

Movimentos indígenas, relações interétnicas e reflexividade: uma conversa sobre a pesquisa e trajetória de uma antropóloga na Amazônia

Entrevista com Maria Helena Ortolan

Thamires Pessanha Angelo¹ (PPGAS/UFAM)
Carlos Calenti² (PPGAS/UFAM)



Maria Helena Ortolan atualmente é professora da Universidade Federal do Amazonas - UFAM e vem desenvolvendo pesquisas em políticas indigenistas, relações interétnicas, política indígena, movimento indígena e etnologia indígena, tendo como foco em seus estudos as áreas de Antropologia Social e Antropologia da Saúde. O motivo dessa entrevista³ parte da relevância das pesquisas que a antropóloga vem desenvolvendo ao longo de sua carreira sobre o Movimento

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM). Bolsista da Fundação de Amparo e Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM.

² Doutorando em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM).

³ Agradecemos ao editor-chefe da revista, Ozaias da Silva Rodrigues, pela revisão crítica da entrevista, tendo finalizado o texto para publicação.

Indígena no Brasil. Assim, para contribuir com a presente edição, a entrevistada fala sobre a sua trajetória profissional no contexto Amazônico, sobre Antropologia e suas pesquisas relacionadas aos povos indígenas no Brasil. A entrevista foi realizada no dia 19 de setembro de 2022, no Laboratório de Arqueologia (LabArq) – Museu Amazônico, da Universidade Federal do Amazonas, na cidade de Manaus/AM.

Vida e trajetória na Antropologia

Entrevistadores: Primeiro gostaríamos de agradecer à professora Maria Helena Ortolan, por ter aceitado participar desta edição da Revista Wamon como entrevistada. A edição conta com o dossiê “Ecologias decoloniais: crises e insurgências para novos horizontes emancipatórios ecológicos”, e, nesse sentido, acreditamos que uma entrevista com você seria muito interessante, articulada, na medida do possível, com o tema do dossiê.

Faremos as perguntas em blocos temáticos e sinta-se à vontade para responder cada bloco de uma só vez. Para começar, traremos algumas questões relacionadas à sua trajetória profissional, no campo da Antropologia na Amazônia e também no Vale do Javari, onde fez boa parte da sua pesquisa de doutorado. Então, começando com a primeira pergunta, nós gostaríamos de saber um pouco da sua trajetória na Antropologia, como foi sua escolha por essa área e, dentro da disciplina, como chegou ao estudo dos movimentos indígenas e suas relações interétnicas.

A segunda pergunta se volta para a sua relação com a Amazônia. Sabemos que você é paulista, que morou um tempo em Brasília, foi diretora do Museu Amazônico (UFAM), foi chefe do departamento de Antropologia da UFAM e atualmente é professora no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS). Você poderia nos falar sobre sua inserção e trajetória no contexto amazônico? Perguntamos isso porque você foi uma das primeiras pesquisadoras a trabalhar no Vale Javari, onde há a maior concentração de povos indígenas isolados no Brasil.

Gostaríamos de saber um pouco sobre a sua experiência e trabalho de campo por lá.

Maria Helena: Bom, em primeiro lugar eu agradeço por fazer parte não só do dossiê da revista, mas também por compartilhar com vocês essa minha experiência de vida na Antropologia. Com relação a esse primeiro bloco, sobre a minha trajetória, eu tenho que começar na graduação, eu sei que eu não posso me estender, em que eu fiz Ciências Sociais, e dentro de Ciências Sociais eu tive uma atuação política, no sentido de uma reflexão sobre o que é estar na universidade, e para que a gente estava na universidade. Isso era nos tempos, até posso falar, da década de 1980, 1984 a 1987, lá na Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) e eu participava de um movimento da pastoral universitária, que era fruto de toda uma época onde a política e a reflexão espiritual também andavam juntas, no sentido da Teologia da Libertação. Então [a questão] era sempre “para que eu estou aqui?”, “o que é que eu estou fazendo aqui na universidade?”. Eu acho que a Unicamp era uma universidade em que, na época, Ciências Sociais era um curso de elite, de certa forma, diferente do que a gente tem no contexto atual e, sobretudo, porque lá a minha opção não foi fazer só Antropologia, mas tinha como interesse fazer disciplinas nas três áreas, das Ciências Sociais. Então, diferente dos momentos mais atuais, da história mais atual na própria Antropologia, eu tive o exercício acadêmico nas três áreas, na Ciência Política, na Sociologia e na Antropologia. De início, olha só, eu dizia até que eu não queria saber de Antropologia. Mas, na época, eu entrei em 84 e saí em 87, estava acontecendo a Constituinte e estava havendo uma questão no jornal O Estadão (olha como as coisas não se repetem, mas se reconfiguram na história atual) de um ataque aos direitos indígenas. O professor da UnB (Universidade de Brasília) Stephen Baines, estava sendo chamado de O imperialista, [diziam] que estava querendo internacionalizar a Amazônia, mas de uma outra forma. Havia uma difamação quanto aos direitos indígenas. E eu fui trabalhar justamente com esse tema para a minha entrada no Mestrado. Por que no que hoje vocês chamam de mono-

grafia, a minha trajetória foi muito mais a história da Antropologia, o que me dá um embasamento legal também, me coloca conhecendo não só a Antropologia nas suas diversas áreas, mas uma Etnologia com o que eu vou traduzir agora como uma ‘antropologia da ação’. A gente não falava muito na época, mas depois eu fui entender, que é uma preocupação de fazer uma Antropologia pensando nos contextos dos nossos, hoje chamados, interlocutores. Então, a minha formação desde a graduação era trabalhar com povos indígenas e Estado. Inclusive, eu estive presencialmente com o Roberto Cardoso de Oliveira, na Unicamp, e depois estive com ele na Universidade de Brasília (UnB). Eu fui pra UnB por causa dele, no Mestrado, porque ele dizia “Vá lá para a UnB, lá é um local muito bom, até para você ter, fisicamente, local de estudo...”, porque tinham salas de estudo dos alunos, além da qualidade tinha um ambiente legal. E eu como campineira, eu sou de Campinas, já estava na Unicamp e eu sempre tive esse meu lado meio cigano acadêmico, sempre gostei de circular. Então, para entrar no Mestrado já era esse projeto das relações interétnicas. Você vê que eu começo desde pequenininha (risos), estou brincando, mas, desde os primórdios, indo para Antropologia, interessada muito nessa pegada da Antropologia e povos indígenas em contextos históricos e políticos. E foi aí que eu fui me formando, não só com o Roberto Cardoso de Oliveira, mas com o próprio João Pacheco de Oliveira, então [seguindo] toda uma linha disciplinar. Como até eu brinquei uma vez, estudando os Tikuna na parte que o João Pacheco escreve “O Nosso Governo”, eu falei nossa, eu também quando me via com os Tikuna eu falei “É, o Nimundajú, o João Pacheco e eu”, mas eu perdi esse artigo, que eu tinha escrito como trabalho final de um curso. E aí, no Mestrado, era a época em que o Mestrado era muito longo, porque eram quatro anos e eu não fechei em tempo hábil, porque fui ser mãe e naquele tempo ser mãe era um complicador da mulher na academia, e ainda é, né? Só que eu fiz um Mestrado com peso de doutorado, em termos de pesquisa. Então, as minhas relações para chegar até o que eu sou hoje, além da graduação, que me dá um embasamento importante da história da Antropologia... o Mestrado foi de-

finidor, porque eu vi que eu tinha na frente, ali, uma mobilização indígena, que perpassava muito Brasília e era [o contexto social] gritante dessa fase em que eu entrei no Mestrado, que era da Constituinte também, era continuando essa mobilização que é o movimento indígena crescendo cada vez mais. E tinham os sujeitos, os atores, lá em Brasília inclusive, o Marcos Terena, o Álvaro Tukano e outros também. Quando eu comecei a fazer o Mestrado, parecia que seria apenas pensar em uma organização indígena, que era a primeira organização indígena, a UNI⁴ (União das Nações Indígenas), que começou como UNIND e depois se tornou UNI, lá no meu Mestrado, mas eu tive que ampliar essa minha formação também, porque as pessoas me perguntavam, “você vai estudar em que aldeia, você vai estudar qual povo?” e não era isso o que eu queria. A minha proposta era estudar o movimento indígena na sua formação e consolidação, porque eu estava, assim, no momento exato, na hora exata e num lugar também importante, porque Brasília conjugava essa mobilização toda, [tanto] as organizações indígenas e indigenistas. Aí é que eu fui fazer o trabalho de pesquisa no arquivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que era um trabalho muito importante nos arquivos, porque ali você tem toda uma documentação desses tempos, e até hoje, porque eles têm as regionais em todo o país, então você poderia ter a documentação não só do que estava acontecendo ao vivo e a cores, mas também do que já tinha passado e eu não tinha acompanhado. Eu fui pra dentro do CIMI pesquisar no Setor de Documentação e numa dessas, faz parte da minha trajetória [isso], fui convidada pela antropóloga - hoje ela trabalha na..., ela é da demografia indígena também - Marta Azevedo para fazer parte do que ela viria a constituir como uma assessoria antropológica dentro do CIMI. E esse era um momento histórico. Assim como tinha a assessoria jurídica, ela queria montar uma assessoria antropológica. Como eu já era “rato de arquivo” do CIMI, vivia lá, de manhã, de tarde e de noite, ela falou: “Você quer participar?”. E eu topei.

