ampliado, como explicita Philippe Descola ao descrever suas interações com os habitantes do vilarejo de Puyo em seus relatos sobre os Jivaro. Os moradores locais, diz o autor, “compensavam a sua ignorância da realidade circundante com uma capacidade de fabulação tão fecunda quanto categórica” (2006:27). O autor prossegue, num esforço sintético sobre o assunto:

O abismo irreduzível que eu constatava entre o meu saber livresco e racionalista sobre os índios da Amazônia equatoriana e o universo lendário de que os habitantes de Puyo nos falavam tornou-se para mim a primeira ilustração de uma *lei implícita da prática etnográfica*. Se nos arriscássemos a formulá-la, parodiando a linguagem da física, ela poderia ser enunciada do seguinte modo: *a capacidade de objetificação é inversamente proporcional à distância do objeto observado*. Em outros termos, quanto maior o *afastamento geográfico e cultural* que o etnólogo estabelecer entre o seu ambiente de origem e seu “campo” escolhido, tanto menos sensível ele estará aos preconceitos das populações dominantes locais em relação às sociedades marginais que estiver estudando. Apesar de seu verniz civilizado, as primeiras não serão para ele mais familiares do que essa últimas. (2006:28, grifos nossos).

Antropólogos funcionários provocam, inevitavelmente, desestabilizações e perguntas a premissas epistemológicas como estas: que tipo de antropologia pode ser produzida onde este “distanciamento” num gradiente relacional se coloca de maneiras não convencionais para a disciplina? Quais relações e engajamentos são concebíveis nesse contexto?

Um segundo aspecto que suscita a presente reflexão, igualmente tensionado pela posição específica do antropólogo funcionário, relaciona-se ao primeiro em seus desdobramentos cosmopolíticos e consiste numa curiosa ressonância entre a posição do “antropólogo ideal” segundo a objetividade etnográfica enunciada por Descola e uma operação classificatória e relacional ameríndia orientada aos “não-índigenas” que, de forma geral, distinguem aqueles “de perto”, inimigos com os quais dificilmente é possível uma convivência pacífica, que anseiam pela usurpação das terras indígenas e desprezam seus modos de vida; e aqueles “de longe”, aliados generosos, abastados ou poderosos, interessados nos modos de vida indígena e com os quais é possível estabelecer relações e intervenções produtivas – e é aqui onde os antropólogos parecem ser comumente inseridos.

Ainda que, se trate de uma baliza classificatória dinâmica e contextual, esta oposição parece apresentar um rendimento significativo numa cosmopraxis ameríndia, constituindo aspecto importante nos processos de formação de alianças ou antagonismos, em arranjos cosmopolíticos locais e globais. Os exemplos etnográficos se multiplicam. Júlio Melatti descreve como o povo Krahô se relaciona com os fazendeiros e sertanejos circunvizinhos a partir de alianças tensas e provisórias, estabelecidas ao longo do processo de extermínio de populações indígenas rivais para liberar território para criação de gado. Essas alianças, contudo, se transformaram ao longo do tempo em inimizade, resultando em ataques violentos dos sertanejos. Ao mesmo tempo, Melatti narra a aproximação de “civilizados provenientes dos grandes centros”, missionários e agentes do Estado que exerceram papel importante na proteção e demarcação da Terra Indígena krahô após um massacre histórico que teria sido empreendido como retaliação à “caça krahô ao gado”:

“A história dos Krahó também deixa claro que, se êstes índios estivessem inteiramente à mercê das decisões dos habitantes da área pastoril, teriam sido completamente aniquilados em 1940. Devem sua sobrevivência à ação de elementos estranhos à área, como missionários e agentes do Governo Federal. Não se pode, por conseguinte, entender a situação atual dos índios Krahó se nos limitarmos à análise de suas relações com a área pastoril, deixando de lado as decisões tomadas nas grandes cidades. No que se refere aos indígenas, há como que uma *oposição entre os sentimentos dos brasileiros metropolitanos e os interesses dos sertanejos*” (1967:52; grifos nossos).

