

Entrevista com Vanessa Lea

Na era das dádivas: Encontros com os Kayapó-Mebêngôkre

Por Amanda DANAGA; Ana Elisa SANTIAGO; Clarissa LIMA; Gabriel BERTOLIN;
Jan-Arthur ECKART; Rodolpho BENTO & Thais MANTOVANELLI

Vanessa Lea

Professora titular do PPGAS-UNICAMP, Vanessa Lea tem marcado sua atuação na etnologia indígena desde a década de 80, época da defesa de sua tese de doutoramento acerca dos Kayapó- Mebêngôkre do Brasil Central. Desde então, tornou-se referência na área mantendo e recolocando debates sobre gênero entre os povos Jê, desenvolvendo uma teoria crítica e alternativa à matriz até então corrente no Brasil em que o masculino vincular-se-ia à esfera da vida pública e cerimonial, enquanto o feminino à esfera do natural e do doméstico. Além de se firmar como referência na antropologia, realizou duas perícias judiciais sobre a venda ilegal de terras ao norte do Parque do Xingu e na área indígena Kapoto-Jarina em Mato Grosso. Com a publicação, em 2012, do livro *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis*, que revisita dados de campo presentes em sua tese, Vanessa Lea apresenta discussões de temas desde os mais clássicos como parentesco, organização social e vida cerimonial até debates mais contemporâneos como, por exemplo, a formação da pessoa e o conceito de pessoa fractal, de inspiração stratherniana. Esteve em São Carlos em novembro de 2012, a convite do PPGAS UFSCar, para participação nas *Quartas Indomáveis*, evento mensal realizado pelo programa, ministrando a palestra “Da era dos presentes à era dos benefícios sociais”, ocasião em que concedeu essa entrevista aos membros do ETNU – Grupo de Etnologia da UFSCar.

Gostaríamos de agradecê-la por ter aceito a proposta de nos conceder essa entrevista. Iniciamos nossa conversa perguntando quais questões antropológicas guiaram o início de seus trabalhos junto aos grupos indígenas sul-americanos. Por que o Brasil? E por que os Mebêngôkre?

Fui parte da geração pós-68. Eu era adolescente e estudante de escola católica no norte da Inglaterra, que não era politizada. Depois, fui pra Universidade de Essex, que era uma universidade de esquerda da Inglaterra. Minha intenção inicial era fazer literatura, mas a professora havia se mudado para os Estados Unidos – a fuga de cérebros, para ganhar mais. Durante este período comecei a namorar um anarquista, professor de Ciência Política, e acabei optando por política e sociologia porque achei que entenderia mais sobre o mundo fazendo isso. Tive alguns professores argentinos, como Laclau¹. Naquela época, havia mais alunos latino-americanos do que ingleses. Consequentemente, as aulas sobre mais-valia foram dadas em espanhol. Seguindo os conselhos de Laclau e outro professor, fui para a Universidade de Oxford com o objetivo de estudar política no mestrado.

Na University of Oxford existia um cargo chamado *moral adviser* ou tutor, que é um tipo de padrinho. A universidade é dividida em Colleges. O meu era Linacre College onde Peter Rivière² foi meu tutor. Havia começado a estudar antropologia na época dos Beatles. Ele conta que estava em campo quando ouviu falar dos Beatles e isso, para ele, significava uma barata: “O que essas pessoas estão falando tanto sobre *beetles*?”.

Eu era uma das poucas pessoas, nessa época em Oxford, que se interessava em estudar antropologia relacionada aos povos americanos. Eu tinha interesse em estudar guerrilha e conflitos armados, mas descobri que a política da América Latina em Oxford, naquela época, enfocava o peronismo e o varguismo. Tal viés me soava um tanto chato e, por isso, acabei mudando de foco. Fui lá para fazer política e acabei mudando para a sociologia e antropologia. Comecei, então, a trabalhar com os Mapuche³, tidos como vanguarda no governo de Allende⁴, na Unidade Popular. Atualmente, tem um casal de alunos de mestrado que eu oriento estudando os Mapuche, e sei que a vanguarda não foi bem assim. Mas a minha tese era sobre essas retomadas e invasões de terra na época de Allende. Meu doutorado seria sobre isso, sobre essas pessoas. No entanto, havia a ditadura e algumas pessoas achavam perigoso demais, naquele momento, ir para o Chile. Por isso, mudei de rumo e vim a Brasil.

Kenneth Brecher⁵, que estudou os Waujá do Alto Xingu⁶ me aconselhou a não dizer que eu iria estudar índio, pois isso era considerado “batata quente”. Acredito que uma das coisas mais complicadas, nesse período, tenha sido a entrevista com Roberto Campos⁷, então embaixador brasileiro em Londres, na qual eu fingi que iria estudar a colonização da Transamazônica. Eu entendia o suficiente sobre esse assunto para enganá-lo e ele não notou que era tudo mentira e que, na verdade, eu iria estudar índio.

Na graduação, eu já havia tentando ir para Cuba, onde ia estudar literatura. Mas, na ocasião em que eu tentava conseguir o visto, houve a expulsão de um cubano acusado de espionagem e por isso não consegui o visto. Na Graduação, em Essex, por falta de recursos, fomos mandados para Portugal para aprender o português, ao invés de irmos para a América Latina. Em Oxford acabei não vindo para a América Latina novamente, e resolvi pedir uma bolsa através do Conselho Britânico para ir ao México, Argentina ou Brasil. O México era muito perto dos Estados Unidos, e a Argentina, segundo me diziam, era a Europa da América do Sul e eu não queria sair de tão longe para acabar de volta na Europa. Então, escolhi o Brasil, onde havia o elemento afro (principalmente a música) que me atraía, além dos índios.

Quando sai da Inglaterra, meu guru era Sandy (Shelton H) Davis⁸ e fui a Boston conhecê-lo. Ele me arrumou um trabalho nas montanhas Adirondack com os Mohawk⁹, onde era tradutor entre índios sul e norte americanos por falar bem espanhol. O jornal, Akwesasne Notes, dos Mohawk, tinha ligações com o American Indian Movement (AIM) dos índios norte-americanos que estavam desenvolvendo Survival Schools como alternativa ao sistema escolar do governo norte-americano¹⁰. Ocorreu que um cubano resolveu convencer os índios a expulsar os não índios do jornal. Ele [o cubano] não foi expulso porque tinha mais *cara de índio*, enquanto eu e um holandês fomos mandados embora.

Quando eu cheguei ao Brasil, conheci Anthony Seeger¹¹, que era amigo de Sandy Davis e que me aceitou como aluna. Seeger tinha sido orientador de Terence Turner¹². Eu comentei com Seeger que havia lido, na Inglaterra, sobre os Kayapó protestando contra a construção da BR-80. Quando sai da Inglaterra estava procurando alternativas à civilização ocidental. Eu vinha de uma geração pós-guerra e pós-império, que não suportava a arrogância britânica do império, que permanecia entre muitos velhos. Seeger me alertou que era muito cedo para um reestudo dos Kayapó, porque estávamos em 1977 e Turner havia defendido a sua tese em 1964, o que, naquela época, parecia um curto espaço de tempo. Assim, ele me enviou para os Kayabi¹³.

Eu também vinha de uma geração de feministas e quando estava entre os Kayabi acontecia uma situação que para mim era muito estranha. Eu perguntava as coisas para os Kayabi e eles respondiam para o Miguel [antropólogo que também estava em campo]. Isso realmente me parecia estranho: eu fazia uma pergunta e a pessoa a quem eu perguntava respondia para outro. E, ainda, era impossível convencer os índios de que eu e Miguel não eramos um casal, já que éramos duas pessoas de sexo oposto vivendo embaixo do mesmo teto.

Nessa época, eu conheci Bedjai, um motorista Kayapó. Ele era cego de um olho, mas um ótimo barqueiro, e me contava que os Kayapó faziam festas que iam do pôr do sol até o sol sair no dia seguinte e que tinham grandes aldeias. Eu queria estudar xamanismo entre os Kayabi e Mairawe, que era um líder, me mandou para a aldeia maior, mas onde não tinha xamã. Prepori, que era um grande

xamã, atualmente já falecido, famoso por aparecer em dois lugares ao mesmo tempo, disse: “Ah, você está na aldeia de **Yurumuk** então se vira com **Yurumuk**. Eu não vou falar com você”.

Os Kayabi ficavam prometendo a cada semana, me levar pra eu falar com outro xamã, mas isso nunca acontecia... Era época de derrubada da roça, então a casa se esvaziava durante o dia inteiro. Os Kayapó pareciam mais divertidos, tinham grandes aldeias, festas. Eu combinei com o Miguel, já que não íamos mais trabalhar juntos, que ele iria ficar com os Kayabi e eu iria para os Mebêngôkre¹⁴.

Depois disso, ele sumiu do mapa e da antropologia e os Kayabi nunca me perdoaram por isso. Os Kayabi me diziam: “Porque que você foi embora para os Kayapó?”. Houve uma vez em que os Kayabi roubaram a munição que eu tinha quando passei por Diauarum (o Posto Indígena ao norte do Parque) considerando tal atitude como um tipo de pedágio: “Pô, vai ficar levando munição e miçanga [para os Kayapó]?”. Naquela época era possível comprar munição e todos os índios gostavam. Isso foi em 1978, quando eu ia estudar a relação deles com a sociedade envolvente. Eu tinha lido Shelton Davis, *Vítimas do Milagre*¹⁵, e *La Vision des Vaincus* de Nathan Wachtel¹⁶, e estava influenciada por esse debate do (mau) encontro.