⁴ Informações sobre a UNI podem ser encontradas na Dissertação da professora Maria Helena Ortolan (1997), bem como na Dissertação de Mestrado de Sidiclei Roque Deparis (2007).

Então, o meu Mestrado foi um Mestrado muito interativo também para mim, nessa experiência profissional. A assessoria antropológica acabou não vingando por motivos maiores; a própria Marta saiu. Eu saí antes porque tinha acabado de ganhar a minha filha e tinha de terminar o Mestrado; os prazos estavam todos estourados. Mas no Mestrado, como eu estava querendo entender como os indígenas se organizavam politicamente frente ao Estado e sociedade nacionais, eu vi que eu não podia falar só deles. Depois é que eu vi que eu já estava com o vírus da situação etnográfica e situação histórica de João Pacheco de Oliveira. Ou seja, para falar dos indígenas, eles não estavam isolados, eles estavam frente a um contexto maior. Daí, vocês farão perguntas sobre redes e tudo mais, porque tudo isso realmente fez parte também da minha formação. Eu tive de trabalhar buscando a compreensão, nesse contexto, das relações interétnicas do movimento indígena com relação aos militares, à própria igreja [católica], ao CIMI, à Teologia da Libertação, com relação aos antropólogos, com relação aos indigenistas... Então, eu fiz um processo histórico que me embasou pra que eu etnografasse dentro de um contexto que fazia mais sentido. Não bastava só falar com os indígenas. É por isso que até hoje eu vejo a importância desses indígenas estarem situados em suas trajetórias étnicas, das suas comunidades e pessoais também, porque todos eles que eu conheci lá no Mestrado estavam inseridos em contextos que diziam muito sobre o movimento indígena a partir da vida deles. Tanto é que o Marcos Terena, que é uma das lideranças que ajudou a criar a UNI, não quis falar de imediato e acabou não formalizando uma entrevista. Aí eu percebi que cada um deles, com quem eu conversava, ao narrar sua história, estavam se situando no seu presente. Isso eu era ainda uma jovem estudante de Mestrado e apanhei muito pra entender todo esse processo. Então, eu gosto muito do meu Mestrado. Hoje em dia, o Mestrado mudou, deixou de ser quatro anos. Eu acho que foi por uma questão muito mais de financiamento do que de competência acadêmica, porque no Mestrado eu tive a oportunidade, apesar dos vários anos que eu fiquei no Mestrado, de me formar mesmo dentro disso que hoje eu trabalho com vocês, sobretudo em sala

de aula, de que nossas práticas de pesquisa não estão soltas. Teórica e metodologicamente, a gente se situa nesses contextos também, não só da disciplina, mas dos sujeitos que a gente pesquisa. E pra mim foi fundamental o Mestrado, porque quando acabei ele e fui pro doutorado, eu falei: “Bom, já que na UnB eu estudei o movimento indígena, agora quero dar continuidade à consolidação desse movimento indígena”. E nesse meio tempo - por isso que falei que as coisas se encontram - eu fui trabalhar. Se eu fechei o Mestrado em 1997, eu fui trabalhar no doutorado com o John Monteiro, porque aí eu saquei: “Huuuum, antropólogo, História, o John Monteiro [fazia sentido]...” Era toda uma época de Manuela Carneiro da Cunha, John Monteiro... Eu lia Manuela Carneiro, mas não como “a estruturalista”, mas eu lia aquela que era a presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a que publicou sobre direitos indígenas. Então tinha essa pegada com esse pessoal, com esses teóricos também, na relação de povos indígenas e direitos e isso foi muito forte em mim, na minha formação. No doutorado, com o John Monteiro, era a época em que a história indígena estava [no auge]. Até tem uma enciclopédia no final dos anos 1990, eu chamo de enciclopédia que é “História dos Índios no Brasil”. Então, digamos assim, estava na “febre”, no contexto da disciplina, em que falar “história indígena” era mostrar que eles não estavam à parte da História do Brasil. Os direitos indígenas, o que veio da Constituição de 1988 tinha de consolidar essa ideia de que eles são povos contemporâneos e que se o Brasil é o Brasil é por causa deles. Então, hoje eu refletindo (olha aí a reflexividade) com vocês, vejo o quanto tudo isso fazia parte até de políticas de publicação e não só de formação. E aí, no doutorado, por que o Vale do Javari, por que também eu fui buscar a consolidação [lá]? Porque aí a gente está em uma outra entrada da minha trajetória. Eu fui trabalhar no projeto PPTAL, que é o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, um projeto que foi vivenciado dentro da FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), é o projeto de regularização de Terras na

⁵ Organizada por Manuela Carneiro da Cunha e publicada pela Companhia das Letras.

Amazônia. O PPTAL seria o pai ou o avô da PNGATI (Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas) hoje. Então, isso pra mim não é muito novidade, porque tenho uma certa idade e vivi na minha juventude algo que muita gente está vivendo hoje sem saber que já existia antes o processo. Então o PPTAL é o programa de regularização de Terras Indígenas e tinha regularização mesmo, mas só com terras da Amazônia, era um projeto piloto. Era um fundo que conjugava várias cooperações técnicas internacionais, inclusive com o apoio da cooperação técnica alemã que ficava dentro da FUNAI e o investimento que se fazia dentro do governo brasileiro para essa regularização. Então foi aí que me tornei uma profissional. Eu não fiz identificação [de Terras Indígenas], mas eu trabalhava no componente de capacitação, porque tinham os componentes de regularização, que passavam pela parte de demarcação mesmo das Terras Indígenas, demarcação inclusive física - porque regularização é mais do que a demarcação, isso aí é [de] outras coisas que precisam ser ditas. Depois veio uma parte da vigilância da terra, em que hoje se vê muito os agentes de vigilância, agentes indígenas. Essa discussão começou lá também e havia o elemento de fortalecimento das organizações indígenas. Foi daí que eu conheci o CIVAJA (Conselho Indígena do Vale do Javari) e estive no Vale do Javari através do PPTAL. E aí, eu andei lá como antropóloga que trabalhava no projeto de capacitação. Que projeto era esse? Era um projeto que, como havia uma necessidade de - não vou falar essa palavra, mas está muito no jargãozinho - empoderar, mas de fortalecer as lideranças e organizações indígenas para que elas acompanhassem o próprio processo da FUNAI de regularização das Terras Indígenas. Então, a capacitação vinha desde comunicação de radiofonia à mecânica de motores de carros, à legislação ambiental. E aí trabalhei algumas vezes com legislação na questão da mulher, quando estive com a Joênia Wapichana. Era você fortalecer, para que esses agentes, em suas agências, se consolidassem e lidassem com o governo de igual pra igual. De igual pra igual, assim, que tivesse uma capacidade de entender o idioma desses agentes indigenistas. Gente, era tudo o que eu queria! E do teórico...

eu não gosto de separar teórico e prático, mas o teórico-metodológico seria exercido no fazer antropológico dentro de uma agência indigenista, mas como assessora antropóloga. Eu já tinha começado a tentar [isso] no CIMI. Inclusive foi muito importante, porque eu e a Marta Azevedo, nós criamos o primeiro levantamento - isso, eu posso falar, com certa segurança - de organizações indígenas. Através do CIMI a gente conseguiu levantar as organizações indígenas que estavam até na cabeça dos indígenas, pra ter uma ideia. Só que daí, uma das agências também que eu pesquisava muito era o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI, que hoje é o ISA, Instituto Socioambiental) e o próprio ISA fez uma publicação depois, até com o nosso apoio. Então, assim, o que eu digo é que eu estava num momento primordial das coisas acontecerem. A escolha não foi uma escolha só teórico-metodológica, mas um exercício de contexto também, [que] estava como hoje: não dava pra não falar de povos indígenas e eu com uma formação da Unicamp, de Antropologia da Unicamp, com Roberto Cardoso de Oliveira, lendo João Pacheco, conhecendo João Pacheco e andando muito pela ABA. Sou sócia da ABA desde a época da graduação, algo inédito (risos), porque a gente não era, mas o Roberto Cardoso escreveu minha cartinha pra ser [sócia], pois via a necessidade de formar os antropólogos, como é a história da ciência da Antropologia no Brasil, muito preocupados com os povos com os quais estudam e pesquisam. Então, isso me deu essa inserção. Então, a Amazônia veio antes de ser professora. Eu vim pra cá porque quando abriu concurso ele falou: “Olha, é tua cara! Vai lá fazer” (risos). Eu andava muito mais por aí do que agora que estou na universidade e que a gente fica mais inserido na sala de aula. Mas com o projeto do PPTAL eu conheci muitas realidades na Amazônia e, melhor, mais preciso, do Amazonas. Porque eu andei na região dos rios, mas era dos municípios de Eirunepé, de Tefé, de Manicoré, de Nova Olinda do Norte, de Atalaia do Norte, de Benjamin Constant, Lábrea, Humaitá... Então todas essas vivências de encontros de políticas do Estado, de cooperação internacional e políticas indígenas, isso me deu uma bagagem incrível e no doutorado, eu fui para o Vale do Java-