Ao comentar uma narrativa mítica timbira de origem do não-indígena (*cupe*), que surge como uma criança indígena (Aukêê) metáfora e perigosa, que após muitas tentativas, é morta e se transforma no “branco de longe”, provedor de presentes, Gilberto Azanha, por sua vez, evidencia que, neste caso, os brancos de longe se referem sobretudo aos “protetores-interventores” do Estado ou Igreja, e não os “antropólogos” num sentido estrito:

Os “pacíficos” Pãreamekra que não enfrentaram o *cupe*, apenas procuraram mantê-lo à distância, como podemos concluir dos relatos de Nimuendajú e Ribeiro – parece que prosseguiram procurando a proteção, assegurada por Aukêê, do *cupe* “rico” ou de “longe” (o Frei Rafael, os batistas, o SPI, a Funai), porque é esta proteção que lhes dá a garantia de continuidade da sua ordem social e contra as ameaças que pairam sobre ela. Seria portanto no jogo possibilitado pela distinção, fundada no mito de Aukêê – entre o “*cupe de perto*”(que ameaça) e o “*cupe de longe*” (que protege) – cf. Melatti, 1967 – que os Kenpocatêjê puderam continuar mantendo a identidade da Forma “Timbira”, mesmo

sabendo – como parecem saber – que esta proteção sempre acarreta a dependência e que tem um preço: a transformação da Forma “Timbira” e da sua identidade (o frei Ihes pedia para modificar o funeral; os batistas seus rituais; o SPI que virassem camponeses, etc...). (1984:57)

É como se observa também, de forma oblíqua, na bela e sensível homenagem póstuma de Aparecida Vilaça a Paletó, seu pai indígena wari’, na qual a autora descreve a sabedoria e importância social de Paletó, seu bom-humor, curiosidade e abertura para o mundo, a despeito de toda a história trágica que lhe atravessava:

Um adulto que guardou o que há de melhor de sua criança, mesmo tendo visto tanta coisa triste, inclusive vários de seus parentes próximos serem alvejados e mortos por seringueiros, sessenta anos atrás. Eu lhe perguntei certa vez se não odiava os brancos por isso, todos nós brancos, e ele, gentil como sempre, me respondeu que *eu e meus parentes não tínhamos nada a ver com isso, pois vivíamos muito longe*. Sou-lhe grata por esse perdão (2018:15, grifos nossos)

Oposição semelhante emerge, ainda que implicitamente, do comentário de Davi Kopenawa sobre os espíritos benéficos ancestrais dos primeiros brancos, que dançam para os Yanomami e ajudam a afastar as fumaças venenosas que invadem a floresta:

Esses espíritos dos brancos são as imagens dos Hayowari thëri, um grupo de ancestrais yanomami levados pelas águas e transformados por Omama em forasteiros. Vieram a existir no primeiro tempo, *na terra em que seus pais haviam sido criados antes deles*. São os fantasmas dos primeiros brancos; são ancestrais brancos tornados outros que agora dançam para nós como espíritos xapiri. São eles os verdadeiros donos do metal de Omama. Foram eles que ensinaram os brancos de hoje a fabricar aviões, objetos para captar os cantos e as peles de imagens. São capazes de limpar a floresta inteira, espantando as fumaças de epidemia xawara. Só eles a conhecem realmente, porque ela também vem dos brancos. Por isso sabem tão bem fazê-la largar a imagem dos que ela quer devorar e arrancá-la dela. Os outros xapiri são fracos e despreparados diante dela. Ficam sem saber como curar. Assim é. Nossos antigos xamãs possuíam palavras sobre os brancos desde sempre. *Já tinham contemplado sua terra longínqua e ouvido sua língua emaranhada muito antes de encontrá-los*. Conheciam bem as imagens de seus ancestrais que ferviam o metal e costumavam fazê-las descer quando estudavam, bebendo yãkoana. Depois, seus filhos e netos continuaram fazendo o mesmo. E nós também as chamamos, até hoje. *Mas não pensem que fazemos dançar as imagens dos brancos que estão perto de nós. Estes só querem nossa morte. Querem tomar nosso lugar*

na floresta e são nossos inimigos. Não queremos ver suas imagens!
(2011:178, grifos nossos)