Um tema que se mostrou e, ainda se mostra, pertinente em seus trabalhos é a relação entre o feminismo e a antropologia. Como você analisa as questões de gênero postas nas pesquisas antropológicas? E como tal questão influenciou seus trabalhos?

Muitos antropólogos não se interessam por isso até hoje. Das palestras que ministrei em Paris, convidada por Descola, incluía uma sobre gênero, cujo título foi traduzido em francês referente ao *féminin* et *masculin*. Pensei: “Nossa, eles não usam o termo *genre* em francês!” Depois descobri que sim, que eles usam.

Outro exemplo foi quando Hugh Jones¹⁷ indicou meu nome para o Simpósio *Amazonia And Melanesia: Gender and Anthropological Comparaison* (1996), que aconteceu na Espanha e tratava de uma comparação sobre gênero entre Melanésia e a Amazônia¹⁸. Segundo Hugh Jones, Gregor¹⁹ - que trabalhou com os Mehinaku e era um freudiano - ficou intimidado porque não me conhecia e convidou a Alcida Ramos²⁰.

Descola, naquela ocasião, falou que a questão de gênero entre os sul-ameríndios não era relevante como é na Melanésia, o que considero uma afirmação incrível, porque lendo *As Lanças do Crepúsculo*²¹, por exemplo, aparece claramente que é relevantíssimo! Isso é impressionante, algumas pessoas, e alguns antropólogos, acham que homem é homem e mulher é mulher, fim de conversa. Dessa perspectiva, ninguém teria que ficar perdendo tempo falando sobre gênero. Eu tinha herdado um pouco essa visão de Turner, que era referência quando eu fui para o campo, e até pensei: “Nossa, estar no meio das mulheres que só ficam cuidando de crianças e preparando a comida, garantindo a infraestrutura pra superestrutura masculina, vai ser muito chato”.

No início, durante meu trabalho de campo, antes de falar a língua Mebêngôkre, eu só podia falar com os homens, e as mulheres não me davam comida, elas diziam: “Você está trabalhando com os homens, então se vira com os homens...”. Quando eu voltei ao campo, levei uma cartilha de alfabetização²² e comecei a ir para a roça com as mulheres. Na medida em que aprendia a língua, percebi que as mulheres são muito menos preocupadas em censurar o que vão falar perante os brancos. Enquanto os homens sempre pensavam: “Ah... branco aceita isso ou não...”, as mulheres não se importavam, falavam. Um dos assuntos mais interessantes era a questão da sexualidade. Elas falavam sobre isso o tempo inteiro, e até em conteúdos provocativos!

Em alguns momentos, durante minha estadia em campo, os recursos alimentares eram escassos. Em uma dessas temporadas, instalou-se na aldeia um homem nojento que estava construindo a farmácia. E ele costumava falar: “Esses índios precisam ser ensinados a trabalhar como se faz com os presos no presídio”. Apesar de sua postura arrogante, ele me oferecia sempre um prato de comida, com arroz, feijão e mistura e eu aceitava. Os índios falavam: “Ah, é seu amante. Ele está te dando comida por quê?” [risos]. Aos poucos fui desfazendo essa visão do Turner, sobre essa questão da periferia, que não era nada periférica, e mesmo assim Cesar Gordon²³ ainda continua batendo nessa tecla da noção de periferia. Se você tira as casas, acaba a aldeia, a aldeia são as casas, então não faz sentido essa posição periférica atribuída às casas.

Nesse último semestre, ministrando uma disciplina sobre Mito e Ritual na UNICAMP, revimos esse debate desde Durkheim²⁴ – sobre o sagrado e o profano - até Lévi-Strauss²⁵, que leva essa dicotomia para a organização social dos Bororo no livro *Antropologia Estrutural*, onde o centro é o sagrado, o masculino, o ritual e a periferia é o profano e o feminino. O feminismo foi fundamental para desconstruir essa ideia de que mulheres são seres naturais, como fala Da Matta²⁶, como se os homens fizessem cultura e as mulheres fossem apenas ligadas às questões naturais, exemplificado pela associação entre o ciclo lunar e a menstruação. É muito comum isso. Na medida em que fui entendendo a questão das Casas, percebi que não era apenas uma questão de gênero.

Agora, é interessante que os brancos achem os Kayapó muito machistas, e parece que a situação está piorando desde a época em que o cotidiano girava em torno da guerra e da roça, como base da divisão sexual de trabalho. Existe um argumento feminista que reflete sobre os motivos pelos quais são os homens que vão à guerra. Segundo tal argumento, os homens vão à guerra, não porque tenham alguma coisa inata de agressividade, mas porque são mais descartáveis do que as mulheres. Para colocar um filho no mundo, as mulheres passam por nove meses de gravidez e depois mais dois ou três anos amamentando. Então, para desenvolver um ser humano acabado, as mulheres levam uns cinco anos, enquanto um homem, numa relação sexual rápida já faz a parte insubstituível da sua contribuição. Isso faria sentido para pensar o fato de que os guerreiros morrerem não seja tão ameaçador quanto perder mulheres. Pode até ser um delírio, mas pelo menos é divertida essa ideia.

Em seu livro *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis – Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central* (2012) - pudemos perceber a influência da obra de Marilyn Strathern²⁷ no uso que você faz do conceito pessoas partíveis. Você poderia nos falar mais sobre como essa autora reverbera em suas reflexões e abordagens sobre os Mebêngôkre?

Os aspectos que mais me interessam nas reflexões de Marilyn Strathern são as suas discussões sobre a domesticidade, ou a suposta dicotomia entre o público e o privado, mostrando que na Melanésia não existe esse caráter pejorativo e inferior do doméstico. A autora mostra que lá, os homens participam do doméstico, contrastando com a nossa visão da dona de casa sustentada com o salário do marido, que atua na esfera pública, enquanto ela seria confinada à esfera privada. Não faz sentido nenhum projetar esta visão para outras sociedades. E ela tinha criticado essa visão, essa naturalização do feminino. Incrível, o que ela diz, soou como um *dejà-vu* para mim...

Ela está falando da Melanésia, mas são as mesmas coisas que Terence Turner e Da Matta estão falando do Brasil Central ao ver essas mulheres como seres naturais. No ano em que cheguei a Cambridge para fazer o pós-doutorado, tinha acabado de sair o *Property, Substance and Effect*²⁸, que logo li inteiro. O trabalho de Arjun Appadurai²⁹ também foi fundamental. Comecei a perceber que as prerrogativas e os nomes - inclusive o termo em português de propriedade como no inglês *property* - são-ambivalentes: significa posse, mas também significam as propriedades, as características das pessoas. Vi que realmente os nomes e as prerrogativas eram aspectos desmanchados, mas não no sentido de que “tudo que é sólido se desmancha no ar”, teorizado por Marx.

Confesso que fiquei um pouco receosa em relação ao modo como se tem usado essas celebridades como ela [Strathern]. E, às vezes, dizem por aí: “As pessoas usam para fazer parte do clube”. Mas, realmente, suas ideias “caíram como uma ficha”, mais do que aparece em *The Gender of the Gift*³⁰, que exige repetidas leituras para o argumento ficar mais legível, os argumentos apresentados em *Property, Substance and Effect*³¹ são mais imediatamente inteligíveis.

Antes disso, quando acabara de voltar do campo, chamei a casa Mebêngôkre de *Old House*, em inglês, para distinguir de habitação, e Eduardo Viveiros de Castro³² disse-me: “Ah, então leia as coisas que Lévi-Strauss acaba de publicar, a respeito das *Sociétés à Maisons*”³³. Tal noção é fantástica porque é o patrimônio que importa e não a casa como um grupo de descendência. Mas as pessoas insistiam que era uma formação cognática, e isso não dá conta da realidade Mebêngôkre. Uma coisa que eu não gosto em *Société à Maison* é um caráter evolucionista - isso sou eu que estou dizendo - ao falar que tal instituição surge quando emergem interesses econômicos e políticos, e não teriam outra linguagem na qual se exprimir. Mas, para mim, política não é essa coisa que começou com Maquiavel, o poder sempre existiu.

Ao reler Strathern para participar de um congresso na Nova Zelândia, num simpósio em homenagem a ela, pude notar algo muito importante, porém pouco tratado pela etnologia indígena,

que aparece em geral como uma coisa de pé de página, nota de rodapé. Strathern menciona que os clãs na Nova Guiné são exogâmicos e, de fato, a exogamia é um dos elementos fundamentais das Casas (ou matricasas) Mebêngôkre. Encontrei apenas uma ou duas exceções a essa regra, sendo que os Mebêngôkre falam que quem casou dentro da sua Casa é *no kêt*, ou seja, não tem olhos, é cego.