ri. E não é que sou uma das primeiras no Vale, os primeiros no Vale é o [Julio Cesar] Melatti, que também foi um dos meus orientadores. A esposa dele, foi uma das que iniciaram a questão da identificação do Vale do Javari. Nesse meio tempo tem também o Lino João, professor aqui nosso do Departamento de Antropologia. E eu fui privilegiada porque eu entro numa hora em que o PP-TAL, esse projeto dentro da FUNAI, desenvolve os três componentes principais dentro do Vale do Javari: identificação, essa regularização da Terra Indígena, a vigilância e a capacitação e o fortalecimento. O CIVAJA, quando eu ia lá pro Vale do Javari, ele tinha barcos financiados por esse projeto que eram melhores do que o barco do prefeito. Quebrou a desigualdade política local. Ele contratava - depois entra a Saúde -, pessoas não-indígenas, então o CIVAJA se tornou referência. Imagina o que é isso, as organizações indígenas se tornarem referência de emprego para o local! Foi uma fase em que eles tinham um poder de impacto inclusive na cidade, [pois] o projeto financiava compras dos equipamentos, gerava recursos no Estado e na cidade, então realmente foi uma fase que eu acompanhei. Foi o Clóvis, o Darci, as lideranças que estavam à frente da criação do CIVAJA. Nisso, eu falei, “pronto, já que eu estudei a criação da UNI no meu Mestrado, no meu doutorado vou entender como eles se consolidaram” e aí eu peguei o desdobramento disso, que já era o que estava acontecendo nos distritos de saúde indígena, que começou pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e depois virou a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), foi se modificando porque os agentes indígenas, como até hoje, se é pro indígena: “Nós assumimos”. Porque é isso, os distritos [sanitários especiais indígenas] eles foram reivindicação das Assembleias [regionais ou nacionais] indígenas e essas assembleias existem desde a década de 1970. Então eu já tinha isso da vivência teórico-metodológica e profissional. Os distritos indígenas são assumidos e gerenciados pelos próprios indígenas e depois vão para quebradeira, o que aconteceu, o movimento indígena chegou forte, assumiu as ações indigenistas - por isso tem de tomar muito cuidado, hoje, em falar que o indigenismo é só indigenista que faz. Porque o indigenismo enquanto [conjunto de] políticas

públicas para os povos indígenas, também foi trazendo indígenas para dentro e isso tem a ver com um Estado mais participativo; teve [toda] uma discussão e eu fazendo parte disso. Eu gosto dessa parte da política, essa ideia de “encontros e desencontros”. Foi quando as organizações indígenas pensaram: “Opa, nós queremos dirigir”. Só que houve uma trombada muito feia, porque havia uma gestão de Estado que já se fazia neoliberal, só que aos pouquinhos, não como hoje, participativo, porém um participativo traiçoeiro. Que é o que hoje o movimento indígena toma cuidado agora em saber. Os espaços eram cada vez mais ocupados por esse poder das organizações indígenas. Só que elas foram ficando inadimplentes, então eu vi a COIAB, União Indígena de Tefé (UNITEFÉ)⁶, UNI-Acre e o CIVAJA aceitando esse “pacto” de assumir as tarefas das políticas públicas indigenistas, mas que não dava conta, porque o próprio não-indígena [não] queria que desse conta. Só pra contar da minha trajetória então, por isso esse é um bloco só, porque dentro do Vale do Javari eu entrei a partir de uma onda de atividades que estavam sendo executadas por uma política indigenista e indígena e eu, antropóloga, lá no meio, que fazia a parte de acompanhar a demarcação, a regularização da terra, a vigilância, assumindo que a organização indígena é se articular internamente e reivindicar do Estado [ou estar] à frente do Estado. Tudo isso eu vivenciei ao vivo e a cores, por isso que a minha trajetória se confunde com esse contexto amazônico. Quando nós dez chegamos aqui, eu e outros professores que passaram no mesmo concurso, já tinha o professor Lino, o professor Nonato, o professor Sérgio Ivan... ou seja, quando abriram concurso aqui, foi uma leva - isso é importante de ser dito - de antropólogos que vieram na proposta de “vamos criar um centro de excelência de Antropologia, aqui na UFAM”. Isso eu não vou detalhar porque não cabe muito aqui, mas pra dizer que isso deu uma força pra que chegasse também várias linhas teóricas e metodológicas que vocês têm atualmente e vêm se consolidando e se refazendo toda hora

⁶ A definição que fizemos da sigla UNITEFÉ se baseia em um informativo do Diário de Roraima, de 13 de outubro de 1992, disponibilizado pelo ISA em seu acervo digital.

também. Quando nós chegamos, todo mundo parecia ter uma ideia dos núcleos [a serem fundados], mas era só o NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena. Era igual ao CIMI, o CIMI numa época atrás era assim: quem trabalha ligado à igreja e trabalha com indígena, é do CIMI. Daí, o CIMI teve de refazer o estatuto porque era o conservador que trabalhava com indígena, não era pra ser CIMI. Então, o CIMI tem um viés mais político, não era um viés de evangelização. E também na nossa linha era assim: “ah, peraí; o grupo que estuda indígenas, vai pro lado de lá”. Então foi por aí, por isso que está se misturando. Foi se misturando que a gente consolidou o departamento de Antropologia e a pós-graduação. E eu era uma das pessoas que conheciam essa região nesse sentido. Eu vim impulsionada de um trabalho anterior. Eu não cheguei aqui pra ver o que estava acontecendo. E sempre com essa temática, com esse perfil e diga-se de passagem, toda essa política acadêmica que criou a Antropologia estava no auge na época em que fiz o doutorado, quando estavam se criando as duas linhas mais fortes: o perspectivismo e as relações interétnicas. Quando eu estudei, não estudei havendo essa divisão. Eu era de cabo a rabo a Antropologia no Brasil. Quando trabalhava com etnologia indígena, era de todos os temas possíveis. Depois que eu fui encerrar, já estava até na época em que estava prestando minha banca de exames do doutorado, eu estava com um rascunho do texto do [Eduardo] Viveiros de Castro. E falaram: “Não, não vai comentar esse texto lá na banca!” (risos). Olha que situação. Por isso que pra mim o que eu fazia sempre foi Etnologia, porque meus mestres são esses de cabo a rabo. Sobretudo o Roberto Cardoso [de Oliveira], que eu tenho um respeito por toda a vivência, porque ele, inclusive, veio e trabalhou no Museu do Índio⁷, foi do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e esteve em toda uma época de início da Antropologia, por isso eu não estava assim: “Ah, eu conheci o professor!”. Eu estava: “eu estudei a História da Antropologia, com ele, com a Mariza Peirano”, com o viés da Unicamp e foi importante pra mim entender quem eram essas pessoas. Bom, eu falo demais.

⁷ Atualmente denominado Museu Nacional dos Povos Indígenas.

Entrevistadores: Continuando, em que ano você entrou no Vale do Javari pela primeira vez?

Maria Helena: Se não me engano, foi em 2000. Mas tenho de lembrar direito. Lá pelo início do século XXI (risos). Porque assim, eu estava indo pro doutorado e sabe aquela fase: “E agora? Acabou o Mestrado, agora tenho de ter um emprego”. E as coisas foram se conjugando a meu favor. Eu acho que as três primeiras perguntas foram respondidas; eu já falei bastante.

Entrevistadores: Agora você poderia falar um pouco sobre o Museu Amazônico, seu papel lá e sua atuação?

Maria Helena: Então vamos falar um pouco da chegada aqui na UFAM. Na UFAM, eu vou pegar minha cola, eu entrei em 2006. Setembro de 2006, quando a gente acabou o curso. E aí tínhamos o Departamento de Antropologia e depois a pós. Sobre o Museu, eu entrei pela primeira vez, eu fui convidada para entrar na Divisão de Antropologia em outubro de 2007 e fiquei até 2009. No Museu tinha o professor Almir Diniz [de Carvalho Júnior], que era o professor de História e que era diretor do museu e tem uma Divisão de Antropologia que eu fui fazer parte, porque eu sempre gostei também. Não é que eu tinha uma formação em patrimônio no sentido de acervo museológico, mas dessa relação de pensar o museu dentro da História da Antropologia. Então, eu não via o museu só como um local [que era] “maldito” pra muitos, mas o via como um lugar de história da própria disciplina. E aí me interessei e fiquei um tempo lá, porque a gente tinha ainda muito espaço, não tanto dentro da sala de aula, não tinha a pós-graduação ainda e veio a ideia de criar a pós-graduação dentro do Museu Amazônico. Era estratégico estarmos no Museu, que era até então muito mais da área de História, dos professores de História. Quando chegaram os antropólogos e o Sérgio Ivan também entrou, a Antropologia assumiu [a tarefa] de criar, aos moldes do Museu

