

ENTREVISTA

Da história às cosmopolíticas indígenas contemporâneas. Entrevista com Marta Amoroso

MARTA AMOROSO

Universidade de São Paulo (USP), Departamento de Antropologia, São Paulo – São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-0902-8483>
mramoroso@usp.br

ÍRIS MORAIS ARAÚJO

Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA), Colegiado de Ciências Sociais, Sobral – Ceará, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-3711-228X>
imaraújo688@gmail.com

JOSÉ GLEBSON VIEIRA

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Departamento de Antropologia, Natal – Rio Grande do Norte, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-5546-1846>
jglebson@gmail.com

LEANDRO MAHALEM DE LIMA

Fundação Getúlio Vargas (FGV), Centro de Microeconomia Aplicada (CMicro), São Paulo – São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-8347-4444>
lmahalem@gmail.com

LUÍSA VALENTINI

Universidade Federal da Bahia (UFBA), Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb), Salvador – Bahia, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-4055-9533>
luisa.valentini@gmail.com

Marta Amoroso dificilmente fala sobre si mesma, por isso tomamos esta entrevista, realizada em 3 de junho de 2022 em São Paulo, como oportunidade. Professora da USP desde 2001, diversificou seus interesses entre a história dos povos indígenas e a reflexão sobre as cosmopolíticas indígenas contemporâneas inscrita nas paisagens. Desde então foi chefe do Departamento de Antropologia da USP, coordenadora científica do Centro de Estudos Ameríndios (Cesta) e participou da diretoria do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), a mais completa Biblioteca Brasiliana, onde estimulou a criação de um programa de pós-graduação sobre a diversidade das culturas brasileiras, no plural, em que a antropologia tem destaque. Graduada em História na USP, trabalhou na década de 1980 como historiógrafa dos museus da Prefeitura de São Paulo e docente da rede pública do estado. No mestrado, na Unicamp, contribuiu decisivamente para a compreensão do protagonismo indígena em situação colonial, em pesquisas sobre a representação da guerra Mura no século XVIII, análise que se volta para a particularidade da territorialidade e do modo de vida dos Mura da Amazônia Central. Em seu doutorado, realizado na USP, sobre os aldeamentos do século XIX, refletiu sobre as territorialidades indígenas no momento em que o governo do Império concebeu uma política indigenista articulada ao projeto de privatização das terras públicas tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, depois da Lei de Terras de 1850. Ao realizar um exercício de crítica etnográfica dos arquivos deste período decisivo da história dos povos indígenas, a implantação dos aldeamentos é observada do ponto de vista das transformações das territorialidades dos Guarani Mybya, Nhandeva, Kaiowá e Kaingang.

Como a pesquisa de campo impactou na sua chegada à USP como professora?

Iniciei minhas atividades como docente na USP em 2001, logo após ter coordenado como antropóloga dois grupos de trabalho da Funai para a demarcação das Terras Indígenas (TI) Mura de Miguel-Josefa, em Autazes (AM), e Cunhã-Sapucaia, em Borba (AM) (Amoroso, 1999; 2000). Os trabalhos de campo se iniciaram em 1997 e foram até 2000. Ser recebida nas aldeias dos Mura da Amazônia central foi experiência decisiva em minha trajetória acadêmica. Pretendia retornar aos Mura assim que fosse possível, o que aconteceria em 2007, em um projeto de pesquisa sobre as paisagens ameríndias. Daquela primeira experiência de campo, lembro de estar à porta da residência de Cláudio Mura, coordenador do Conselho Indígena Mura, acionando uma campainha e sendo imediatamente levada para uma assembleia do Cimi, para ser apresentada para os tuxaua das aldeias, lideranças que se revezariam acompanhando de perto o trabalho de campo.