Em alguns de seus trabalhos de 2011 e 2010, você apresenta uma revisão e defende uma proposta para pensar a relação entre os sistemas de parentesco, a partir dos usos de termos triádicos e sistema onomástico entre os Jê. Parentesco permanece em sua pauta na etnologia indígena. De que forma você se coloca nesse debate? Você considera que atualmente tem ocorrido uma diminuição no interesse pelo parentesco e um foco maior na agência do parentesco?

O conceito de *relatedness* tem tido mais ibope recentemente. Mas, *related*, em inglês, quer dizer aparentado. Durante a apresentação de um curso de parentesco, encontrei algumas coisas relevantes em relação a isso, mas acho que com as novas tecnologias reprodutivas o debate fica cada vez mais fascinante.

Existem algumas histórias interessantes, como a de um sujeito que deixou sêmen em um banco de sêmen e depois morreu. O sêmen pode ser usado por outra pessoa ou não? Outro caso que foi parar na alta corte da Europa era o de um casal separado no qual a esposa tinha câncer e o único jeito para ela ter filho seria usar o sêmen do ex-marido e ele não deixou. Esses exemplos provenientes das novas tecnologias reprodutivas nos fazem lembrar uma instituição matrimonial dos Nuer³⁴, o casamento fantasma³⁵. E isso é fantástico, porque ao mesmo tempo em que se trata de novas discussões e conceitos, é algo que nos remete a um tipo de passado da teoria antropológica. Por exemplo, algumas pessoas não querem filhos adotivos por sobrevalorizar a ideia do compartilhamento de substância, mas sabemos que é possível um filho biológico matar seu pai ou sua mãe. É bastante curioso que tais coisas apareçam com uma fachada de modernidade, de super-revolucionário...e até nos cursos de parentesco isso ocorre. Fica-nos sempre a questão: isso reembaralha as velhas cartas ou realmente traz novidade? De certa maneira, esse enfoque traz novidade também, como no exemplo que dei hoje de manhã³⁶: os casamentos interétnicos (entre indivíduos de distintos povos indígenas) estão modificando os coletivos indígenas, mas não é algo que as pessoas interessadas em transformação social estejam olhando. Eu vejo a questão do parentesco, ligada à tecnologia, como uma das coisas que está modificando a sociedade contemporânea e, conjuntamente, as relações de gênero.

Recentemente, na UNICAMP, em nosso programa, estivemos revendo os catálogos das disciplinas. Mas a disciplina pautada em parentesco, que qualquer antropólogo deveria ser capaz de ministrar, gera sempre um debate e, no final, eu sempre acabo tendo de assumir esse tópico. Antes do Márcio Silva³⁷ ir para a USP, éramos os únicos fortemente interessados nessa questão.

Eu cheguei a propor que parentesco não poderia ser pensado de forma inseparável ao gênero. Tal argumento foi discutido num artigo que eu apresentei em uma ANPOCS³⁸ e foi retomado no livro. Segundo o argumento, eu suspeito que parentesco, de certa maneira, seja uma reflexão filosófica sobre gênero: tem dois sexos, como lidar com isso? Revisitei a teoria de Darwin para tentar responder a pergunta: por que tem dois sexos? Não seria mais econômico e prático ter um só do que dois? Toda essa problemática faz parte das discussões sobre teorias de complementaridade.

Além disso, existe o debate sobre os termos triádicos³⁹ que é uma frustração porque aqui na etnologia indígena brasileira ninguém dá a menor bola pra isso, é como se tal questão fosse invisível, ao contrário do que ocorre com os australianos que ficam fascinados com isso⁴⁰.

Por algum tempo se imaginou que os termos triádicos seriam algo exclusivo da Austrália, que só existia lá. A Lux Vidal⁴¹ foi pioneira em trazer esse debate para o Brasil; eu levei isso adiante e ainda não esgotei o assunto, mesmo porque eu ouvia quando estava em campo recentemente outros termos que identificavam esta forma.

E agora Marcela Coelho de Souza⁴² está encontrando esses mesmos termos entre os **Kisêdjê (Suyá)**. Acho que foi interessante a Marcela encontrar tais termos, porque está superada essa coisa de parentesco como uma esfera, como economia, não é só isso mais.

Os sistemas Crow-Omaha são muito lógicos. É coerente que quem você chama de mãe chama você de filho. Assim, você chama sua prima cruzada matrilateral de mãe porque ela, idealmente, é o receptor de nomes da sua mãe, ao passo que o primo cruzado matrilateral é designado pelo termo "irmão da mãe" (*nhenget*), em acordo com o princípio de nominação feminina, independentemente da mãe de Ego ser xará, de fato, de sua prima cruzada matrilateral. Além disso, tem a questão de amizade formal⁴³, que é incrível. Idealmente, eu como mulher, caso minha filha com meu amigo formal, não da minha geração, mas como isso é transmitido de pais pra filhos, da geração da minha filha, com o filho de meu amigo formal.

Paralelamente a esse debate, repercutiu aquela discussão de Gayle Rubin⁴⁴, tomando Lévi-Strauss como um bode expiatório machista, e as mulheres tratadas por ele seriam como mercadorias circulando entre os homens... Mas para Lévi-Strauss não importa se circulam mulheres entre homens ou homens entre mulheres. Em um sistema uxorilocal são os homens que circulam entre as mulheres. Por exemplo, o marido pode ter construído a casa, mas se o casal se separa, "tchau e benção", ele é quem tem de ir embora. É interessante que os homens, em sistemas uxorilocais, ficam desesperados em casar, porque é garantia de um teto em cima da cabeça. As mulheres não se preocupam tanto em se casar, enquanto os homens têm que ter esposa. Parentesco ainda tem muito para render.

Sua afirmação de estética para os Mebêngôkre está associada com a ideia de totalidade e isso reverbera em sua definição do termo polissêmico *kukràdjà* como partes que compõem a totalidade. Como a totalidade é pensada em sua argumentação sobre o surgimento de uma identidade pan-mebengokre? E como tal identidade relaciona-se com o perigo iminente em virar branco?

Você vê que o círculo não tem começo e não tem fim, de certa maneira é como se fosse uma metáfora de uma totalidade, porque se repete eternamente, inclusive a aldeia tem leste e oeste, mas não tem norte e sul. Os pontos norte e sul são, entre os Mebêngôkre, os dois lados da barriga. Leste são os pés, *kàjkwa kraj*, e oeste, *kàjkwa ênhôt*, é a cabeça, e o umbigo é o centro. Na Grécia Antiga, o umbigo era associado com o centro do equilíbrio, *axis mundi*, que influencia um viés da antropologia da religião, como aquilo que faz a conexão entre a terra e o céu.

Os Mebêngôkre diziam-me em muitas ocasiões: “Isso é *kukràdjà*, isso é *kukràdjà*” apontando, respectivamente, para as pernas, tronco e braços. Tem um exemplo de uma mulher que trouxe os ossos do esqueleto da filha de uma aldeia para a outra quando ela mudou de aldeia e “isso é *kukràdjà*”... E na festa *Menibiôk* (das mulheres) e *Memybiôk* (a cerimônia equivalente dos homens), dizem que *Memybiôk* tem mais “*kukràdjà*” do que *Menibiôk*. E o choro ritual, por exemplo, tem muito “*kukràdjà*”, ou seja, muitos componentes⁴⁵. A polissemia do termo pode ser associada, na nossa língua, ao uso da palavra “corpo” (quando usado, por exemplo, para grupo de discentes e docentes).

Kukràdjà envolve aquilo que constitui um todo, mas não no sentido de totalidade de Durkheim. Implica uma estética da totalidade porque nada fica fora. Tudo que existe é fracionado entre as Casas (ou matricasas). Como mostro no exemplo de uma construção de aldeia, que deixou um espaço livre entre as Casas para quando viessem pessoas das Casas que estavam faltando. Além disso, existe o fato de que, se você é minha irmã e mora em outra aldeia, ainda sim somos da mesma Casa. É interessante essa noção de que Casa não é uma coisa de construção, mas essa ideia mais intangível. E dizem que duas pessoas usam o mesmo tipo de cocar porque são da mesma Casa...

Virar *kubẽ* não é “virar” no sentido de se virar um copo. É curioso que os Mebêngôkre não falam de metamorfose, tal como os índios norte-americanos que falam de *shape changing* para designar um xamã que vira pássaro, vira peixe, vira isso, vira aquilo, etc.

Existe esse medo de virar *kubẽ*, e tal perigo pode ser descrito pela imagem de alguém em uma canoa: num certo momento, é preciso decidir se deve pular fora e ficar na terra firme ou ficar na canoa. O problema, tal como eu o vejo, é que atualmente não existe mais a opção de ficar na canoa. Essa é a situação dos índios: querem coisas de branco, querem continuar sendo índio. Inicialmente via isso como retórica da perda, olhando para o que eles estão perdendo. No último curso de professores indígenas que eu participei, fiquei impressionada com os jovens, o quanto que eles ignoram sobre as Casas e os *nekretx*.

No início da década de 80 eu já via pessoas não querendo entregar aos donos os *nekretx* que são usados por todas as pessoas nas cerimônias e depois entregues à Casa dos donos; os usuários queriam vendê-los como artesanato à FUNAI pra ter dinheiro. E as pessoas estavam mais interessadas em fazer coisas fora dos padrões tradicionais *kajgô* (inautênticos), tais como cocares, para poder vendê-los. Se, nas nossas cidades, temos pessoas dispostas a passar a noite acampadas na rua para comprar a última versão do *Apple phone*, os índios também desejam tecnologia. Se seu celular é mais novo do que o meu, isso desperta curiosidade. Os jovens querem Facebook, Orkut...