Nacional, uma pós-graduação com uma gestão autônoma e um recurso financeiro que tinha. Agora não é hora aqui de falar, mas houve um desencontro financeiro e a gente não ocupou esse espaço, mas acho que por um tempo a gente ocupou um espaço político. Não o físico tanto quanto queríamos e deveríamos, mas um espaço político. Então, embora nessa época de divisão da Antropologia, eu e o professor Frantomé [Bezerra Pacheco (*in memoriam*)] não conseguimos isso, mesmo depois de muitos trabalhos dentro do Museu. O Museu Amazônico é um museu da universidade, é um órgão suplementar, ligado diretamente à Reitoria. Então, se tivesse uma pós-graduação dentro do Museu, se entendia que se ia ter mais autonomia até, embora a gente não entendia também que dentro de uma pós teria que ter uma relação com a Pró-Reitoria e outras, como a PROPESP (Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação). Eu fui convidada em 2011 para entrar no Museu. O diretor era o professor Sérgio Ivan e ele foi convidado a assumir a Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Depois disso ele me convidou [para dirigir o Museu], perguntando se eu queria prosseguir no trabalho, que ele tinha uma confiança por eu ter trabalhado na divisão de Antropologia e poderia dar continuidade a essa proposta da Antropologia lá dentro. Eu entrei em 2011 e saí em 2017. Só tive um intervalinho da licença capacitação que foi de três meses, que eu tive de sair e voltar, porque a universidade bancava você no cargo. Enfim, foi só uma saída porque de cinco em cinco anos temos o direito a uma capacitação e eu queria aproveitar, fui fazer uma capacitação fora do país. Ou eu pegava aquele momento, ou não pegava mais porque não tinha como ficar hospedada na casa de uma pessoa. Nessa época também tinha a casa do PPGAS-UFAM ali no centro. O Museu Amazônico alugava a casa do PPGAS, então é ali que também se constituiu o acervo bibliográfico - iniciou o acervo bibliográfico do PPGAS. Então, nossa vida era muito no Centro [de Manaus]. Não fui assim “a menina que entrou pro museu”, não. Eu sempre tive um espírito muito de trabalho coletivo. Estar no museu não era só História da Antropologia que eu estava revivendo, mas também História Contemporânea, no sentido de

que era uma consolidação até da própria Antropologia da UFAM, com a pós-graduação, porque a gente era um circuito ali. Estava todo mundo no Centro. Foi daí também que eu criei com a ajuda da professora Thereza Cristina [Cardoso Menezes] um projeto da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) que dava apoio aos núcleos que se iniciam e nós investimos e a professora Thereza trabalha, sobretudo, com a questão territorial. Nós decidimos criar o Núcleo de Estudos de Políticas Territoriais na Amazônia (NEPTA) e investir nesse espaço lá no Centro também, porque era um circuito ali. Só depois que o PPGAS veio aqui pro campus [do Coroadó].

Questões teórico-metodológicas e o movimento indígena no Brasil

Carlos: Sobre a questão do movimento indígena, gostaríamos de fazer algumas perguntas. A gente queria que você dissesse como você enxerga a movimentação política dos povos originários, contemporaneamente, nesse momento da vida política brasileira.

Thamires: Ainda nesse bloco, tem umas duas perguntas aqui. Uma que é um pouco polêmica e às vezes aparece nos eventos. No final da década de 1990, você escreve sobre o processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil e desde então vem desenvolvendo suas pesquisas na área das relações interétnicas, políticas indigenistas e movimento indígena. Alguns antropólogos enxergam o campo da Etnologia somente a partir do estudo de uma comunidade ou de um grupo étnico específico - às vezes é o que percebemos em certos eventos da ABA e tudo o mais - contudo, há outros que divergem sobre isso. E aí, com isso gostaríamos de saber seu posicionamento. O que você compreende sobre esse assunto? Como é trabalhar movimentos indígenas em relação? É possível trabalhar dentro da Etnologia Indígena [com esse tema]? E uma outra pergunta: atualmente, estamos percebendo que os assuntos relacionados à visibilidade da mulher indígena nos espaços de reivindicações, como por exemplo a Marcha das Mulheres Indígenas, têm ganhado foco tanto nas mídias nacionais quanto internacionais. E aí, enquanto uma pesquisadora

do movimento indígena, eu gostaria de saber se você poderia falar um pouquinho sobre esse protagonismo feminino que vem acontecendo.

Maria Helena: Primeiro, só pra localizar [o debate]. Por que era pan-indígena? Era essa a proposta, uma articulação onde não eram as etnias específicas, mas uma articulação [delas], por isso “pan”. Na época, se falava não só no Brasil, mas na América Latina e também fora da América Latina, dessa unidade maior frente a uma política de Estado nacional, e também fora do Estado Nacional, uma política internacional. Então, a ideia pan-indígena é uma categoria nativa, digamos assim, da época do movimento, só pra esclarecer. Bom, etnologia, como eu falei, eu fui formada teórico-metodologicamente sabendo que o que eu fazia era uma etnologia, tendo como palavras-chave ‘relações interétnicas’, ‘Estado e povos indígenas’, enfim. E por que eu insisto nisso ainda? Porque quando eu me desafiei a estudar o movimento indígena, eu era questionada: “Mas para que comunidade você vai, que aldeia, que etnia você vai?”. Eu vi, que é o que falo para os alunos hoje, que havia uma construção [específica] de campo etnográfico. Então, a gente pode dizer que, na etnologia cabe... e sempre foram referências para mim os mestres que trabalhavam com povos indígenas, inseridos em contextos específicos e não só neles mesmos. Então, assim, o que às vezes eu acho uma indelicadeza é querer falar quem “é mais ou menos índio”. É isso o que eu sinto quando falam que é “mais ou menos etnólogo”. Na minha formação - respeito às demais -, mas na minha formação se repetiu a mesma armadilha, de falarem “aqueles são mais índios, do que aqueles”. Até um tempo atrás, os baré eram “ah, aqueles baré”. Um tempo atrás, eles eram mais um povo misturado ali. Então, dentro da minha formação eu não enxergava que fazer etnologia era ter só uma linha teórica a ser trabalhada para entrar em campo. Isso vai além da minha formação, tem a ver com o lugar do indígena na sociedade e na universidade, antes deles estarem acessando a universidade. Quer dizer, na contemporaneidade, isso que eu falo muito de uns tempos pra cá, a gente trabalha com os povos indígenas contemporâneos. Por mais que eles tenham a sua contribuição,

mais do que nunca, para nós de um outro projeto de vida, esse é um projeto que não adianta mais, pois está sempre sendo, entre grandes aspas, “negociado” e “articulado” com o que ele enfrenta no seu dia a dia. Então, eu acho que dizer qual o lugar do indígena na nossa sociedade e, portanto, na nossa universidade, nas nossas teorias, também é pensar no lugar desse antropólogo etnólogo. Pra mim o campo da Etnologia não precisa ter essas divisões, porque isso tem a ver com a história. Mais uma vez, eu que fui criada dentro da história da Antropologia, vi que nisso há, lá da Geologia, muita acomodação do território. É a mesma coisa, figurativamente falando, porque antes era ‘o que era Sociologia’ e ‘o que era Antropologia’. Até hoje nas histórias disciplinares, lá fora, quando você fala que é sociólogo muitas vezes é você falar que é antropólogo aqui dentro. Então, esses arranjos, como diz o professor Roberto Cardoso, ele fazia matriz disciplinar, que aqui no Brasil a gente podia ser um pouco de cada coisa, mas as outras matrizes, as europeias ou norte-americanas, as tais das antropologias mais centrais ou periféricas... Aqui a gente constitui rearranjos e uso a ideia de campo, de poder, do [Pierre] Bourdieu. A gente cria um campo de disputa como também criamos um campo de disputa com nossos interlocutores. Muitas vezes, nossos interlocutores, na trajetória deles, se voltam também para o lugar deles na história indígena, da etnia deles, da fala deles. Então pra mim, etnólogo é quem realmente está envolvido com os estudos e pesquisas dos povos indígenas, seja onde for ou a partir do ponto de vista que for deles mesmos. É isso que eu falei, e se eu chegasse um indígena aqui dizendo “quero estudar o hip-hop do centro de Manaus” no PPGAS? Não é porque é indígena, que você só pode estudar a sua própria cultura. Por que é importante ele estudar o hip-hop? É a Antropologia também entender que a gente não pode criar redomas, mesmo que também sejam importantes esses estudos. Mas eu acho que ao invés de a gente perder tempo, a gente tinha de ver a diversidade e pluralidade de interlocutores e de trajetórias desses indígenas também. Como que eu posso chegar pra uma mulher indígena e dizer: “Não me interessa que você vai falar de violência doméstica na sua comunidade”. Isso é de um caráter

tutelar que a gente critica tanto no [extinto] SPI, na FUNAI e sei lá aonde. Eu tenho de entender por que esses indígenas querem chegar onde estão chegando hoje, inclusive na Antropologia. Eu sempre fiquei tranquila e me estranha sempre que dizem “Ah, você não faz Etnologia”, como se tivesse uma problemática mais pura de estudar o indígena. Se a gente acredita que cultura e tradição não são dinâmicas, a gente está dando um tiro no pé. A gente tem de ver como são reconfiguradas, porque senão a gente vai... realmente aí, a gente tem de trazer a pós-graduação de Antropologia aqui pro laboratório de Arqueologia, vão ser fósseis, mas são pessoas que estão se repensando a todo tempo. E eles têm direito de falar deles, como tem direito de falar de nós também e da relação que eles têm conosco. Então, acho importante que a gente não se feche numa única linha teórico-metodológica. Eu não posso ser diferente, eu tenho uma trajetória acadêmica que me faz ser assim, eu não sei fazer de outra forma. Eu admiro tantos outros trabalhos, mas a minha linha teórico-metodológica eu também quero que seja respeitada. Eu vejo que isso faz sentido, pelo menos até hoje nenhum dos meus orientandos, inclusive orientandos indígenas, chegou me avacalhando, ao contrário. Eles me ensinaram muito a ter essa certeza, da importância desse olhar teórico-metodológico que é uma tradição da própria história da Antropologia. Se você for buscar como se formou a pós-graduação em Antropologia, isso tem a ver com as relações da Antropologia com os agentes pesquisados, com um compromisso [ético-intelectual]. Tem que ler aí, a Mariza Peirano, Mariza Corrêa, a Alcida Rita Ramos, que trazem esses elementos, porque nossa Antropologia é diferente de outras antropologias do mundo aí fora. E aí, sobre o movimento indígena hoje, primeiro é interessante se atentar, quero até parar pra estudar mais isso depois, que a gente estuda sempre, aprende sempre e hoje chamamos “povos originários”. Até pouco tempo atrás, essa não era uma categoria muito usada. Hoje, é A CATEGORIA, porque acho que tem a ver com a política indigenista internacional, inclusive da América Latina. Então o movimento indígena, no atual contexto, é um movimento que você tem de entender lá atrás... lá vou eu de novo (ri-