Mais uma vez, portanto, a posição espacial e relacional do antropólogo funcionário desloca e desestabiliza enquadramentos classificatórios convencionais sobre modos de relações possíveis entre indígenas e não indígenas. Na esteira de (e por vezes em diálogo com) tantas outras e múltiplas alianças locais existentes entre povos indígenas e coletivos e pessoas “locais”, como quilombolas, ribeirinhos, ambientalistas, movimentos sociais, ONGs e seus funcionários, políticos, professores e tantos outros, a atuação eminentemente pragmática dessa figura “de perto”, ainda que passível às ambiguidades e ao risco de captura estatal, cria possibilidades inesperadas de aliança localmente situadas para intervenções “relevantes” para os A’uwẽ na defesa de seus mundos.

Encontros com a antropologia indígena: possíveis linhas de fuga?

Para finalizar estas reflexões preliminares e lançar perguntas ao debate, gostaria de apresentar algumas aproximações entre a figura do “antropólogo funcionário” e a do “antropólogo indígena” no contexto brasileiro a partir dessa dimensão pragmática e situada que busquei evidenciar ao longo do texto que, como argumento a seguir, me parece estabelecer um ponto de contato entre ambas. Assim, considero, como hipótese a ser desenvolvida, que cada uma poderia, a seu modo, contribuir para elucidações recíprocas de seus dilemas epistemológicos e cosmopolíticos particulares e colocar questões pertinentes às possibilidades de uma antropologia enquanto *modo de relação* que extrapolaria o projeto acadêmico da disciplina. Pretendo, com isso, criar ressonâncias aeventem questões sobre maneiras efetivas de extrapolar o mapeamento abstrato e conceitual de conflitos e controvérsias e de reencontrar uma ação cosmoprática na antropologia, assumindo posições de sujeito com responsabilidades éticas sobre regimes de existência específicos (Haraway, 2021).

O comentário de Renzo Taddei sobre a antropologia indígena a partir das críticas desta à disciplina antropológica parece-me um ponto de partida pertinente:

A antropologia produzida por intelectuais indígenas tem o mérito de desnaturalizar o fato de se “ser antropólogo” – ou seja, se é o adjetivo “indígena” o marcador que chama a atenção inicialmente, a etapa seguinte, mais interessante, é o desmonte da caixa-preta “antropólogo”. Mas o que há aí, na atuação desses antropólogos indígenas? Pelo menos

dois elementos: em primeiro lugar, a *valorização das atividades práticas* em oposição a elaborações teóricas. Não é à toa que é recorrente no discurso dos antropólogos indígenas a valorização da atividade pedagógica, e o relativo desinteresse pela atividade de “produção de ciência”. Em segundo lugar está a *importância atribuída às dimensões de trajetória e presença no mundo*, em oposição a abstrações conceituais descontextualizadas. A *indexicalidade radical do fazer antropológico* indígena é, como mostram Gersem Baniwa e inúmeros outros, incompatível com o emprego retórico de um “nós” genérico, que subentende uma identidade e uma ontologia, como se vê em inúmeros textos reflexivos que versam sobre a disciplina (2018:303, grifos nossos)

A ênfase e valorização de “atividades práticas” e da “relevância social” da pesquisa ressoa debates e reflexões seminais a respeito das especificidades da antropologia indígena, como os do seminário ocorrido em 1978, na Áustria, a respeito da “Antropologia Indígena em Países Não-Occidentais” (cf. Fahim & Source, 1980). Em seu esforço de descolonização da metodologia de pesquisa, a antropóloga maori Linda Smith (1999) também enfatiza a centralidade desses aspectos e alista uma série de questões relacionadas à pesquisa no contexto indígena contemporâneo: “Whose research is it? Who owns it? Whose in interest does it serve? Who will benefit from it? Who has designed its question and framed its scope? Who will carry it out? Who will write it up? How will its results be disseminated?” Questões que, segundo a autora, seriam “part of a larger set of judgements on criteria that a researcher cannot prepare for, such as: Is her spirit clear? Does he have a good heart? What other baggage are they carrying/ Are they useful to us? Can they fix up our generator? Can they actually do anything?”