No ano de 1997, ministrei uma disciplina no PPGAS-UFPR sobre o conceito de etnicidade (aliás, ali conheci José Glebson Vieira, que veio a ser o meu primeiro doutorando na USP). O contato com o PPGAS-UFPR se iniciara pouco antes, quando realizava pesquisa sobre os aldeamentos capuchinhos no Arquivo Público do Paraná, onde contei com o apoio de Silvia Coccato Lanna e Marcos Lanna, amigos de longa data. Silvia foi fundamental na sistematização da vasta documentação oficial e religiosa sobre o sistema de aldeamentos do Paraná. O curso, por sua vez, iniciava com Fredrik Barth (1998) e a teoria da etnicidade que destaca a fronteira entre os grupos étnicos enquanto uma reação

ao Estado. Entretanto, lembro que a disciplina se encaminhou para a discussão que Marshall Sahlins (1997) vinha propondo, de se pensar os processos contemporâneos de expansão do sistema mundial enquanto dinâmicas discretas de indianização da esfera local. O curso se afastava, assim, de uma abordagem dos estudos da etnicidade, muito na moda naqueles anos.

Como docente da antropologia na USP na área de etnologia indígena, formulei ementas voltadas para os estudos ameríndios com destaque a produção de monografias, campo que se adensava naquele momento. Corpo, pessoa, natureza e cultura, e o eixo temático das transformações das territorialidades indígenas, constituem a minha linha de pesquisa no CESTA (Centro de Estudos Ameríndios) e sobre estes temas tratam as disciplinas que ofereço regularmente. Em “Corpo, substância e pessoa: leituras de etnologia ameríndia”, por exemplo, parto da reflexão de Marcel Mauss sobre as técnicas do corpo e de seu famoso ensaio sobre a noção de pessoa, para a seguir traçar o rendimento da escola sociológica francesa no debate que se instaura com a chamada virada ontológica da etnologia indígena, marcada pelo animismo de P. Descola e o perspectivismo, conceito elaborado a quatro mãos por Tania Stolze Lima (1996) e Eduardo Viveiros de Castro (1996). A disciplina “A construção dos conceitos de natureza e sociedade na antropologia”, por sua vez, reflete sobre o lugar da antropologia no debate dos *Science Studies* e a crítica aos grandes divisores natureza e sociedade, reflexão iniciada por Tim Ingold e Philippe Descola, que convoca Claude Lévi-Strauss, Gregory Bateson, Bruno Latour e Isabelle Stengers. Nesta disciplina, as monografias sobre as terras baixas sul-americanas e mais recentemente as monografias das pesquisadoras e dos pesquisadores indígenas são trazidas para a discussão, de modo a propiciar um debate ancorado na imaginação conceitual indígena, como Eduardo Viveiros de Castro (2002) tão bem definiu. Importante destacar que são as pesquisas que conduziram na Amazônia sobre os coletivos Mura e as questões que ai se colocam para a antropologia o que define minha atividade didática tanto na Antropologia da USP como em outros espaços.

Entre 2006 e 2010, por exemplo, quando participei da direção do Instituto de Estudos Brasileiros da USP, o IEB, passei a desenvolver atividades docentes e de extensão que visavam implementar ali a área de antropologia. No início uma área incipiente no instituto, a antropologia se fortaleceu como base prioritária da proposta multidisciplinar do instituto para a criação do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar de Culturas e Identidades Brasileiras. Em 2007, acompanhei a implementação da linha de Etnologia da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), por meio do Programa de Apoio Acadêmico (Procad) USP-Ufam, do qual fui coordenadora geral. No âmbito do programa, ministrei disciplinas na Ufam e na USP para os pesquisadores do programa. Também ofereci com meu colega do Cesta, Eduardo Góes Neves (MAE-USP), a disciplina “Teorias de natureza e sociedade da floresta tropical: diálogos interdisciplinares da etnologia e arqueologia”, cuja ementa acompanhou os diálogos interdisciplinares entre arqueologia e americanismo tropical.

Como se deu a sua participação como coordenadora do Grupo Técnico da Funai para demarcação das TIs Mura?

Tudo começou com um convite. No final dos anos 1990 recebo uma chamada do antropólogo Marco Antonio T. Gonçalves, do IFCS-UFRJ, que me falava da montagem dos grupos de trabalho da Funai para a demarcação das TIs Mura. O fato de ter realizado meu mestrado sobre os Mura me colocava na lista de antropólogas e antropólogos convocados. Eu participava nesse momento do quadro de docentes da Fundação Escola de Sociologia e Política na área de antropologia, além de atuar como pesquisadora da Enciclopédia dos Povos Indígenas do Instituto Socioambiental. Na TI Cunhã-Sapucaia, estabeleci com as lideranças que me acompanharam na demarcação as possibilidades de retornar para uma outra pesquisa antropológica sobre o modo de vida dos Mura junto aos lagos, rios e igarapés, o que se deu de fato no contexto de trabalho que resultou no livro *Paisagens ameríndias* (Amoroso & Mendes dos Santos, 2014).