sos). Eu estudei na década de 1980 e o pior, a década de 80 me levou à década de 1970, de 1960. O movimento indígena não quer dizer que os indígenas só fazem movimento ou só fazem política no contexto interétnico quando criam organizações, associações e movimentos. Eles são agentes há muito tempo. Desde que a história é história, de enfrentamento dos povos indígenas com seus invasores, pra falar que descobriram o Brasil. E aí, você tem de ver que o que a gente vivencia hoje são momentos e por isso que gosto muito de uma ideia que coloquei na minha dissertação do Doutorado - inclusive tenho de me ater a qual tese foi, mas acho que foi no Doutorado – sobre a história ser em espiral. Ele volta e avança, ele volta e avança. Se você pegar o que é o gravador do [Mário] Juruna, o que é lá da década de 1980, lá quando ele entrou no Congresso, o que é a Joênia Wapichana, por Roraima... antes foi o Xavante, o Juruna, pelo Rio de Janeiro. Hoje é a Sônia Guajajara por São Paulo e você viu o que o Juruna fazia com seu gravador, na época da ditadura, que não prendiam índio porque ainda não achavam que índio era pra ser preso, então ele era o único que abria a boca, falava e detonava. É por isso que votaram nele também, porque ele foi uma projeção do que deveria ser a nossa moral num estado ditatorial e hoje a gente vê exatamente isso no contexto atual. Então, houve um plus, que teve com o perfil ecológico, via Eco 92, focando nos povos indígenas, floresta ou floresta e povos indígenas. Tanto é que nós vemos que os povos indígenas que não vivem em floresta também tiveram de se fazer presentes. Eu posso dizer que tive a graça de ver quando o movimento indígena do Nordeste, quando o toré subiu na rampa do Congresso, onde tem aquele espaço do Congresso, as duas tigelas lá⁸, subiram cantando o toré. Então não era só caiapó, não era só índio da Amazônia, era índio do Nordeste também, eram os índios “misturados”, era a emergência étnica. O movimento indígena mexeu com as teorias, não foram as teorias que mexeram com o movimento indígena. E aí, você vê que hoje nós temos esse processo

⁸ Referência às duas cúpulas, uma voltada para baixo e outra voltada para cima, do prédio do Congresso Nacional em Brasília.

de refletir, de como nós, antropólogos, etnólogos, como criamos essas categorias que não são só acadêmicas, mas políticas e vice-versa. Por que o movimento indígena passou a falar “povos indígenas” e não “povos tradicionais”? Porque legalmente foram criados decretos separados. Movimentos constitucionais separados. Eles se unem, mas eles se definem enquanto grupos específicos. Essa questão do território quilombola, da regularização das terras quilombolas, teve como inspiração a regularização das terras indígenas. Como eu vou deixar de falar de indígena e Estado? Sendo que o próprio movimento indígena, no Vale do Javari, ajudou os ribeirinhos a fazerem o movimento deles de reivindicação. Então, digamos que o contexto de hoje, até essa nova denominação “povos originários” agrega também o movimento da América Latina. Antes da Constituição de 88, havia a ideia de que o brasileiro era um “povo só”. Teve muita essa discussão na FUNAI, teve os estatutos na questão do índio, presente na minha dissertação, a questão dos índios que eram “mais índios”. Se o índio virava cidadão brasileiro, ele deixava de ser índio. Essa discussão hoje é passada de outras formas. Hoje a gente também tem o quê? O Marco Temporal. Ameaça de que, daqui pra frente, não vai mais existir [terra indígena]. De novo, só que com uma outra roupagem. Mas então você vê que o movimento indígena, os movimentos indígenas, que a gente prefere chamar assim, os teóricos falam “os movimentos”. Eu ainda falo “movimento indígena” porque os interlocutores usam isso, os nativos. Assim como falam “liderança”, liderança se tornou um substantivo; liderança era o fenômeno de agir como liderança, mas não ser “a liderança”. Atualmente a gente usa como substantivo. O movimento indígena, apesar de existirem muitos movimentos, se caracteriza muito como um bloco na sua interlocução com o Estado e a sociedade nacionais, nesse sentido. Por isso que hoje eu falo: o movimento indígena é um movimento social que também colocou os indígenas mais do que protagonistas, como sujeitos agentes de um questionamento desse Estado, que mais uma vez se mantém neoliberal e agora nem é participativo. Na época do Fernando Henrique [Cardoso] e depois de Fernando Henrique na época de Lula e Dilma [Rousse-

ff] havia participação, mas ainda era uma participação contida nos moldes estruturais [da política institucional]. Porque é isso, acho que o Pierre Clastres, não sei, tenho de voltar agora pra reler ele mesmo, será que ele ia falar simplesmente “povos indígenas contra o Estado”? A gente vê os povos indígenas da América Latina se mobilizando... de repente a pessoa enxerga o umbigo em que está, porque eu mesma devia ser mais estudiosa dos povos indígenas da América Latina, pra ver que eles estão agindo, como eles lidam com essa pressão de ter de ficar numa cartilha estatal. Mas ela também é desafiada a ser repensada nas suas relações com esses povos. É complicado porque não dá pra dizer: “Vocês vão formar os guetos e a gente continua o mundo daqui”. Não dá pra fazer isso. Acho que a preocupação é ver que o movimento indígena se tornou referência de movimento social mais uma vez, como aconteceu nas décadas de 1980 e 1990 e quem é que segurou a barra? Quem segurou a barra da pandemia? Quem está segurando a barra do desrespeito aos direitos da cidadania e diversidade? De novo os povos indígenas se mostram resistentes. Morrendo, quem está morrendo além do conflito de terras com os agentes não-indígenas rurais? A cada dia tomba uma liderança indígena. Então, quem está segurando a queda do céu são os povos indígenas. Mas também não num sentido estrito, porque se você vai falar com um Fulni-ô, para ele fazer política é fazer com o povo encantado⁹ junto, é tudo junto. Isso é um outro contexto etnográfico, de situação etnográfica. A gente não pode ficar olhando só pro nível da Amazônia, nesse sentido, porque a Amazônia está dentro de um contexto maior da própria vivência dos povos dessas relações, dessas estruturas estatais. Falo isso enquanto alguém que presta atenção no movimento indígena, nos outros povos indígenas e não só os Guarani, por exemplo. É isso, é diferente você falar de uma Amazônia que tem povos isolados e tem outras grandes problemáticas e os povos indígenas que

⁹ Referência aos ancestrais indígenas de cada povo ou etnia, que desencarnaram e são vistos como encantados, dialogando com os que estão vivos. Mas também, encantados são os seres não-humanos como animais e seres antropomórficos, como a Caipora, que tem traços humanos e animais. Agradecemos a Gabriel Karão Jaguaribara por ter fornecido essa definição possível de ‘encantados’.

estão lá numa lona na beira do asfalto. E você vai dizer que eles são menos índios? São menos etnólogos aqueles que estudam esses indígenas? Quem está repartindo os [lado dos] encantados e [o lado da] política nessa hora? A sobrevivência está em entendê-los na sua conexão. Pelo fato de a gente não ter fôlego de pesquisa, muitas vezes a gente se divide pra fazer essa conexão: cada um entra por uma porta. Mas eles, os povos indígenas, não estão preocupados com as portas, estão preocupados com a sua afirmação de vivência étnica. Seja pela porta ‘A’ ou ‘B’ que entra o pesquisador.