O tema da relevância evoca, como questão de fundo, a importância de uma efetiva apropriação da antropologia em favor dos indígenas, de seus direitos e interesses pessoais e coletivos (Baniwa, 2023:6). Apesar disso, os antropólogos indígenas apontam para uma resistência da academia aos processos necessários de transformação disciplinar aí implicados:

Uma antropologia plural, intercultural, ecumênica e intercientífica ou pluriépistêmica seria o ideal, mas de difícil concretização pelo menos em curto e médio tempo, pelo fato de requerer uma profunda transformação na matriz epistêmica e metodológica da disciplina. Para tal mudança, inclusive curricular, ainda não percebemos sinais de disposição e vontade suficiente, por parte da grande maioria dos antropólogos brancos, encapsulada pelo temor de perda de qualidade ou de status científico da disciplina, ou mesmo pela indisposição de

realizar tarefas indigestas de revisão teórico-metodológica das bases epistêmicas, políticas, culturais e civilizatórias que fundamentam e sustentam a disciplina como ciência eurocêntrica, desde sua criação (Baniwa, 2023:8)

Se, como esbocei brevemente acima, certos arranjos institucionais na Funai se mostram refratários à “intrusão” de esforços reflexivos da antropologia na “ação” governamental, parece que, inversamente, na relação entre antropologia indígena e o mundo universitário ocorre um tensionamento no qual a dimensão prática defendida pelos antropólogos indígenas não encontra espaço no projeto acadêmico da disciplina. As figuras do antropólogo funcionário e do antropólogo indígena se encontram, portanto, as voltas e emaranhadas com a centralidade de sua atuação prática e sua “presença no mundo”, como disse Taddei.

Mas de que tipo de pragmatismo estamos falando em cada caso? Nesse sentido, é interessante notar que os aspectos do modelo acadêmico vigente apontados por autores como Taddei (2018) e Ramos (2023) como obstáculos à reinvenção disciplinar necessária ao encontro com os antropólogos indígenas remetem a aspectos da prática coletiva da disciplina antropológica que funcionam “como estratégia de redução, compactação e tradução da experiência” e, por isso, constituem um “perigo de aniquilação ontológica, e, portanto, política, de parte dos mundos em que ocorreu a vivência etnográfica” (Taddei, 2018:301). Assim, observa-se desde a organização de congressos com tempo restrito de fala e dispostas em sequências intermináveis; (Taddei, *idem*) ou a extirpação de aspectos fundamentais para os modos indígenas de conhecer, como o uso das repetições ou a escuta paciente e respeitosa do Outro (Ramos, 2023:20). Parece-me, por fim, que todos estes aspectos práticos remetem a uma experiência particular de *temporalidade* e, portanto, a uma dimensão ontológica própria aos modos ameríndios de conhecer e agir que se encontram para além dos limites do reconhecimento do mundo universitário. Ecoando Taddei, “como fazer justiça à densidade das relações com os demais partícipes na vivência etnográfica?”

Nada mais avesso às premissas dessa temporalidade ameríndia do que o pragmatismo inerente à política indigenista estatal o qual busquei descrever a partir de minhas experiências pessoais. Além de ser, como vimos, o centro de uma “crise de identidade” da Funai, por assim dizer, o imediatismo prático justifica sistematicamente as iniciativas da instituição como respostas a “situações emergenciais”, segundo Pacheco de Oliveira (1998:70). Prossegue o autor:

o Catastrofismo, associado a fortes apelos emocionais, serve para limitar as esferas decisórias, a consulta aos especialistas e aos próprios interessados, apresentando tais considerações como uma sofisticação utópica e uma delonga inútil eticamente condenável. A necessidade imperiosa de atuação justifica a ausência de análise e a escolha de formas desgastadas de indigenismo (Pacheco de Oliveira, 1998:71).