Um sujeito que me impressionou é o *Ngre nhõ djwoj*, um importante líder cerimonial que falou: "Ah ninguém está mais interessado nas coisas dos índios, meu filho não quer saber, meu neto não quer saber. Então pronto, eu vou morrer e os meus conhecimentos acabam comigo...". E a antropologia diz: "Ah que horror! Tem que fazer justamente essa revitalização". Por outro lado, eu não conservo as coisas de meus ancestrais e não quero fazer isso... Então, será que não é um problema dos antropólogos estar sempre valorizando o que era antes e não o que vem pela frente?!

Você descreve sua surpresa ao constatar em campo o uso dos *Mebêngôkre* do termo *nekretx* para designar as mercadorias dos brancos. Isso te desapontou?

Eu comento isso, mas acho que o Turner também falava disso na tese dele. Não lembro realmente qual de nós fez essa descoberta.

Você também mostra em seu livro a inclusão, datada historicamente, dos *Kayapó-Mebêngôkre* no Parque e o surgimento e consolidação dos cargos assalariados dentro das aldeias (professores, agentes de saúde, agentes de saneamento, etc). Qual a sua forma de analisar a ocupação desses cargos, pensando nas questões de mudanças geracionais, de aquisição de bens e circulação de riquezas?

Então, quando eu disse que a proliferação de cargos assalariados não muda o sistema, assumo um tom de ingenuidade. E eu não percebia as coisas da forma como elas estavam acontecendo. Como o líder *Mekarõ* sempre me fala: "Nossa, mudou muito desde a sua época!" E de fato mudou. Mas isso está acontecendo em todos os lugares do mundo... Quando morreu a neta de *Ropni* não tinha casca de ovo azul, então eles pegavam um pano azul e cortavam para colar no rosto da defunta, na tentativa de substituir a casca de ovo... *Ropni*, conhecido como *Raoni*, mandava munição para os *Mêkrãgnōti* para que eles mandassem pena de arara em troca porque valia muito. Na época em que eu estava lá, um grande cocar de pena de arara valia uma espingarda! Era uma coisa muito valiosa, o grande cocar *krôkrôti*. Por isso, ficam bravos por não poderem vender mais essas coisas. Não podem mais fazer como faziam os *Nhambiquara*⁴⁶ que pegavam rabo de tatu, nada disso! Até mesmo as coisas que eles comeram e que sobram não podem comercializar como casco de jabuti, por exemplo.

Sobre os cargos, quando eu comecei a fazer pesquisa de campo entre os Mebêngôkre, não havia muitos. Só Mekarõ que era armazenista (acho que é isso que ele me falou) e Bedjai que era motorista. Eram apenas esses dois cargos quando comecei, então não acompanhei essa proliferação de perto isso. Somente na década passada observei que agora tem agente sanitário, merendeira, faxineira e professores (um dos cargos mais recentes porque em 1982 ainda chegavam brancos para dar aulas).

Eu participei de alguns cursos de treinamento para professores bilíngues desde o fim da década de 90, mas nunca publiquei sobre isso porque é muito complicado. Por exemplo, o português pra mim era tão indescritível que eu não saberia corrigir as traduções. Mas Maria Elisa Leite (responsável pelo curso da FUNAI) me dizia que eu deveria incentivá-los.... Eu fiquei muito impressionada com um documentário na BBC entrevistando mulheres chinesas migrantes do campo à cidade. Elas diziam que são suas avós que ficam na aldeia criando os filhos, enquanto que os jovens ficam trabalhando nas fábricas da cidade. A repórter lhes perguntava: "Ah você gostaria de estar na aldeia de novo criando porcos?" E as duas mulheres davam gargalhadas e diziam que não, que preferiam estar trabalhando nas fábricas.

É muito delicado esse perigo da urbanização e da revolução de expectativas. Na minha época de graduação se falava disso, mas em relação à classe média, que as expectativas não estavam de acordo com a realidade. E eu sinto que é isso que está acontecendo com os índios... Os Mebêngôkre, por exemplo, pensam que colocando os filhos na escola tudo estará resolvido, e eles vão ter piloto, médico, dentista. Tenho uma aluna que trabalhou com Kaingang⁴⁷, ela diz que tem várias advogadas Kaingang em Brasília, mas elas não querem voltar pra suas aldeias, e porque que deveriam?

Eu, por exemplo, não deveria ter saído da Inglaterra? Imagina que, por ter feito faculdade lá, eu estaria obrigada a ficar para o resto da minha vida na Inglaterra. Essas questões são complicadas. É uma realidade muito contraditória. Eu estava lendo ontem o que Mauro Almeida⁴⁸ falou em uma palestra da UNICAMP e ele estava criticando essas pessoas que projetam suas utopias em cima dos índios. Eu projetei uma utopia "alternativa à civilização ocidental", mas que pelo menos me fez morar entre os Mebêngôkre durante dois anos e aprender a língua. Eu vejo que esse tipo de antropologia acabou e eu tive que aprender a língua na marra: minha utopia não iria funcionar.

Observamos, através de sua trajetória, que sua atuação com as populações indígenas não foi somente a de pesquisadora, mas também a de perita em trabalhos antropológicos. Gostaríamos que você refletisse sobre essa "problemática" da atuação do antropólogo para além da academia, na produção de laudos e documentação técnica. No seu livro, ao apresentar o contexto de sua pesquisa de campo da década de 80, você descreve uma situação de realização de contra-laudos. Como se coloca o papel do antropólogo em casos como esses e como isso se manifesta na relação entre pesquisadores e sujeitos de pesquisa?

É fundamental que os antropólogos façam perícias, porque na época em que eu e a Bruna Franchetto⁴⁹ estávamos fazendo perícias no Xingu, havia as chamadas perícias de sobrevoos, que consistiam em pegar um avião, sobrevoar a área e, se não fosse avistado índio nenhum, concluía-se que não se tratava de uma Terra Indígena. Eram coisas terríveis!

Não vejo problema em fazer perícias com os grupos com os quais você trabalha. De fato, trabalhei com vários grupos. Quando cheguei aos Juruna⁵⁰, eles estavam apavorados, todos pintados de guerra e me receberam achando que eu estava lá para informá-los que eles estavam prestes a perder a terra. Foi difícil convencê-los de que eu não estava lá para esse motivo, e que minha presença estava vinculada com os pedidos de compensação referentes aos não índios que se diziam donos daquelas terras. A União desperdiça muito dinheiro que poderia ser usado para demarcação. Formou-se desde os anos oitenta um tipo de “indústria” que torna mais rentável encaminhar à justiça e à União os pedidos de indenizações por terras adquiridas em área indígena, alegando terem sido compradas de boa fé. Essas ações são terríveis.

E eu demorei a entender que os lotes que eu estava investigando não existiam no chão como estavam descritos pelas documentações, porque o chão não é plano como uma mesa. Assim, quando os supostos donos das terras entram na justiça, é tudo bonitinho, tudo quadradinho, mas na hora das coordenadas geográficas tais terras eram vizinhas de fulano ou de sicrano e você tinha que identificar esses lugares, mas dessa forma, tais terras não são identificáveis. Além disso, havia a problemática da linguagem jurídica, que é muito diferente da antropologia, porque os juristas ainda estão em Roma e Grécia e citam o fulano de dois mil anos atrás. Para antropólogos alguém que escreveu há cem anos já está ultrapassado, mas para advogados não.

Levei para a TI Kapoto (Jarina-Capoto) a perícia e mostrei ao Ropni. Eu sou filha dele e todas as minhas relações na aldeia abarcam isso. Quando mostrei a ele o papel, ele pegou a perícia e jogou no pátio, bravo: “Por que não foi meu filho que fez isso? Por que foi você?” Vocês podem imaginar, não tem como explicar essa situação. Os índios não sabiam ler nem escrever e muito menos quando se trata de linguagem jurídica, vocês imaginam, era difícil pra mim essa linguagem jurídica e para os índios era incompreensível.

Uma questão que está na ordem do dia e que não pode ficar de fora de nossa pauta: Belo Monte. De que modo você contempla essa retomada desse projeto desenvolvimentista? Como você pensa esse cenário no que tange às pautas ambientalistas, como o novo Código Florestal?

Ah, uma tragédia essa história do código florestal. O problema é que ainda tem ambientalista com essa fantasia de que meio ambiente não deve conter o ser humano. Acho que me desiludi muito com a antropologia, com essa questão de assessorar o caso de Belo Monte. Preferi ficar de fora.

Mas antes estávamos falando de ética. Engraçado que nos meus cursos de metodologia tem surgido esse tópico cada vez mais.

Ao mesmo tempo, eu estou interessada numa aproximação de antropologia com literatura, como por exemplo, faz Descola⁵¹ em Lanças do Crepúsculo – em que afirma não ter nenhuma pretensão literária por não possuir a imaginação de alguém que escreve ficção. Mas claro que ele não falou tudo o que estava na cabeça dele como essa questão de gênero. Aliás, no livro tem um capítulo lindo sobre poligamia.