Se Autazes é o coração do mundo político Mura, na região do rio Preto do Igapó-Açú, onde atuo, no município de Borba, as aldeias se estendem ao longo dos rios, lagos e igarapés, configurando um padrão de residência mais esparsa, em meio a uma floresta densa, naquela que constitui a maior extensão de terra Mura na Amazônia central. A territorialidade dos Mura oferece assim contrastes, que desafiam a análise e sugerem que se leve em conta inscrições no espaço de uma certa coreografia dos Mura na paisagem do bairro Madeira. Depois do trabalho de demarcação da Funai das terras Mura, venho acompanhando o impacto dos grandes projetos de desenvolvimento da Amazônia que incidem sobre essas terras, primeiramente as hidrelétricas de Santo Antônio e Jirau, no rio Madeira, e mais recentemente a mineração de silvinita.

O processo inconcluso de regularização das TIs revela o quão problemática é a situação dos Mura na Amazônia. Em Autazes, por exemplo, algumas localidades tradicionalmente habitadas pelos Mura, em processo de reivindicação da demarcação junto à Funai que transcorre há décadas, passaram mais recentemente a serem disputadas pela mineradora Potássio do Brasil, que se instalou nas proximidades das aldeias Mura e pretende explorar a área que coincide com o subsolo de duas delas. Por não se ter concluído a demarcação das TIs Mura, neste e em outros municípios da Amazônia Central os Mura foram colocados em situação de extrema vulnerabilidade, sofrendo assédio de grandes empreendimentos em prol de um suposto desenvolvimento da regional. Esta é também a situação dos Mura no município de Silves.

Como você reflete sobre o fato de o programa “Paisagens Ameríndias” ter trazido os primeiros colegas indígenas para a pós-graduação da USP?

Entre 2009 e 2013, coordenei o programa de intercâmbio acadêmico da Capes, o Procad “Paisagens Ameríndias” (Amoroso & Mendes dos Santos, 2014) juntamente com o antropólogo Gilton Mendes dos Santos, do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (Neai), da Ufam, do qual participaram Carlos Machado Dias, Luiza Garnelo e Deise Montardo. Da antropologia da USP participaram meus colegas Márcio Ferreira da Silva e José Guilherme Magnani. A equipe da USP passou a realizar atividades

acadêmicas na Ufam e desenvolver pesquisa na Amazônia. Já os docentes e alunos da Ufam ministraram cursos e participaram de atividades na USP. O nome “Paisagens Ameríndias” remete à antropologia da paisagem que Philippe Descola (2016) vem propondo, onde determinado recorte do meio ambiente é transformado em um signo de modos de habitar, conceber e praticar a vida coletiva em determinada paisagem. Observa-se a ética das práticas de subsistência implicadas nas hortas, ao mesmo tempo que se atenta para a relação entre corpos e paisagem que configuram modelos reduzidos do cosmos. Foi inspirador como Descola descreve as roças de mandioca dos Achuar enquanto espaço tenso de relacionalidades humanas e não humanas, onde as plantas cultivadas, seres dotados de cultura, socialidade e subjetividade, interagem com as horticultoras por meio de cantos que tematizam a predação (Descola, 1996, 2005).

Minhas pesquisas recentes sobre as paisagens ameríndias se volta para os índices nas trilhas mantidas e abandonadas pelas parentelas Mura, como a tuberosa *Cassimirella rupestris*, a batata manhafá. Parto nesta pesquisa dos resultados do trabalho de Gilton Mendes dos Santos no rio Purus, que descreveu a *Cassimirella rupestris* entre os Paumari. Sobre esta tuberosa não cultivada, que se encontra nas trilhas da mata e pode ser consumida nos deslocamentos, publiquei um capítulo na coletânea *Vozes vegetais* (Amoroso, 2020).