Ao legitimar a ação prática irrefletida e sem o processo de consulta e abertura à autodeterminação dos povos indígenas, a política indigenista abre caminho para intervenções orientadas para o apagamento ontológico dos mundos indígenas, maquiadas de “ação emergencial”, que se intensificam mais ou menos de acordo com o contexto político mais amplo. Uma das situações mais escandalosas ocorridas recentemente entre os A’uwe – não por acaso, durante o governo Bolsonaro – foi o denominado “Projeto Independência Indígena”, que consistiu, em suma, num projeto de arrendamento de terras indígenas para plantio mecanizado de grãos, sobretudo soja, em mais de 1500 hectares da TI Sangradouro¹¹. Amparado fragilmente por mecanismos infralegais criados às pressas e justificado, mais uma vez, pela urgência em garantir “segurança alimentar” frente à suposta miséria e fome indígena, o projeto recebeu apoio contundente de atores políticos de projeção nacional, como o então presidente da Funai, deputados federais ruralistas e o próprio presidente da República.

Diante deste quadro desolador, ainda seria possível conceber a experiência de um indigenismo estatal *não apenas* colonial¹²? Haveria linhas de fuga para o projeto econômico do Estado brasileiro pautado numa lógica extrativista, entendida aqui como “neoliberal practice with the economic, technological, and political capacity to—in modern colonial practice—make uniform nature out of other than-human entities”? (De la Cadena e Starn, 2007). Penso que, talvez, as questões emergentes dos encontros entre antropólogos funcionários e antropólogos indígenas – mas não apenas, como mencionei acima lembrando de tantas outras figuras que poderiam somar-se ao diálogo - podem instigar reflexões futuras sobre as possibilidades de uma antropologia pragmática que crie as condições ontológicas para uma apropriação indígena das políticas indigenistas. Trata-se, com efeito, de um campo em disputa, no qual é preciso desafiar constantemente os limites do reconhecimento estatal por meio de uma política ontológica que questione a

¹¹ [Apoiado por Bolsonaro, projeto de agro em terra indígena no Mato Grosso avança com atropelos e ilegalidades \(ojoioeotrigo.com.br\)](http://ojoioeotrigo.com.br)

¹² Busco ecoar aqui o questionamento de Marisol de la Cadena a respeito da própria antropologia (2017).

possibilidade de uma esfera de decisão sobre o que é e o que pode ser (De la Cadena, 2017).

O antropólogo deve ser aí, antes de tudo, um aliado. Não qualquer aliado, mas alguém que “conheça e defenda nossa vida”, como me dizem os A’uwê. Ao chegar no pátio de uma das aldeias (*warã*) para conversar sobre a ideia de fazer pesquisa, depois de muitas idas e vindas ao longo dos anos de trabalho na Funai, os A’uwe me disseram: “Agora você tem o direito [de conhecer]. Como vai defender a nossa vida? Quando você estiver na cidade, na universidade, e alguém falar contra a nossa vida, falar mal do índio, você não pode ficar quieto! Tem que usar o que você aprendeu para defender a nossa vida!”. Aliança cosmopolítica e o projeto de conhecimento, portanto, não podem ser dissociados do ponto de vista a’uwê. Restam muitas perguntas. Quais as implicações desse tipo de exigência ética para uma antropologia e para um indigenismo dispostos a novas experimentações ontológicas? Seria o momento de, como sugere Bruno Latour, a antropologia abandonar seu (quer dizer, de uma longa tradição euro-americana) projeto epistemológico como primeiro plano de atividade, reinvidicando para si a tarefa da “diplomacia com relação ao multirrealismo, ao pluralismo ontológico de um mundo comum no horizonte” (2014:509)? O que isso implica pragmaticamente?