Eu não sei se era isso, mas continuando, pensar povos originários, capitalismo e relações de poder... Hoje, por exemplo, eu aprendi a falar da questão do carbono, da rede de mercado de carbono, essas coisas... Os povos indígenas não podem ser vistos nessa conexão capitalismo e relações de poder apenas como “emblemáticos”. Como falei uma vez: Qual o projeto deles para o Brasil e não o projeto do Brasil para eles? É o projeto que eles têm para o Brasil que deve ser visto, porque é isso. Aquele livro que eu comentei da Manuela Carneiro da Cunha, teve contribuição de historiadores, arqueólogos e etnólogos. A ideia é que a história indígena se faz ensinando o que é História do Brasil até hoje. Então, entender por que hoje tem indígena que dá aula sobre capitalismo, mesmo não chamando de capitalismo, que vai dar aula de relações de poder na América Latina, mesmo não colocando, necessariamente, nos termos que a gente quer ouvir. Aí, só para puxar a questão das mulheres, veja só: essa visibilidade das mulheres indígenas na política tem de entender como é que chegou nisso tudo. Se você for lá no meu trabalho, você vai ver que a COIAB, antes dela existir, já existiam mulheres articulando essa relação delas no espaço urbano, que negava a existência delas, existência étnica, de vida física e tudo. Então, não havia necessidade de falar: “Isso é movimento de mulheres”, “Isso é movimento de homens”. Havia outros espaços específicos também. Não é porque a mulher está na cozinha (não-indígena) que esse é um espaço doméstico. Não, esse espaço doméstico, o que elas sempre nos ensinam é que esses espaços do-

mésticos são tão politizados quanto qualquer outro. Eu brinco dizendo que nessas questões parece o Congresso Nacional, porque quando o cara está falando lá na frente é porque ele já foi instruído nos bastidores. E elas fazem assim, não é porque elas não estão com microfones falando que elas não agiram antes. Só que é preciso entender o contexto e não só a situação etnográfica de pesquisa, mas também o contexto histórico. Hoje os espaços públicos, nessa interlocução, criaram novas configurações que exigiam que essas mulheres também se apresentassem dentro de uma agenda também feminina, mais forte. Não é à toa que depois que saiu o Juruna, apareceram outras pessoas, temos a Sônia Guajajara, cantando no Rock in Rio, com a Alicia Keys¹⁰. Não é à toa tudo isso. Quando eu vi eu pensei “É a Guajajara!” e eu lembrei do Raoni com o Sting¹¹ inclusive, levando o Raoni [Metuktire pro seu show]. O que são esses espaços ocupados e que são transformados? Essas mulheres passam também a entrar nesse idioma político, nesse campo de idioma político e público de relações. Aí vem a Marcha das Mulheres Indígenas, ela se descola do próprio Acampamento Terra Livre (ATL)¹² porque dentro da própria organização das articulações indígenas, essas mulheres buscavam esses espaços mais de frente, de frente de política mais interativa com esse universo não-indígena e nós não-indígenas reforçávamos sempre os homens, assim como os antropólogos, gestores e ONGs que trabalham com indígenas. E as mulheres foram ficando mais às margens, mas elas não necessariamente estavam à margem. Elas construíram um outro momento, de ocupação de espaços que também são outros espaços [importantes de luta]. Por isso, em vez de falar só de protagonismo, é preciso enfatizar essa agência feminina, que inclusive foi impulsionada por uma agenda política de apoiadores do movimento indígena. Por que começaram a perguntar: “Cadê o gênero? Cadê o gênero?” e aí os próprios indígenas, nas suas associações e organizações,

¹⁰ Alicia Augello Cook, conhecida como Alicia Keys, é uma cantora e compositora estadunidense.

¹¹ Gordon Matthew Thomas Summer, mais conhecido como Sting, é um cantor e compositor britânico.

¹² “O Acampamento Terra Livre (ATL), a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, acontece desde 2004, por regra todo mês de abril e em Brasília - DF, e excepcionalmente em outro mês e outra unidade da Federação”. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 20/06/2024.

pensaram “gente, se não colocarmos as mulheres aparecendo ao vivo e a cores, os nossos financiadores/apoiadores não continuarão conosco”. Então tem um contexto de apoio ao movimento indígena que exigiu mais a presença dessas mulheres e elas também já ocupavam vários espaços. Elas ocupavam mesmo, ao ponto de você ver que não é à toa que quem levanta hoje o braço... o [presidente] Lula vai no ATL e levanta o braço de quem? Da Sônia Guajajara. Só que ali é um contexto que legitima uma situação que para nós pesquisadores é uma situação etnográfica. É isso, essa relação de poder, essa relação do capitalismo. Qual o lugar desse indígena nessas relações? Como é que a Sônia Guajajara vai ter o mesmo poder de levantar a mão quando for falar e se vai ficar ou não a [Usina Hidrelétrica de] Belo Monte? Quem é que pode reproduzir algo como aquela imagem emblemática, vocês devem ter visto, da Tuíra Kaiapó que passou um facão perto do rosto do presidente da Eletronorte¹³. Não é aquilo que está na foto, é ela falando da força, mas ela não falava “Tenho a força, mulher Tuíra!”, não é isso, é do movimento indígena que aquele ato falava. Aquele ato representa uma força emblemática que é lembrado até hoje como a força da mulher indígena. E a gente vai fazendo parte dessa história, não dá pra falar: “Fique aí com a sua história”, não. Foi um processo. Então, entender a agenda específica das mulheres indígenas é entender essas relações também interétnicas. Prestem atenção, ‘interétnico’, agora a gente está mais esperto, não é só entre indígena e não-indígena. É interétnico também entre os próprios povos indígenas. Então, tem mulheres e tem mulheres indígenas. O contexto de organizações indígenas e movimentos indígenas lá do Alto Rio Negro não é o mesmo do Pataxó, não é o mesmo do Xakriabá e é isso. Só que vem numa época onde o que tinha era o Conselho das Mulheres como um todo. Os assentos estatais que acolhiam assim como os negros, as mulheres, as pessoas com deficiência... Então foram categorias criadas e espaços participativos que foram ocupados. É preciso entender o que sig-

¹³ À época do evento narrado, o engenheiro José Antônio Muniz Lopes, era presidente da Eletronorte. O referido ato ocorreu em fevereiro de 1989. Essas e outras informações sobre o evento narrado estão disponíveis em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/>. Acesso em: 24/06/2024.

nifica ‘participativo’ e ler a Inara [do Nascimento Tavares] sobre a questão do participativo, que eu orientei o trabalho dela, no Mestrado. Então é mais do que visibilidade. A gente também começa a pensar que processos nós designamos como políticos, porque elas já fazem as suas etnopolíticas, entendeu? Só que o não-indígena chega lá e pergunta: “Quem manda aqui? Quem é o líder, quem é o chefe daqui?”. Até hoje o Comitê de Ética é assim. É por isso que se responde: “Eu sou a primeira cacica!”, porque isso vira uma categoria de valorização em um campo político interétnico. Não só entre indígena e não-indígena, mas entre os próprios parentes, porque o contexto é outro. Essa cacica, ela não fica só nas relações internas de sua comunidade. Ela tem uma representatividade, que é coletiva. Esse barato da representatividade é um quiproquó, porque o Estado vem e pergunta: “Eu quero um representante indígena” e calma aí. Existe uma diversidade maior.

Entrevistadores: Lembramos que na sua dissertação, você comentou que participou da primeira reunião das mulheres da década de 1990 e você traz, na sua dissertação, que foi um momento importante. Você poderia falar sobre isso?

Maria Helena: É por que no encontro - não vou saber os detalhes - delas sempre existia uma tentativa de construir [esse protagonismo feminino]. Depois chamaram a professora Rita Laura Segato para pensar sobre essas questões, porque a própria FUNAI falou: “A gente também tem de ter um setor de mulheres aqui”. Então, foi um processo. É isso o que eu falo, que foi um processo histórico, essa construção, inclusive internacionalmente, pois perguntavam: “Cadê as mulheres desse Brasil?”, “Cadê as mulheres indígenas?”. Começou-se a ver que era necessário a presença de mulheres indígenas nas discussões. Eu lembro que eu estava numa assembleia com os Kanamari, lá na área do rio Juruá e eles formaram uma associação indígena. Pensaram assim: “Tem que ter uma mulher”. A mulher, a indígena que foi escolhida nem sabia o que estava fazendo

ali naquela hora, porque a associação tinha de ter uma representante indígena. Mesmo que não soubesse nem para quê que ela ia representar, o quê e para quem, mas eram configurações que estavam sendo legitimadas. O encontro dessas mulheres sempre aconteceu, não é que elas deixavam de participar das discussões. Elas apenas não participavam, como falei, naquela coisa de estar lá, à mostra, na frente da assembleia toda. Mas só entre as crianças e as mulheres, que ficavam atrás nas assembleias, rolavam muitas mais decisões do que, às vezes, aquelas que eram transmitidas no microfone, lá na frente. A liderança podia chegar na cidade até daquele jeito, mas se a comunidade não quisesse bancar aquilo, lascava tudo. Assim essas mulheres agiam e hoje em dia se fala muito no corpo e no cuidado com ele e com o território, que é uma discussão também sobre os vários lugares que essas mulheres ocupam. Elas estão se apropriando desses idiomas políticos. Então, a mulher cuida, a mulher que está mais próxima da roça e do dia a dia. Elas também vão se colocando num idioma que é inteligível para nós que não somos indígenas também.

Metodologia e Reflexividade Crítica

Carlos: Você orientou vários trabalhos de dissertações e teses como da Inara do Nascimento e Andrezinho Fernandes Cruz, que abordam assuntos sobre indigenismo em relação ao Estado brasileiro e povos indígenas, trajetórias e movimentos indígenas contemporâneos. Nesses trabalhos, o termo “reflexividade” é utilizado como método para pensar criticamente as questões sociais envolvidas nesses temas. Assim, a gente gostaria de saber como você compreende essa ideia de reflexividade como método?