Sobre a presença dos pesquisadores e pesquisadoras indígenas do Procad “Paisagens Ameríndias” no PPGAS-USP, diria que a convivência com o Neai antecipou em alguns anos a renovação que a política de cotas para povos indígenas trouxe para as universidades públicas, o que viria a ser consolidado na USP apenas em 2017. No primeiro encontro que realizamos na Ufam em Manaus, em 2007, conheci João Paulo Lima Barreto e João Rivelino Resende Barreto, hoje antropólogos com prestigiadas carreiras acadêmicas. Lembro que, alguns anos antes, João Paulo havia entrado em contato comigo para me convidar a participar do lançamento de uma cartilha dos professores Mura patrocinada pela Coiab. Em seu mestrado, João Paulo realizou disciplinas no PPGAS-USP. O Neai-Ufam apostou em uma política de cotas para os povos indígenas que permita que a etnologia indígena aos poucos se transforme em espaço na academia de uma antropologia indígena. Este foi um dos programas pioneiros e dos mais ousados dentro da academia, que implantou a orientação das dissertações e teses em regime de co-orientação com especialistas indígenas.

Sobre o desafio epistemológico apresentado pela presença dos pesquisadoras e pesquisadores indígenas nos cursos de antropologia, minha colega Marina Vanzolini e eu mantemos já há alguns anos o Grupo de Leituras e Escrita Etnográfica (Glee), voltado para a leitura da produção da antropologia indígena, bibliografia que hoje soma muitos trabalhos. A reflexividade dos conhecimentos e práticas se coloca também na orientação das pesquisas acadêmicas. Meu primeiro orientando indígena, Tiago de Oliveira Nhandeva, realizou um brilhante mestrado sobre a licenciatura indígena, autorreflexão de um professor indígena que atuou como professor e coordenador de escolas nas aldeias indígenas do estado de São Paulo. No momento, Tiago desenvolve, também sob minha orientação, uma tese sobre o Acampamento Terra Livre (ATL). Oriento também Chirley Pankará, que desenvolve uma tese sobre cosmopolítica e territorialidade dos Pankará de Pernambuco, trabalho que reflete sobre a vida dos seus parentes nas aldeias de Floresta, no estado de Pernambuco, assim como o processo diaspórico pankará no ABC paulista.

Como você nos apresentaria sua origem familiar?

Nasci em São Paulo, cidade natal de minha mãe, e até os 18 anos morei com minha família no Vale do Paraíba, em Piquete, onde meu pai era médico e mantinha uma clínica pediátrica. Éramos quatro irmãos, minha mãe era pianista e professora e a música sempre esteve presente em nossa casa. Meu pai era de Guaratinguetá, cidade do Vale do Paraíba. Fiz a escola primária e o ginásio na escola pública de Piquete e o ensino fundamental cursei em Lorena, na Faculdade Salesiana, já de olho na possibilidade de continuar os estudos na área de Ciências Sociais, em São Paulo. Em 1974, ingressei no curso de História da USP.

Como foi sua graduação em História?

A universidade pública encontrava-se devastada, com muitos professores exilados desde o AI-5 de 1969 e cursos esvaziados. O movimento estudantil era a voz pujante da redemocratização e recebia o apoio de intelectuais e artistas dos grandes centros de excelência das humanidades. No segundo ano da graduação, fiz parte da diretoria do Centro Acadêmico da História que recebeu, em 1975, Michel Foucault em uma famosa assembleia dos estudantes na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Foucault estava em São Paulo para ministrar um curso sobre a história da sexualidade e somava seu apoio ao movimento estudantil. Nessa época, a Antropologia recebeu Pierre Clastres, autor que propunha uma reflexão sobre a mobilidade indígena enquanto expressão da guerra contra o Estado, em cuja obra encontrei as primeiras referências bibliográficas relativas à etnologia das terras baixas sul-americanas.