Os antropólogos são exaltados em falar de alguns assuntos *tabu*, como canibalismo, que de tão exótico não nos toca moralmente. Por outro lado, o assunto da poligamia gera mais polêmica e toca mais realisticamente nossa moral. O enfoque na poligamia evoca tudo aquilo de que, enquanto antropólogos, nós não devemos falar: não se pode falar sobre qualquer coisa que a polícia possa usar a favor do Estado ou que se transforme em pautas de acusações.

Certa vez, uma jovem indígena passou uma noite em minha casa em São Paulo e me identifiquei com ela, principalmente com relação ao hibridismo que a ela era associado. As pessoas perguntavam a ela “Você veio de onde?” e ela dizia: “Quando? Hoje.” [risos]. Eu me identifiquei com esse híbrido de nacionalidade, por eu ser meio escocesa, meio inglesa, com dupla nacionalidade, brasileira e britânica. Agora, por exemplo, que Mekarõ saiu do cargo de diretor regional, ele e a família pensam em voltar para o mato, mas é muito difícil realizar essa retomada.

Ética tem a ver com a questão: Para que serve a antropologia? Eu me lembro de que perguntei a Rivière⁵² por que ele estudou o casamento entre os Trio (Tiriyó)⁵³ e ele respondeu meio ingênuo “Porque achei que tinha que saber sobre isso”.

E atualmente difundiu-se essa posição dos antropólogos de dizer aos índios que se está à disposição para assessoria. E então os índios te colocam para fazer projeto e coisas do tipo...

Acho pouco esclarecedor o artigo⁵⁴ de Alcida Ramos⁵⁵ no qual ela critica a teoria do perspectivismo. Dá vontade de escrever outra coisa, uma réplica. O ponto mais interessante que ela levantou é a questão do desengajamento do antropólogo. Mas é que eu, tendo conhecido os índios na época em que eles estavam mais na deles, lidava com essas questões de um jeito diferente, e não tenho mais ânimo agora para estudar coisas como dívidas e juros bancários... apesar de achar pertinente, prefiro deixar isso para essa próxima geração.

E Igor⁵⁶ que está fazendo doutorado na UNICAMP, num seminário, do qual não me lembro ao certo o tema, foi assim contra-argumentado por Uirá⁵⁷: “tem a marmita, mas tem a onça também”. Eu quase usei isso como epígrafe de meu trabalho. Porque isso é perfeito né?!

Isso lembra a história da enteada do meu irmão, uma médica que trabalhou com aborígenes na Austrália. Eu estava perguntando a ela sobre isso, e ela disse que desistiu, e eu perguntei: “Você

não acha que os aborígenes na Austrália são meio como os ciganos na Europa? E ela “Ah... interessante, realmente acho que você tem razão”.

E é esse meu temor, que os índios, no Brasil, vão ser equivalentes dos ciganos na Europa, porque não vão ser médicos, pilotos ou engenheiros, vão ser os pobres dos pobres... E isso é trágico se pensarmos em tudo o que eles estão perdendo se morderem a isca do deslumbramento de um mundo melhor, mas que na realidade é uma ilusão. Por exemplo, tem o caso de pessoas, como meu amigo líder cerimonial, que disse que por ele tudo bem, que desiste, vai morrer e levar os conhecimentos com ele. Os índios me dizem que não querem mais ser xamã, porque tem que ficar de dieta, não pode ter relações sexuais durante anos e ninguém quer mais passar por isso. Mas para ser piloto, não basta passar poucos anos na escola; e para ser piloto ou médico são anos de aprendizado, que é a mesma coisa que ocorre com o xamã! Não é de uma hora para a outra... e eles não estão percebendo isso...

Como pensar o contraste entre o que você chamou de “era das dádivas” com o contexto atual da “era das mitigações”?

A Era das Dádivas era muito irreal, mas foi ela que, de certa maneira, preparou os índios para esta postura irrealista que têm agora. E, desta forma, tal postura reafirma a atitude de receber as coisas de graça, como acontecia na época do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Para mudar essa atitude, é difícil.

Desde muito tempo a questão era a da “necessidade” dos índios: “ah, índio não tem dinheiro, por isso que temos que dar coisas”.

Essas compensações levam ainda ao tema das sementes transgênicas, que é uma loucura! Ouvi falar que no Acre tem índio recebendo sementes transgênicas sem saber que são transgênicas. Ouvi uma apresentadora recentemente falando na TV que o cultivo de transgênicos como o milho não se vincula a conhecimentos de povos tradicionais. Mas isso é um absurdo porque não tem nada mais ligado aos conhecimentos tradicionais do que o milho e suas variedades. A reportagem lança esse argumento achando que irá convencer alguém.

Gostaríamos que você disse-nos sobre seus projetos, futuros ou em andamento. Você afirma que seu trabalho não se trata de homens ou mulheres, como tais, mas com um aspecto da organização social que foi ignorado por outros pesquisadores. Além disso, você indica uma intenção de uma exploração detalhada dos mitos Jê e Mebêngôkre. Existe, de sua parte, um projeto de exploração minuciosa dos mitos?

Quando, intimidada pela minha banca, voltei para o campo em 1987, gravei um monte de mitos, mas acabei contraindo malária e fiquei no Instituto de Infectologia Emílio Ribas em São Paulo –

SP, por três dias. Tinha perdido um monte de tempo com um médico homeopata me tratando de ameba, de vermes, mas era malária [risos]. Depois disso tive uma filha, e todo esse material acabou ficando de lado. Preparando o livro, eu vi que não havia retomado essas questões desde então.

Um caminho interessante é pensar parentesco nos mitos, referente aos casamentos aliando diversas Casas. A publicação dos dois volumes de mitologia Jê⁵⁸ ajuda muito nesse sentido. Além disso, retomar os quatro volumes das Mitológicas e vincular com meu interesse pela questão da linguagem é uma possibilidade sim.

Quando voltei dessa última temporada de campo, ano passado, pensei em fazer um projeto com as mulheres sobre pintura. Tem mulheres que são ótimas produtoras de pinturas e estão vendendo pequi para caminhoneiro. Essas mulheres Kayapó têm o azar histórico de não aplicar suas pinturas em tecidos, mas sim no corpo; ao contrário dos Assurini, por exemplo, que vendem sua arte em cerâmica. Mas para um projeto como esse, com as mulheres, eu teria que ficar muito tempo na aldeia.

Eu estava muito empolgada também com um projeto de rádio, acho muito democratizante disseminar o rádio, não que não haja motivo para disseminar a internet também. Mas acho o rádio fantástico porque mesmo os cegos, velhos e analfabetos, podem processar informações ouvidas no rádio.

Uma aluna minha que está trabalhando com vídeos fez uma crítica dizendo que os antropólogos demoraram muito para usar vídeo e eu disse a ela: Puxa! Eu tinha que levantar cedo, fazer o fogo, o que demorava uns 45 minutos, tinha que fazer diário, fotografar, gravar, cozinhar... Além disso, eu não tinha dinheiro para investir nesses equipamentos, quando saíram essas filmadoras, elas eram caríssimas! Eu gravei com aquelas fitas K7 Scotch, que era o dinheiro que tinha no fim da década de 70.

Mas, eu gostaria de fazer assessoria com as mulheres. Gostei muito de conversar com duas indígenas urbanas e temos nos falado um pouco pelo Skype... E tenho uma versão de meu texto em inglês e quero fazer a revisão para lançar como e-book, cujo processo é mais ágil do que ter de lidar com editora em papel.

Existe a alegação de que o tipo de antropologia que eu fiz acabou. Então, eu gostaria de escrever sobre minha vinda ao Brasil e mostrar como que é esse outro lado, algo próximo a Lanças do Crepúsculo, o lado não antropológico. Como eu venho da área da literatura originalmente, acho que estou no direito de retornar a essa área. No ano que vem vou completar 30 anos de Unicamp e estou pensando em me tornar autônoma, justamente para poder ter tempo de ler e escrever coisas na área de etnologia e escrever crônicas.

Desde a época da defesa do doutorado, gostaria de fazer um projeto de multimídia porque tenho um monte de coisas que sobrou da tese: gravações de muitas pessoas que morreram e fotos. E

lá, entre os Mebêngôkre, as pessoas querem fotos, não é como alguns outros grupos. Eles dizem: “Ah, traz foto para a neta conhecer o avô que morreu, antes dela nascer” e as pessoas ficam brigando pelas fotos.

Então eu queria digitalizar tudo isso e incluir um apêndice sobre *nekretx*. Porque é muito importante dizer não apenas a quem pertence tal coisa, mas também “quem disse isso” pra você. Quem disse tal coisa, de que Casa é, e do que é dono.

E talvez ainda retomar algumas transcrições, eu tenho um monte de mito que transcrevi com Mekarõ. O chefe tradicional (Ngàjremy) dizia que: “Médico dá injeção, dentista arranca dente e antropólogo passa o dia conversando” [risadas]. Como não tinha lugar para eu trabalhar, eu trabalhava no que era a casa do gerador e Mekarõ, que era funcionário, deitava na mesa e acabava dormindo e me ajudava a transcrever o que a gente ouvia na fita, para escrever no papel e depois traduzir. Este material está todo em casa porque não tive mais tempo para mexer com isso.