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. "Anthropologie 'appliquée' ou 'impliquée'?" in BARÉ, J.-F. (org.), *Les applications de l'Anthropologie*, Paris, Harmattan. 1995.

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos** 15(1):129-144, 2014.

AZANHA, Gilberto. **A Forma Timbira: Estrutura e Resistência**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 1984.

BANIWA, Gersem. “‘Intelectuais indígenas abraçam a Antropologia. Ela Ainda Será a mesma?’ Um Debate necessário”. **Anuário Antropológico** 48 (1), 2023. <https://doi.org/10.4000/aa.10496>.

BANIWA, Gersem. Os indígenas antropólogos: Desafios e perspectivas. **Novos Debates**, 2(1), 233–243, 2015. <https://doi.org/10.48006/2358-0097-2127>.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2017. Traditional Peoples, collectors of diversity. In: J.Lewis and M. Brightman (eds). **The Anthropology of Sustainability: Beyond development and progress**. Palgrave Macmillan, SpringerNature. P. 257-272.

CLIFFORD, James. “Introdução: Verdades Parciais”. In: **A Escrita da Cultura: Poética e Política da Cultura**. James Clifford e George Marcus (orgs.). Rio de Janeiro: Editora UERJ; Papeis Selvagens, 2016.

DE LA CADENA, Marisol e STARN, Orin. **Indigenous Experience Today**. Oxford, Berg, 2007.

DE LA CADENA, Marisol. Matters of method; Or, why method matters toward a not only colonial anthropology. **Hau: Journal of Ethnographic Theory** 7 (2): 1–10, 2017.

DE LA CADENA, Marisol e BLASER, Mario (eds). **A World of Many Worlds**. Duke University Press, 2018.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

DESCOLA, Philippe. **Lanças do Crepúsculo**. São Paulo, Cosac Naify, 2006.

FAHIM, Hussein e SOURCE, Katherine Helmes. Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration - Current Anthropology, Vol. 21, No. 5 Oct., pp. 644-663, 1980.

GALLOIS, Dominique; BRAGA, Leonardo; 2022. Antropologia aplicada e a questão indígena no Brasil hoje. Cadernos de Campo (São Paulo, online) | vol. 31, n. 1| p.1-13| USP.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)**. São Paulo: Editora Unesp, 2011. 416 p.

HARAWAY, Donna. “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. **Cadernos Pagu**, vol. 5, p. 07-41, 1995.

_____. **O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. Parte 3: “A queda do Céu”. **A Queda do Céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. Múltiplos e animados modos de existência: entrevista com Bruno Latour. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.57, n.1., 2014.

LOPES DA SILVA, Aracy. Dois séculos e meio de história xavante. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. 1992. p. 357-378.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978

MAYBURY-LEWIS, David. **O selvagem e o inocente**. Campinas, Ed. Unicamp, 1990.

MELATTI, Júlio. **Índios e Criadores** - A situação dos Craôs na Área Pastoril do Tocantins. ICS/UFRJ, Rio de Janeiro, 1967.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

RAMOS, Alcida. «Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?», **Anuário Antropológico** [Online], v.48 n.1 | 2023, posto online no dia 28 abril 2023, consultado o 10 junho 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aa/10471> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10471>.

RIBEIRO, Maíra T. 2023. **PARA ALÉM DO TERRITÓRIO: A categoria Ró do povo A'uwê Xavante no centro da disputa territorial na Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande**. Dissertação de Mestrado. São Paulo/UNESP.

SALEMINK, Oscar. *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1900*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies, research and indigenous peoples**. Zed books ltd, 1999.

TADDEI, Renzo. O dia em que virei índio - a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora. Dossiê • **Rev. Inst. Estud. Bras.** (69) • Jan-Apr, 2018.

VENTURI, G. BOKANY, V. **Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

VILAÇA, Aparecida. **Paletó e eu: memórias de meu pai indígena**. São Paulo: Todavia, 2018.