Thamires: Além disso, as abordagens de contexto histórico e de rede sempre estiveram presentes nos seus trabalhos, como podemos perceber na leitura da sua dissertação, da sua tese. Pensando na relação que se estabelece entre o antropólogo e os/as interlocutores/as, gostaríamos

de saber como você compreende a relação do trabalho de campo antropológico com o trabalho enquanto antropólogo?

E finalizando, dentro do PPGAS há núcleos de estudo e pesquisa e dentre eles sabemos que você faz parte do NEPTA, que é o Núcleo de Estudos e Políticas Territoriais da Amazônia. Você poderia falar um pouco sobre o grupo e os trabalhos que estão em desenvolvimento no momento?

Maria Helena: Eu vou começar com a reflexividade como um método. Vocês citaram dois trabalhos. O que eu exercito com os meus orientandos, da minha temática e proposta de estudo da política indígena, indigenismo, Estado brasileiro e tudo o mais, é que nós não estamos ausentes no nosso campo, sobretudo quando você trabalha com sujeitos, porque você é um sujeito. Então, embora a Inara fosse não-indígena, mas agora se reconheça como indígena, eu tenho trabalhado com alunos indígenas e não-indígenas que estão inseridos no seu campo, antes de ser um campo etnográfico. Isso tem a ver com a pergunta do que eu entendo como é o trabalho de campo. Eles trouxeram para o Mestrado e o doutorado seus interesses acadêmicos, suas reflexões sobre o exercício do que constitui não só o campo profissional, mas também o campo etnográfico, o campo de vida e de trajetória deles. Então a reflexividade, o que é? É essa própria referência do antropólogo e isso está em outros autores, não fui eu quem inventei, tem na Mariza Peirano, tem no Roberto Cardoso de Oliveira, no Roberto da Matta... de que ao estudar teórica e metodologicamente, entre mil aspas, o “objeto de pesquisa”, porque o objeto vocês sabem que ele não vem pronto, é a gente que constroi o objeto, você está também fazendo uma reflexão sobre a sua própria inserção teórico-metodológica e pessoal dentro daquela problemática. Então, é uma reflexividade que alimenta, ou melhor, que atualiza a própria antropologia. Quer dizer, na minha formação, teoria e método estavam juntos. Por isso que a reflexividade também tem a ver com o estar no campo e eu estar repensando a minha teoria, fazendo nova teoria; é um campo criativo. Não tem aquilo de “quem veio primeiro? O

ovo ou a galinha? Eles estão juntos, porque também não é pegar um quadradinho da teoria e enfiar no meu campo e delimitar. Não. É eu ir com a minha proposta de leitura teórico-metodológica e vivenciar aquele campo, para depois reorganizar essa proposta teórico-metodológica. Por isso que é importante saber quem eu orientei, saber dos sujeitos que na pesquisa também se transformaram, [por exemplo] de uma obra como a de Iranilde [Barbosa dos Santos], que veio falar de violência dos não-indígenas com as indígenas Macuxi e acaba fazendo uma dissertação de violência doméstica, entre os próprios indígenas. De uma Inara, que vai entender o projeto de gestão indígena, de projetos indígenas, de participação e de afirmação política étnica e hoje se localiza fazendo parte de uma etnia. Dos indígenas que eu orientei também, que o trabalho deles durante esse processo de pesquisa etnográfica revisitou o próprio lugar deles e eles se reorganizam também. Por isso que o Andrezinho, quando terminou a dissertação, eu chorei, porque o Andrezinho é filho do Seu André, que eu conheci na época do PPTAL, na UNITEFÉ. Olha onde eu vim parar. Aí, eu oriento o Andrezinho, que teve alguns percalços e que foi estudar o quê? Organização indígena, mas onde os indígenas ocupavam, enquanto COIAB, os espaços do Estado. Só que essa reflexão se tornou reflexividade para ele também, porque ele é o filho Cambeba que estava, até então, sendo o filho para o estudo e que depois, ao estudar, passa a ser o filho do movimento indígena e hoje ele está na gerência de Educação Indígena. Então, eu vi não só o pai, mas vi o filho fazendo esse processo, onde ele se reposicionou no próprio estudo sobre a COIAB ocupando espaços no Estado. Ali eu não estava apenas atualizando teórico-metodologicamente, mas atualizando trajetórias também. Tem o Francisco que voltou a dar aula na aldeia e que fez todo um trabalho sobre o porquê da Raposa Serra do Sol não ser uma unidade, mas é fruto de uma configuração de espaço político. Tem aqueles indígenas que não conseguiram fechar suas pesquisas, concluir o curso; até encontrei com eles num dia desses. Mas por que não conseguiu fechar? Priorizou trabalhar numa prefeitura do Alto Rio Negro. Aí é que é o posicionamento reflexivo tem que ir além, pois a minha reflexividade,

nessa hora, é de que eu não perdi um aluno. Eu quero entender por que ele priorizou a prefeitura de São Gabriel da Cachoeira e não terminou o Mestrado comigo. Qual é o local? Não é o da Maria Helena, não é o do PPGAS, mas qual o local desse espaço político antropológico para os povos indígenas? É entender isso de outra forma. Por isso que eu acho muito importante que quem faz Antropologia tem que ter em mente que não é só a sua teoria, a sua metodologia que está sendo repensada, reavaliada, revisitada, mas é a sua própria trajetória, a de quem acredita que essa Antropologia lhe permite conversar mais nessa diversidade. Com muitos indígenas e não-indígenas que eu orientei, eu tive que entender como eles chegaram até mim, porque são histórias e histórias do próprio movimento indígena. Então, olha só, do [movimento] Pan Indígena da década de 1980, que estudei em 1990, estou falando com os netos de quem fez esse movimento existir hoje, dentro das universidades, não enquanto movimento, mas como teóricos, como antropólogos. Por isso é preciso que a gente esteja sempre atenta para pensar. Isso não é fazer Etnologia? Olha aí a reflexividade. Quando estou em interlocução com esses sujeitos indígenas dentro da universidade, eu tenho que entender que eles são pensadores indígenas contemporâneos e que eles estão fazendo a sua reflexividade. Para muitos deles o objeto não saiu pronto da cabeça. Tem uma figura de linguagem, a metonímia, é assim? ‘Tem uma coroa, já é rei?’ Quem vem aqui falando, se apresentando como indígena não quer dizer que conhece toda a comunidade, todo o povo dele. Muitas vezes, ele entra na Antropologia para também se reencontrar nesta etnicidade e isso é reflexividade. É ver isso não como algo descompensado, mas como um processo acadêmico que é vivo. É essa a minha formação, por isso que acho que há a necessidade dessa reflexividade metodológica, que não é uma figura qualquer de linguagem, é um exercício de estar atento, de que a gente faz parte da nossa história e da história da Antropologia.

Agora sobre o NEPTA, como eu falei, quando a gente chegou, todo mundo era do NEAI (Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena), mas daí como o NEAI foi se aperfeiçoando, indo por

uma linha mais perspectivista, eu fui convidada por um pessoal que trabalha... e aí a gente somou a temática indígena com política territorial. Por que indígena, territorialidade, etnia, território e terra? Isso tudo é muito, muito presente nas questões que eu estudo, certo? Então, o NEPTA foi uma construção com os professores que permeiam [essas discussões]. Na época, era a Thereza Cristina [Cardoso Menezes], a Ana Carla [dos Santos Bruno] e eu. Ana Carla trabalhando, e ainda trabalha, com a parte de Língua e Cultura, sendo que eu trabalhava mais com essa parte de política e Indigenismo e a Thereza trabalhando mais essa Antropologia rural e a perspectiva dos conflitos no sul do Amazonas. Eu fiquei com o Javari. Então, o NEPTA foi uma conjunção de quem queria entender essa agenda política, territorial. Agora como é que está? A gente está retomando, porque a gente faz muita coisa com os nossos orientandos. Mas teve uma primeira fase, que era o projeto da FAPEAM que ficava com a professora Thereza e a Ana Carla com o sul do Amazonas e eu fiquei com a parte do Vale do Javari, para entender como estavam, territorialmente, sendo pensadas as vivências tradicionais e étnicas, seus conflitos e suas tensões. Só que nós temos uma característica, agora falando assim em uma reavaliação ou numa retomada. Nossos alunos trazem os seus projetos, pois nós não criamos uma dinâmica de ter um único projeto. Quando a gente tinha um projeto maior na FAPEAM, a gente tinha uma unidade maior. Depois, os projetos vieram dos alunos dentro das temáticas do NEPTA, mas com interesses de campos etnográficos diversos. Isso deu uma dispersada também no Núcleo, mas é uma dispersão [que é] uma outra estratégia. E hoje a gente está tentando se rearticular de novo, para andar mais conjuntamente. Também veio a pandemia. Mas, sem dúvida nenhuma, o NEPTA trabalhava próximo à Cartografia Social, com o professor Alfredo Wagner [Berno de Almeida]. A gente trabalhou principalmente via professora Thereza, que fazia o canal. Nós, num primeiro momento, até nos propusemos a ser o laboratório de Cartografia Social na UFAM, porque a [sede do] Cartografia foi pra UEA (Universidade do Estado do Amazonas), então ficaríamos na UFAM. Mas depois, os caminhos foram sendo diversos

e acabou que a gente continuou com a política territorial também. A política territorial tem a ver, por exemplo, com a parte de Línguas, pois não é política territorial só o território geográfico, é também a ocupação dessas relações de poder. E aí você vê que hoje o trabalho da professora Ana Carla, que temos que trazer mais para o PPGAS, que ela está com um trabalho lindíssimo, mas o PPGAS não conhece, que é o da escrita de línguas indígenas no celular. Você ter um teclado virtual baseado nessas línguas, vocês viram?