Há ainda um forte interesse em mim sobre a Nova Zelândia. Escrevi um projeto que mandei no início do ano passado, a partir de um convenio que temos (UNICAMP) com a Universidade de Auckland⁵⁹. Ao chegar por lá, descobri nas livrarias estantes de literatura Maorí⁶⁰ em inglês. Muitos Maori perderam a língua, e têm registrado seus conhecimentos em contos, literatura... Isso é fascinante, é um presente dado de bandeja para os antropólogos, porque é possível fechar o livro quando quiser e ninguém ficará acusando de roubo, ou do valor que irá pagar por isso [risos]. Achei fantástico...

Eu queria estudar com um professor que, lamentavelmente, estava se aposentando e para FAPESP eu precisava de um supervisor para assinar a documentação. Mas, os demais professores ficaram intimados em aceitar minha proposta, receosos do que tal vinculação poderia significar em termos de relatórios etc. Se eu falo que sou brasileira as pessoas ficam falando: “Ah, carnaval, futebol, festa”; e se digo que sou britânica as pessoas já pensam “Argh... o inimigo”, porque os britânicos fizeram barbaridades por lá. Eu me cansei disso. Para embarcar em um novo projeto, em um novo continente, talvez seja um pouco tarde.

Mas a ideia de me aposentar da área indígena me deixa meio perdida. Eu vim ao Brasil para estudar os Mebêngôkre e sem isso, o que seria de mim? Tornaram-se uma espécie de parentes.

O problema maior seria ter de voltar a realizar pesquisas de campo, porque desenvolvi uma fragilidade na coluna cervical. Na época em que passei maior parte do tempo nas aldeias, eu era forte e alta, e minha irmã adolescente [filha de Raoni] me dava um cesto (*paneiro*) para eu carregar que eu mal conseguia levantar do chão. Eu sou famosa até hoje por isso. Os Kayapó me disseram que nenhum outro branco conseguiu repetir o que eu fazia, a única que conseguia era eu. E eu andava uma hora e meia voltando da roça para aldeia, e carregando lenha na cabeça. Para conseguir aguentar o peso, eu me entortava e andava assim, toda torta, e as pessoas achavam isso hilário. Agora

eu pago o preço com os problemas de minha cervical comprimida. Então acho que, realmente, para mim, hoje, pesquisa de campo já deu.

Na época em que estava fazendo a pesquisa de campo eu me esforçava para trabalhar com as mulheres e os homens eram agressivos, cultivavam essa postura de guerreiro. Um desses guerreiros, já falecido, que eu encontrei depois de um tempo, havia se tornado uma pessoa doce e gentil, eu perguntei a ele: O que aconteceu com você que era tão bravo e antipático? Ele riu e disse que aquela era a postura correta de jovem. Eu vejo que os jovens são assim.

Quando eu comecei a trabalhar com as mulheres, depois que aprendi a falar a língua, eu ia de casa em casa conversar, falando com as mulheres, o que era ótimo porque ninguém mais estava ouvindo e elas falavam à vontade. Foi Seeger⁶¹ quem me falou sobre o equipamento que eu deveria levar pra campo: dentre outras coisas, tinha que levar um grande plástico para quando ocorressem as infiltrações de chuva, forrar o teto com o saco para me proteger. Esse plástico virou meu escritório ambulante porque não tinha cadeiras e eu levava meu plástico, caderno e lápis e sentava no chão em cada casa que ia visitar e isso foi uma metodologia que funcionou muito bem.

Ah, e ainda tem todas as genealogias e os censos, desde 78 até o ano passado para algumas pessoas, de velhos casamentos, e as uniões de casamento com primos, com filhos de primos, e com não primos, que seria interessante submeter ao MaqPar⁶² do Márcio Silva, então...tenho alguns planos sim.

Notas e referências

¹Ernesto Laclau é professor emérito de teoria política na Universidade de Essex. Teórico conhecido como pós-marxista, tem como principal obra um livro escrito em parceria com Chantal Mouffe. Ver: LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony & socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso Books, 2001. 198 p.

² Professor emérito de antropologia da University of Oxford. Americanista, realizou, desde a década de cinquenta, trabalho de campo nas Terras Baixas da América do Sul, entre os Trio. Este trabalho resultou no livro *Marriage Among the Trio: a principle of social Organization*. Oxford University Press, 1969. 353 p. Posteriormente publicou um conhecido estudo comparativo da região das Guianas: *Individual and Society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*, Cambridge University Press, 1984. 136 p.

³ Os Mapuche são um povo indígena originário da região centro-sul do Chile e sudoeste da Argentina, falantes da língua mapuzungun. Conhecidos pelos movimentos de reivindicação dos direitos indígenas, tiveram papel importante no governo de Salvador Allende.

⁴ Presidente do Chile, membro do Partido Socialista entre 1970 e 1973, derrubado no golpe de 11 de setembro de 1973.

⁵Desenvolveu pesquisa entre os Waurá (Wauja), através do programa de antropologia da Universidade de Oxford. Escreveu o prefácio do livro "Xingu. The Indians. Their Myths", de autoria de Claudio e Orlando Villas-Boas. Ver: VILLAS BOAS, Orlando; BOAS, Claudio Villas. *Xingu. The Indians, Their Myths*, 1973. 288 p.

⁶ Habitantes do Parque Indígena do Xingu, os Waujá são notórios pela singularidade de sua cerâmica, o grafismo de seus cestos, sua arte plumária e máscaras rituais. Além da riqueza de sua cultura material, esse povo possui uma complexa e fascinante mito-cosmologia, na qual os vínculos entre os animais, as coisas, os humanos e os seres extra-humanos permeiam sua concepção de mundo e são cruciais nas práticas de xamanismo. Falantes de uma língua maipure da família arawak, os Wauja constituem, ao lado dos Mehinako, Yawalapiti, Pareci e Enawene Nawe, o grupo dos mairupe centrais. Ver: BARCELOS NETO, Aristóteles. Monstros amazônicos: imagens Waurá da (sobre)natureza. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro : SBPC, v. 27, n. 162, p. 48-53, jul. 2000; _____. Painelas que cantam e que devoram : a cerâmica Wauja. In: BRITO, J. (Org.). *Os índios, nós*. Lisboa : Museu Nacional de Etnologia, 2000. p. 136-53; _____. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008. 336 páginas.

⁷ Roberto de Oliveira Campos foi um economista, diplomata e político brasileiro. Foi embaixador em Londres durante o governo Geisel.

⁸ Antropólogo ativista americano que realizou seus trabalhos em interface com os direitos indígenas. Estudou as relações entre os projetos desenvolvimentistas do governo brasileiro e os povos ameríndios. Ver: *Victims of The Miracle: Development and the Indians of Brazil*, Cambridge University Press, 1977. 224 p.

⁹ Os Mohawk são parte da confederação Iroquois (significando algo como “povo da grande casa”) que é uma associação de seis tribos linguisticamente relacionadas da América do Norte que perduram até hoje, contando com quase 50 mil membros em um censo realizado em 1990. Os Mohawk são uma das tribos dessa confederação, famosos pelo corte de cabelo “Mohawk” ou moicano de seus guerreiros. Seus arqueiros são habilidosos e foram os guardiões da confederação contra diversas invasões e participaram ativamente de várias guerras. Possuem organização matrilinear, algo que Lea, segundo a autora nesta entrevista, não sabia naquela época. Originalmente de Nova Iorque, hoje habitam as regiões do Quebec e Ontário. Ver: STURTEVANT, William C. (ed.). *Handbook of North American Indians, Volume 4: History of Indian-White Relations*. Smithsonian Institution, 1978. 828 p.

¹⁰ Organização ativista de nativos americanos nos Estados Unidos fundada em 1968.

¹¹ Professor aposentado de Etnomusicologia na Universidade de California (UCLA), trabalha atualmente no Smithsonian Institution. Atuou como pesquisador e professor no Departamento de Antropologia do Museu Nacional entre 1975 a 1982. Realizou trabalho de campo entre os *Kisêdjê*, grupo de língua Jê. Suas pesquisas estão relacionadas à etnomusicologia, etnologia indígena, direitos indígenas e propriedade intelectual. Ver: *Why Suyá Sing: a musical anthropology of an amazonian people*, University of Illinois Press, 2004. 147 p.; *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá [Kisêdjê] Indians of Mato grosso*, Harvard University Press, 1981.

¹² Professor emérito de antropologia na Universidade de Chicago. Trabalha com os Kayapó, povo de língua Jê, desde 1962. Ver: *Social Structure and Political Organization Among the Northern Kayapó*. Tese de Ph.D. - Harvard University, Cambridge. 1966. Alguns de seus trabalhos recentes: TURNER, Terence; ALACRAN. *Representing, resisting, rethinking*. University of Wisconsin, 1991; TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Fapesp/SMC/ Companhia das Letras. 1992, p. 311-338. Versão eletrônica do artigo em www.scielo.br/abb e <http://www.botanica.org.br/acta/ojs>, 1992, 311-338; _____. Defiant images: the Kayapo appropriation of video. *Anthropology Today*, Londres, v. 8, n. 6, p. 5-16, 1992; _____. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, Durham, v. 10, n. 2, p. 143-170, 1995; _____. The social skin. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Manchester, v.2, n.2, p. 486-504, 2012.