Em minha graduação, a assim chamada “temática indígena” era apenas tangenciada em um ou outro autor. O curso de maneira geral foi fortemente impactado pela obra de Sérgio Buarque de Holanda, em especial sua tese sobre a mobilidade da civilização paulista, tema que se construía em contraponto ao nordeste e o sedentarismo das plantations de cana-de-açúcar, como vemos em *Raízes do Brasil* (1939), *Monções e capítulos da expansão paulista* (1945) e *Caminhos e fronteiras* (1957). Os caminhos do sertão deixam marcas na historiografia paulista, entretanto me parece que interessava para esse autor observar como os povos indígenas *colaboraram, participaram* do povoamento do Brasil. São Paulo colonial, dizia Sérgio Buarque de Holanda, se construiria de certa plasticidade rústica das civilizações indígenas, o que distinguiu ao mesmo tempo que impunha certa autonomia da gente paulista diante da metrópole. É assim o “indígena coautor” da formação do povoamento do Brasil colonial, a ênfase recaindo, claro, na formação da nação, para a qual os indígenas figuram como coadjuvantes, era o que se apresentava para mim nessa historiografia que funda o ensaio modernista, que, por sua vez, revisava a obra de Alfred E. Taunay e de João Capistrano de Abreu.

Como foi sua pós-graduação na Unicamp?

Logo que me formei na graduação fui trabalhar na rede pública no centro de São Paulo, dando aula de história. Atuei também como historiógrafa do setor de museus do Patrimônio Histórico da Prefeitura

de São Paulo, na curadoria de um acervo de fotografias da cidade. O projeto que apresentei na seleção do mestrado do PPGAS-Unicamp tratava do aldeamento de São Paulo de Piratininga. Hoje vejo este projeto como tributário de temáticas da historiografia moderna: o povoamento do Brasil, os caminhos e fronteiras, as monções e caminhos fluviais, na linha de autores como Capistrano de Abreu, Taunay e Sérgio Buarque de Holanda. Tudo muito distante do que eu viria a construir a partir da antropologia e de meu encontro com os Mura da Amazônia. Naquele momento a história social apenas começava a se interessar pela história dos povos indígenas, foi quando conheci e me tornei amiga do jovem historiador norte-americano John Monteiro, que elaborava seu belíssimo livro *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994), com quem viria a me reencontrar no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, criado por Manuela Carneiro da Cunha em 1985.

Em 1984, iniciei o mestrado em Antropologia Social na Unicamp sobre a representação da Guerra Mura no século XVIII. Em uma disciplina ministrada por João Pacheco de Oliveira, professor visitante na UNICAMP, que apresentava o debate sobre o conceito de etnicidade, conheci o poema épico *A Muhuraida, ou o Triunfo da Fé*, peça da máquina da guerra que o sistema colonial moveu contra os Mura no período pombalino, que insere os Mura alvo da “Lei de Exceção da Liberdade” do Marquês de Pombal (1773), quando esses coletivos indígenas do rio Madeira passavam a figurar como inimigos da Coroa Portuguesa, se tornaram passíveis de captura e escravidão.

A Antropologia na Unicamp se voltava então para os estudos hermenêuticos e interpretativistas, com aulas que convergiam para a história da disciplina e para biografias intelectuais. Tive aulas com Bela Feldman-Bianco, Antonio Augusto Arantes Neto, Vanessa Lea e Alba Zaluar sobre a história do pensamento antropológico. A história era a bola da vez e estava presente no curso em seus mais variados matizes: da história do pensamento antropológico à relevância da análise processual na explcação antropológica. Cursei em 1986 a disciplina “A consciência hermenêutica na antropologia”, com Roberto Cardoso de Oliveira e Luiz Eduardo Soares, então professor visitante na Unicamp. Ao final do semestre, Roberto Cardoso de Oliveira passou a orientar meu mestrado, defendido em 1991 com o título de *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões* (Amoroso, 1991; 1992). Neste curso, inspirada nas leituras de Hayden White (1975), autor não trabalhado na disciplina, formulei a noção de representação colonial sobre a guerra ameríndia.

Assim, se de um lado o interesse da Antropologia da Unicamp pela hermenêutica e as aulas de Roberto Cardoso de Oliveira viabilizavam a realização de um estudo antropológico feito a partir da textualidade das representações sobre os Mura da Amazônia Central, foi o campo da etnologia indígena das terras baixas sul-americanas que me interessou e garantiu a segurança de levar a contento uma análise da documentação dos arquivos históricos sobre a guerra Mura, com destaque para a sua territorialidade, organização social e suas práticas e padrões de residência junto aos lagos, igarapés e furos do rio Madeira. A etnologia ameríndia e as questões que aproximam e afastam a antropologia e a história passaram a constituir o foco dos meus interesses no mestrado.