Entrevistadores: Ficamos sabendo, são vários teclados de línguas indígenas.

Maria Helena: Tem que trazer isso pro PPGAS, porque os núcleos se fecham, se isolam. As pesquisadoras do NEPTA, atualmente eu, a Ana Carla Bruno e a Mariana [Vieira Galuch], que foi nossa aluna de Doutorado e hoje é professora de Sociologia, atuam em várias frentes, então muitas vezes a gente não dá aquela chancela única de NEPTA, mas somos do NEPTA enquanto proposta de reflexividade, de pensar uma metodologia, que nós conjugamos e que temos uma forma de pensar nossas orientandas, enquanto agentes interlocutores das próprias problemáticas que trazem, de pensar que a territorialidade que nos conjuga é uma territorialidade que vai além dos territórios físicos. Aliás, territorialidades virtuais, hoje, e outras mais, como a do corpo, de tudo... Pensar que hoje o Núcleo se faz de várias maneiras. Então hoje essa retomada do Núcleo está relacionada com o encontro, de novo, com - digo de novo, assim, puxando do que nós pensávamos dos nossos trabalhos - os indígenas, e a Mariana pensando mais uma vez o impacto do desmatamento no sul do Amazonas, que também estou incluída nesse projeto dela, mas cada um tem seu lugar. É um projeto de várias causas, não é um projeto de área etnográfica, estritamente. Isso faz diferença, pois a gente não recortou uma área e disse que só vai trabalhar nessa área ou dessa forma. Então, por exemplo, a gente teve uma defesa da Auriedia [Marques da Costa], em que

nós estávamos com pessoas de risco de vida no público, assistindo, que são pessoas, são agentes em suas agências, porque a gente não está teorizando apenas. Teórico-metodologicamente estamos fazendo essa reflexividade na atuação com eles. Eu fiquei muito impressionada que a gente se reuniu até lá, no NEPTA, para fazer a defesa e as pessoas que participaram da pesquisa da Auriédia estavam lá. E eram pessoas que sofriam embates [sérios em seus territórios]. Não era só o pai e a mãe dela que estavam lá, entendeu? Eram sujeitos com risco de vida, então é algo que vai muito além do diploma. A gente está lidando com temáticas de pessoas que não saem apenas com diplomas. Elas querem, através do diploma, quer dizer, através da Antropologia, fazer o exercício do seu lugar nessa história toda. Isso que é complicado, isso é bastante complicado porque estamos num universo, sobretudo na Amazônia, onde a diversidade de problemáticas são muitas. Inclusive, da segurança dessas pessoas. Pode ver agora, a Mariana, professora, fez uma viagem pro sul do Amazonas, que eu falei: “Pelo amor de Deus, Mariana, vá com cuidado! Não dá pra se expor ali”. Para manter essa dinâmica, todos nós temos de estar envolvidos de uma maneira muito pessoal, como um compromisso muito pessoal. Todos nós. Então, aos poucos o NEPTA acabou se afirmando dentro dessa linha que trabalha povos tradicionais, povos indígenas, políticas, territórios e territorialidade, porque a gente viu que era a forma da gente pensar conjuntamente várias demandas etnográficas. A gente não ficou com uma única demanda etnográfica, porque o próprio indígena fala “povo tradicional”, fala com os agentes do Estado, que muitas vezes é ele mesmo. Por exemplo, a Chris Lopes da Silva está estudando o caso de Pauini - AM, em que o Evangelista, que é o atual marido dela, é um Apurinã que está trabalhando na coordenação da FUNAI. Quer riqueza maior que essa? O indígena fazendo movimento indígena dentro da FUNAI, é possível isso? Então, é isso é reflexividade também.

Outra coisa que esqueci de falar, e que é interessante na minha trajetória, é que fui fazer o pós- Doutorado na Pós-Graduação de Saúde Coletiva, para trabalhar no Ambulatório de Saúde

Indígena da UnB, no Hospital da UnB. Mas o que eu fui fazer lá? Parece assim, que eu sou a cigana das temáticas, porque eu vi a sacada, não piegas, a sacada revisitada, da reflexividade de novo, da Catherine Walsh, mas não só ela. Vai lá no [Aníbal] Quijano também, da interculturalidade. Como é trabalhar com indígenas e saúde indígena dentro de um hospital universitário? Eu fui trabalhar, estive com uma antropóloga, a professora Ximena Pamela [Claudia Díaz Bermúdez], para ver como era a ação do Ambulatório de Saúde Indígena, que propunha uma ação intercultural e mais, a atuação de um PET (Programa de Educação Tutorial), que é um programa de trabalho, que ocorre no Santuário dos Pajés, em Brasília. Essa é outra grande questão, comparável com o Parque das Tribos, em Manaus, pois lá é uma territorialidade indígena urbana que tem uma história enorme. De repente, me vi [nessa situação] de pensar “como é estar numa equipe interdisciplinar, na área de saúde, falando de indígenas de várias etnias em comunidades urbanas?” Por exemplo, estava com uma nutricionista e vinha o pessoal perguntando: “O que quer comer, o que que não quer?”. Eu falei: “Gente, vamos fazer um peixe? Não tem rio pra pescar.” “Ah, então vamos comprar um peixe lá no supermercado Extra”. Essa é a realidade dos indígenas. Uai, ele compra no supermercado! Então, vamos comprar. Só que na hora de fazer o peixe, veio toda, não só uma prática cultural, mas uma narrativa cultural fantástica e aí a menina, estudante de Nutrição, foi entender o que é segurança alimentar para a etnia Guajajara, dentro daquele espaço urbano. Vem falar que isso não é fazer Etnologia? São os Guajajara que estão morrendo lá na Terra Indígena Araribóia (Maranhão), sendo que os parentes deles estão lá em Brasília - DF. Tem toda uma briga de serem reconhecidos como indígenas no tratamento médico, porque indígena dentro da Saúde Indígena, tem de estar em Terra Indígena. Por isso que o NEPTA também é importante, porque tudo que se faz de políticas públicas - sobretudo para indígenas - é via território: educação indígena, Terra Indígena, saúde, Terra Indígena... Ah, quer falar dos benefícios sociais? Por que pensar só em Terra Indígena quando eles têm que se deslocar para cidade também? Então, a problemática territorial perpassa pelos

direitos indígenas a todo tempo e esses indígenas que estão morando na cidade, que vêm estudar e que estão numa comunidade urbana eles não têm direitos? Eles só são indígenas quando estão na Terra Indígena? É igual eu, só sou etnóloga quando estou tratando de certo estudo etnológico? Por isso que eu me apego tanto a esses estudos, a essas pesquisas, porque eles sofrem no dia a dia também esse estigma. Somos menos indígenas porque perdemos a língua? E por que perdeu a língua? Sabe a trajetória dessa família? Eu lembro que quando trabalhei na FUNAI, no PPTAL, o que seria a referência de liderança que criou o Santuário dos Pajés, o Santxiê [Tapuya], ele ficava com uma bandeirinha do Brasil (na época não tinha Bolsonaro) lá em frente da FUNAI antiga, marcando presença. Depois, teve todo um conflito porque é uma área do noroeste de Brasília que se invadiu, pois fizeram um loteamento gran finérrimo, de uma política latifundiária horrorosa de zoneamento, que é o local mais caro por metro quadrado, invadindo uma área ambiental e uma área indígena que teve toda uma história. Por isso falo: “povos originários”, tem de ser conceituado. Você pode chegar e dizer: “Ah, vocês são Guajajara, vão embora daqui, vão lá pro Maranhão”. Mas não é essa a história. Quem são esses povos que estavam lá? Que é o que acontece também em São Paulo. Muitos dos indígenas em contextos urbanos são povos que foram “invisibilizados” na construção das cidades, que é como acontecia com a mão de obra lá no início da história desse país. Só que eles se mantiveram e ficaram sempre aí, e agora, devido ao reforço étnico, eles se colocam e afirmam: “Isso aqui nos pertence”, por isso aparece na Constituição de 1988 que não é “terra imemorial” é “terra tradicional”. Hoje o Santuário dos Pajés é uma terra tradicional e não imemorial. E isso também teve de ser repensado. Por isso que eu falo, se olharmos as resoluções da Organização Internacional do Trabalho (OIT), na declaração da OIT diz: “a autodeclaração é importante, é preciso garantir o respeito de todos os povos”, que é uma referência de direitos étnicos e somos nós, antropólogos, que vamos queimar esse filme? Não dá.

Entrevistadores: É isso, agradecemos sua entrevista.

Referências bibliográficas:

Acampamento Terra Livre (ATL). Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 20/06/2024.

ARINI, Juliana. “O governo não irá nos dividir”, diz líder Tuíra Kayapó. 16/01/2020. Amazônia Real. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/>. Acesso em: 24/06/2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DEPARIS, Sidiclei Roque. *União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal da Grande Dourados: Dourados, 2007.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília: Brasília, 1997.