¹³ Os Kayabi são um povo de língua Tupi-Guarani. A partir da década de cinquenta a região onde viviam (próxima aos rios Arinos, Peixes e Teles Pires) foi invadida por fazendeiros, momento em que se dividiram e parte foi para o Parque Indígena do Xingu, onde habitam até hoje. Algumas referências: GRÜNBERG, Georg G. *Contribuição para a etnografia dos Kayabi do Brasil Central*. Tese de Doutorado - Universidade de Viena. 1969. 213 p.; LEA, Vanessa Rosemary. *Parque Indígena do Xingu : laudo antropológico*. Campinas: Unicamp, 1997. 220 p.; LINS, Elizabeth Travassos. *Xamanismo e música entre os Kayabi*. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, UFRJ-Museu Nacional. 1984; OAKDALE, Suzanne Robyn. *The power of experience : agency and identity in Kayabi healing and political process in the Xingu Indigenous Park*. Tese de Doutorado - University. of Chicago. 1996; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. Fragmentos de corpo: o espelho partido, a trajetória de Sabino Kaiabi no Parque Indígena do Xingu. *Sexta Feira: Antropologia, Artes e Humanidades*, São Paulo: Pletora, n. 4, p. 138-53, 1999.

¹⁴ O termo Mebêngôkre é acionado pelos Kayapó e pelos Xikrin como autodenominação, que os vincula enquanto parentes ao mesmo tempo em que os diferencia tanto em relação a outras etnias quando em relação aos não índios e indica uma condição e um modo específico de estar no mundo. Os principais pesquisadores são: Simone Dreyfus, Gustaaf Verswijver, Vanessa Lea, Terence Turner, Lux Vidal, William Fisher, Clarice Cohn, César Gordon.

¹⁵ DAVIS, Shelton. *Vítimas do Milagre. O Desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro. Zahar, 1978. 208p.

¹⁶ WACHTEL, Nathan. *La Vision des Vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*. Paris, Gallimard, 1971.

¹⁷ Stephen Hugh-Jones é professor de antropologia em Cambridge, desenvolve pesquisa na região do Rio Negro, considerado referência obrigatória, com publicações de grande importância na etnologia americanista. Ver: *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 352 p. Trabalhos mais recentes: HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L'Homme*, Paris, n. 106/107, p. 138-155, 1988. Article stable URL: [:http://www.jstor.org/stable/25132632](http://www.jstor.org/stable/25132632); _____. Clear Descent or Ambiguous House? A Re-Examination of Tukanon Social Organisation. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 2-4, p. 95-120, 1993; _____. Inside-Out and Back-to-Front: the Androgynous House. Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 226-252, 1995; _____. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. Barter, exchange and value: an anthropological approach. Cambridge: Cambridge University Press, p. 42-74, 1992; _____. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N. & HUMPHREY, C. (eds.), *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 1996, p. 32-75.

¹⁸ "Amazonia and Melanesia: Gender and Anthropological Comparison", simpósio Wenner-Gren coordenado por Thomas Gregor e Donald Tuzin (Mijas, Espanha, setembro de 1996).

¹⁹ Pesquisou entre os Mehinaku e desenvolveu análises sobre antropologia e psicologia, gênero e papéis sexuais, sexualidade, psicoanálises. É autor do livro: *Mehinaku: The Dream of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. 398 p.; _____. *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. 230 p. Publicou em português: GREGOR, Thomas Arthur. Casamento, aliança e paz intertribal. In: FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M. (Orgs.), *Os povos do Alto Xingu : história e cultura*. Rio de Janeiro : Ed. UFRJ. 2001, p.175-92.

²⁰ Alcida Rita Ramos é professora emérita da Universidade de Brasília. Realiza trabalho junto aos Yanomami. Ver: *Memória Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero/EDUnB, 1990. 343 p.

²¹ DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006. 520 p.

²² Tal material chegou a ser proibido durante a ditadura e retirado de circulação. Foi elaborado por Vanessa Lea e por Maria Elisa Ladeira do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), utilizando textos dos próprios índios para desenvolver palavras-chaves, conforme o método desenvolvido por Paulo Freire.

²³ Professor da Universidade Federal Fluminense. Realizou trabalho de campo entre os Xikrin-Mebêngôkre, autor do livro *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*, Editora Unesp, 2006. 452 p.

²⁴ Principalmente em : DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Neves, Paulo. São Paulo: Martins Fontes, [1912] 2009. 609 p.; _____. Da divisão do trabalho social. Tradução de Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1893]. 483 p.

²⁵ Ver: LÉVI-STRAUSS, Claude . *Saudades do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1994. 227 p. _____. As Estruturas Sociais do Brasil Central e Oriental. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967, p. 141-155.

²⁶ É Professor Emérito da Universidade de Notre Dame, USA. Atualmente é professor associado da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e da Universidade Federal Fluminense. Realizou trabalho de campo entre os Gavião e Apinayé, depois partiu para os estudos dos rituais das sociedades industriais. Ver: *A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Basiliense, 1985. 140 p.; *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981. 246 p.; *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. 272p.

²⁷ Titular da cátedra William Wyse de Antropologia Social da Universidade de Cambridge, *mistress* de Girton College e ex-presidente da European Association of Social Anthropologists. Realizou trabalho de campo na Papua Nova Guiné e também escreveu sobre tecnologias reprodutivas. Conhecida pela interface que faz da antropologia com o feminismo.

²⁸ STRATHERN, Marilyn. *Property, substance, and effect: Anthropological essays on person and things*. London: The Athlone Press, 1999. 336 p.

²⁹ APPADURAI, Arjun (org.). 1986. *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. 329 p.; APPADURAI, A., KOROM, F. J., MILLS, M. (Orgs.) *Gender, Genre and Power in South Asian Expressive*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. 480 p.

³⁰ Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift*. Berkeley, University of California Press, 1988. 422 p.

³¹ Ver nota 24.

³² Etnólogo americanista, com experiência de pesquisa na Amazônia. Doutor em Antropologia Social pela UFRJ (1984). Pós-doutorado na Université de Paris X (1989). Docente de etnologia no Museu Nacional/UFRJ desde 1978. Professor titular de antropologia social na UFRJ desde janeiro de 2012. Coordenou o Projeto Pronex "Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história" (2004-06). É o coordenador do Núcleo de Transformações Indígenas, grupo baseado no Museu Nacional/UFRJ, e co-coordenador da Rede Abaeté de Antropologia Simétrica. Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Arawete: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986. 744 p; _____. A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia). São Paulo: Cosac & Naify, 2002. 551p ; _____. Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

³³ LEVI-STRAUSS, C. L data? Organisation sociale Kwakiutl. In: *La Voie des Masques*. Édition revue, augmentée et allongée de trois excursions, Paris, Plon & Paroles Données, Plon, Paris. LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 (terceira edição). 'História e Etnologia'. Tradução (de Wanda C. Brant) de Histoire et ethnologie. *Annales* 1983, **38**, 1217-1231. *Texto Didático nº 24, do IFCH*. Campinas: IFCH/UNICAMP. Apresentação e organização de V. Lea. ISSN 1676-7055, e LÉVI-STRAUSS, C. 1984. *Paroles Données*. Paris: Plon.

³⁴ EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1992 [1951]; "The Nuer of the Southern Sudan". In: FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. (org.), *African Political Systems*. Oxford University Press, 1940. 302 p.; EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*. London: Oxford, 1940. 271 p.

³⁵ Entre os Nuer sudaneses, se um homem morria solteiro ou sem descendência, um parente próximo podia retirar o gado do falecido, bem como comprar uma esposa. Esse "casamento fantasma", como dizem os Nuer, o autorizava a levar o nome do falecido, posto que esse último tinha fornecido a compensação matrimonial criadora da filiação (LEVI-STRAUSS 2011, p. 35). Ver: LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia face aos problemas do mundo moderno*. Trad. Livre Thiago Novaes. Porto: Porto Editora 2011. 96 p.

³⁶ Aqui Vanessa Lea se refere a sua apresentação na Quartas Indomáveis do PPGAS-UFSCar (28/11/2012): Da era dos presentes à era dos benefícios sociais

³⁷ Atualmente é professor no departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Seus estudos estão direcionados ao parentesco, estrutura social e etnologia sul-americana. Ver: *Romance de Primos e Primas*. Manaus: VALER e Edua (editora da UFAM), 2009. 254p.

³⁸ Parentesco e Gênero. Texto apresentado na Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 26/8/01, 25º encontro. Seminário temático: Sexualidade, Reprodução, Parentesco: Novas Questões, Novos Desafios? Leituras a partir dos Estudos de Gênero; sessão: Parentesco, filiação, reprodução.