Lembro ainda do curso de Robin Wright na Unicamp sobre a história Baniwa do Alto Rio Negro, no Amazonas, que apresentava as tendências de interpretação da história dos povos sem escrita, desde a história dos vencidos (Wachtel, 1971) até a etno-história norte-americana (Hill e Wright, 1988). Na

USP, o curso de Manuela Carneiro da Cunha expunha a especificidade de um campo de pesquisas da história dos povos indígenas fundado e tributário da etnologia indígena. Lemos quarto monografias, iniciando por *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, de Florestan Fernandes (1951), obra sobre a qual Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro proporiam anos mais tarde uma resenha crítica fundamental ao modelo de análise funcionalista de Florestan (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986). Seguiram-se as leituras das monografias de J. Vansina, Renato Rosaldo e Marshall Sahlins. Tivemos discussões memoráveis sobre a construção social do tempo em Evans-Pritchard, E. P. Thompson, P. Bohannan e Jean-Pierre Vernant. A revisão da historiografia colonial relativa à história baniwa, que se acompanhava em trabalhos como os de Robin Wright, remetia à análise do mito. Já a leitura da obra de Marshall Sahlins ampliava as possibilidades da história dos povos indígenas e dos povos ágrafos para além dos limites recomendados pela escola estrutural-funcionalista.

Roberto Cardoso de Oliveira, que assumiu a orientação do meu trabalho e estimulou a pesquisa, dizia: “A história dos índios é o futuro da antropologia, porque não vai ter mais pesquisa com povos indígenas!”, sinalizando para as dificuldades do trabalho de campo com os povos indígenas e depositando suas apostas na guinada hermenêutica da antropologia, que apontava para os estudos literários. Ele foi um excelente interlocutor da minha pesquisa, muito atento para a escrita e para a minha formação em teoria antropológica.

Como a leitura de Clastres influencia na escolha pela guerra Mura?

A obra de Clastres e o tema da guerra na antropologia definiram minha opção pela etnologia indígena. Ainda no mestrado e iniciando minha colaboração como pesquisadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII), passei a frequentar cursos de Lux Vidal e de Dominique Gallois. Foi com Dominique, em cursos e conversas, que construí uma bibliografia específica da etnologia das terras baixas sul-americanas sobre a guerra, que se iniciava com os trabalhos de Bruce Albert, Jean-Pierre Chau-meil, Philippe Descola e Anne-Christine Taylor.

Clastres propunha uma reflexão sobre as mobilidades indígenas enquanto uma estratégia contra o Estado, e isso me interessou. Pude pensar o poema épico enquanto expressão da mobilidade e da territorialidade dos Mura, quando o militar Wilckens descreve que os Mura não constroem habitações, não edificam aldeias, não dependem da agricultura sedentária, concluindo com a impossibilidade de qualquer programa de controle territorial ou planejamento de trabalho que dependa dos Mura, dada sua mobilidade.

A pesquisa etnográfica sobre os Mura Pirahã, em um padrão moderno de trabalho de campo duradouro só se deu com o monografia de Marco Antonio T. Gonçalves (2001). Ele vai para os Pirahã e constrói uma etnografia sobre a relação com tempo e espaço nos Pirahã. Este trabalho me auxiliou a pensar nos padrões Mura de mobilidade. Sou próxima de Marco Antonio Gonçalves até hoje, e penso que foi muito bom para nós dois acompanharmos, sempre paralelamente, os trabalhos sobre os Pirahã e os Mura. Hoje estes coletivos vivem situações de contato muito diferentes. Marco Antonio chega aos Pirahã na década

de 1980, os Pirahã quase não falavam o português, ainda hoje a Funai os classifica como povo indígena de recente contato. Já para os Mura foi diferente, o contato se deu no século XVIII e foi fartamente documentado, entretanto a documentação etnográfica veio depois, com os trabalhos de identificação e demarcação das TIs Mura, no final da década de 1990.