³⁹ Conforme a autora, a utilização da expressão termos triádicos, em relação aos Mebengôkre, é válida por considerar a importância das denominações no ato da fala, ou seja, quando o locutor se dirige ao interlocutor. Destaca o mérito de Vidal (VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1977. 268 p.) por ser a primeira pesquisadora a avançar a questão no que diz respeito aos Jê. Assim, surgem equações do tipo: 'tua sobrinha = minha filha' e Vidal (1977: 58) explica com frases do tipo: "Mulher falando com seu irmão a respeito de sua própria filha". Isto é significativo porque, como na equação, partindo da formulação de Vidal, esta série de termos é interpretada como explicitando a relação entre o interlocutor e o referente, e entre o locutor e referente, mas deixa apenas implícita a relação entre locutor e interlocutor. A relação entre locutor e interlocutor deve ser evidente para eles na maioria dos casos, não precisando ser explicitada, e quando não for, seria deduzível a partir da relação de cada um deles com o referente. Assim, quando duas relações são conhecidas, a terceira pode ser deduzida a partir delas. Ver: Lea, Vanessa. Aguçando o entendimento dos termos triádicos Mebengôkre via aborígenes australianos: dialogando com Merlan e outros. In: D'ANGELIS, W (org). Campinas, *Liames* n. 4, pp. 29-42, 2004.

⁴⁰ Existem várias publicações de francesca MERLAN e outros que tratam do tema.

⁴¹ Atualmente é Professora Doutora da Universidade de São Paulo, Assessora da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Assessora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e Professor Doutor da Comissão Pró Índio. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Teoria Antropológica. Atuando principalmente nos seguintes temas: Brasil Central, grupo indígena. É referência na etnologia indígena tendo desenvolvido pesquisa entre os Jê Setentrionais, especialmente entre os Mebêngôkre-Xikrin. Além disso, tem publicações sobre os povos do Baixo Oiapoque – os índios Karipuna, que vivem às margens do rio Curipi, os Galibi-Marworno do Uaçá e os Palikur do Urucaúá. Ver: VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Editora da Univ. de São Paulo, 1977. 268 p.; VIDAL, Lux. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007. 68 p.

⁴² Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Tem uma extensa pesquisa sobre o os grupos indígenas do Brasil Central principalmente os *Kisêdjê*. Ver: COELHO DE SOUZA, M. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. 2002.

⁴³ A instituição da amizade formal é um clássico tema dos estudos Jê. As relações que dela decorrem são pautadas tanto pela solidariedade (entre os consanguíneos do amigo formal) quanto pela evitação (de ego em relação a seu amigo formal). A amizade formal é considerada como uma categoria que escapa ao dualismo contrastivo entre consanguíneos e afins e informa muitos debates sobre os sistemas de parentesco e organização social, ampliando redes de parentesco e relações entre parentes e não parentes, caracterizando a importância dos nominadores entre os Jê Setentrionais. Tal debate foi realizado, entre outros exemplos, por Carneiro da Cunha com relação aos amigos formais Krahó e Vidal para os Mebêngôkre-Xikrin. Ver: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec, 1978. 152 p.; VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Editora da Univ. de São Paulo, 1977. 268 p.; Ver LEA, Vanessa. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança Mebengokre Jê. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.), *Antropologia do parentesco: estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: editora da UFRJ. 1995, p. 321-359.

⁴⁴ Antropóloga culturalista, mais conhecida por sua atuação como feminista e ativista, tendo publicado textos sobre teorias de sexo e gênero, incluindo feminismo. Antropóloga e professora da universidade de Michigan. Para o debate referido ver: RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex. In: REITER, R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975. 416 p. Traduzido em português como O Tráfico de Mulheres: Notas sobre a Economia Política do Sexo. Recife, SOS Corpo, 1993. 32 p.

⁴⁵ Ver LEA, Vanessa, e TXUKARRAMÃE, Beribéri. 'Uma aula de choro cerimonial Mebêngôkre'. In: Rodrigues, A. & Cabral, A. (orgs.), *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Brasília: editora da UnB/Finatec. 2007, p. 19-44.

⁴⁶ Famosos na história da etnologia brasileira por terem sido contatados "oficialmente" pelo Marechal Rondon e por terem sido estudados pelo renomado antropólogo Claude Lévi-Strauss, os Nambiquara vivem hoje em pequenas aldeias, nas altas cabeceiras dos rios Juruena, Guaporé e (antigamente) do Madeira. Habitam tanto o cerrado, quanto a floresta amazônica e as áreas de transição entre estes dois ecossistemas. Os Nambiquara ocuparam uma extensa região no passado e se caracterizaram pela mobilidade espacial. Dotados de uma cultura material aparentemente simples e de uma cosmologia e um universo cultural extremamente complexo, os Nambiquara têm preservado sua identidade através de um misto de altivez e abertura ao mundo. São falantes da família linguística Nambiquara, sem qualquer relação comprovada com outras famílias linguísticas da América do Sul. De acordo com a classificação de David Price (1972), a família linguística Nambiquara pode ser dividida em três grandes grupos de línguas faladas em diferentes regiões do território Nambiquara. São elas: Sabanê, Nambiquara do norte e Nambiquara do sul. Ver: PRICE, David. *Nambiquara Society*. Tese de doutorado - University of Chicago, 1972.; _____. "Nambiquara Languages: linguistic and geographical distance between speech communities". In: Flein, Harriet, Menelis & Stark, Luisa R. (eds.), *South American Indians Languages*. Austin, Univ. of Texas Press. 1985, p. 304-324; _____. "Nambiquara Geopolitical Organization". *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 22, n.1, p. 1-24, 1987. Em português há a tese de MILLER, Joana. *As coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional. 2007.

⁴⁷ Os Kaingang são um povo de língua Jê que habita a região sul do Brasil. Ver VEIGA, Juracilda. *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2006. 254 p.

⁴⁸ Mauro William Barbosa de Almeida é doutor em Antropologia Social e professor da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Atua principalmente na área de conhecimento "tradicional". Escreveu junto com Manuela Carneiro da Cunha o livro *A enciclopédia da Floresta, o Alto Juruá: prática e conhecimento das populações*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

⁴⁹ Possui graduação e mestrado na Faculdade de Filosofia - Università degli Studi di Roma La Sapienza (1975) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986). É professora associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, docente do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e professor colaborador da pós-graduações em Linguística e Arqueologia. Tem experiência e produção em etnologia e linguística, com ênfase em Línguas Indígenas, atuando principalmente nos seguintes temas: Alto Xingu, línguas indígenas brasileiras (karib e aruak), documentação linguística, teorias da gramática, tradições orais indígenas, artes verbais, antropologia da educação escolar indígena.

⁵⁰ Canoeiros, os Yudjá, também conhecidos como Juruna, são antigos habitantes das ilhas e penínsulas do baixo e médio Xingu, um dos rios mais importantes da Amazônia meridional, atualmente ameaçado por projetos de implantação de complexos hidrelétricos. Há cerca de cem anos, este povo acha-se separado em dois grupos por uma enorme distância. Uma parte vive na região de ocupação muito antiga, o médio Xingu, na tão diminuta Terra Indígena Paquiçamba e adjacências não contempladas pelo reconhecimento oficial, bem como em Altamira (Pará). A outra parte vive no alto curso do mesmo rio, na área do [Parque Indígena do Xingu \(PIX\)](#), criado em 1961, no estado do Mato Grosso. Ver: LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. Unesp, 2005. 399 p. Com relação aos laudos citados: LEA, Vanessa R. Laudo histórico-antropológico relativo à Ação Ordinária de Desapropriação na 3ª Vara da Justiça Federal do Mato Grosso. São Paulo : s.ed., 1994. 111 p. (AI: Kapoto-MT); _____. Laudo histórico-antropológico relativo ao Processo 00.0003594-7 - Ação Originária de Reivindicação Indenizatória na 3ª Vara da Justiça Federal do Mato Grosso. São Paulo : s.ed., 1994. 130 p. (AI: Parque Indígena do Xingu).

⁵¹ DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006. 520p.

⁵² Ver nota 2.

⁵³ Os *Tiryó* é um grupo indígena falante da língua Karib que habita a região que hoje corresponde a fronteira entre Brasil e Suriname.

⁵⁴ The Politics of Perspectivism, In: *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, vol. 41, p. 481-494, 2012.

⁵⁵ Ver nota 13.

⁵⁶ Atualmente Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi é doutorando no programa de pós-graduação em antropologia social da universidade estadual de Campinas (UNICAMP).

⁵⁷ Uirá Felipe Garcia é doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo - USP, realizou trabalho de campo junto aos Awá-Guajá e atualmente faz pós-doutorado com Vanessa Lea.

⁵⁸ Wilbert, Johannes. *Folk literature of the Gê indians*, vol. 1. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications, 1978. 653 p.; Wilbert, Johannes & Simoneau, Karin. *Folk literature of the Gê indians*, vol. 2. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications, 1984.

⁵⁹ [Instituição de ensino superior](#) da região de [Auckland](#) na [Nova Zelândia](#).

⁶⁰ Maori é o termo genérico utilizado para denotar a população nativa que se encontrava na Nova Zelândia no período da chegada dos colonizadores. Tal termo foi posteriormente absorvido pelos próprios grupos nativos.

⁶¹ Ver nota 10.

⁶² *A Máquina do Parentesco* é software criado pelos antropólogos João Dal Poz (UFJF) e *Marcio Silva* (USP) para o estudo de redes de *parentesco*.