Como foi que você realizou o levantamento de fontes para sua pesquisa de mestrado?

Em 1986, participei de um evento decisivo para minha formação em antropologia: o seminário conjunto da ABA e Anpocs “Pesquisas recentes em etnologia e história indígena da Amazônia”, organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro,¹ com sede no Museu Goeldi, instituição onde atuavam Lúcia Hussak van Velthem – etnóloga que então conheci, cuja obra é referência para a antropologia da arte e das coleções museográficas de etnologia da Amazônia –, Adélia Engrácia de Oliveira e Ivelisse Rodrigues, que trabalhavam com os Mura Pirahã. O simpósio reuniu pesquisadores do Brasil e exterior que atuavam em grandes centros de etnologia indígena das terras baixas sul-americanas, como William Balée, Patrick Menget, Terence Turner e Bruce Albert, entre outros. No simpósio encontrei ainda com Marco Antônio Gonçalves, Márcio Ferreira da Silva, Vanessa Lea (minha professora na Unicamp), Bruna Franchetto, Aparecida Vilaça e Carlos Fausto, entre outros.

Os trabalhos desse encontro, que renderam uma série de teses e artigos publicados, foram decisivos para mim.² Descortinava-se, de um lado, a predição ontológica como regime de relacionalidade na Amazônia, como nos mostrava Bruce Albert (1985), presente no seminário, e Eduardo Viveiros de Castro (1995), que conduzia um programa de estudos sobre o parentesco na Amazônia, ambos oferecendo novas perspectivas para a abordagem da mobilidade e territorialidades nas terras baixas sul-americanas. Marco Antonio Gonçalves apresentava, por sua vez, sua pesquisa que mencionei antes junto aos Pirahã, sobre as classificações do tempo e do espaço, os movimentos plásticos de famílias acampadas à beira da praia no verão e que se deslocavam quando as águas subiam, buscando proteção na copa das árvores. Às margens dos rios Maici e Marmelos, no ritmo das águas desses tributários do rio Madeira, os Pirahã configuravam imagens de uma cultura material minimalista similar ao que havia sido descrito pelos viajantes e naturalistas do século XIX a respeito dos Mura do baixo rio Madeira, nas localidades de Silves, Careiro da Várzea, Itacoatiara, Autazes e Borba.

A ida para o seminário de Belém dava continuidade às minhas pesquisas em arquivos. O mestrado demorava muito mais do que hoje. No meu caso, levou cinco anos e, neste intervalo de tempo, casei e tivemos nossos dois filhos. Realizei pesquisas na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sobre a coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, no Arquivo Públco de Cuiabá sobre a documentação do gentio de corso, que incluía os Paiaguá, povos indígenas canoeiros citados na documentação colonial sobre os caminhos

1 Com o apoio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). Para mais, ver o volume organizado por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1993).

2 De forma sintética, além do trabalho de William Balée (1993), destaco as reflexões de Bruce Albert (1985; 1990), Philippe Erikson (1990; 1993), Carlos Fausto (1992), Bruna Franchetto (1993), Marco Antônio Gonçalves (1988; 1993), Vanessa Lea (1993), Patrick Menget (1993), Marcio Ferreira da Silva (1993), Terence Turner (1992; 1993), Aparecida Vilaça (1992; 1993) e Eduardo Viveiros de Castro (1986; 1993; 1996).

das monções, juntamente com os Mura. Realizei também pesquisas no Arquivo Público do Pará e no Museu Goeldi. Assim, para além da documentação jesuíta relativa aos aldeamentos indígenas no rio Madeira, tive acesso a outro conjunto de documentos, que ofereciam um contraponto: a documentação militar de fronteira, assim como os registros de Alexandre Rodrigues Ferreira relativos aos Mura da Amazônia, onde encontrei depoimentos variados, de juristas e de colonos. Este material, bastante heterogêneo, foi relevante para a escrita do mestrado. Com isso, consegui ancorar a discussão sobre a representação da guerra Mura que me deixou muito contente. Eu gosto desse trabalho, e o mais importante, os Mura também gostam, acham interessante a análise inédita que realizei, e que depois foi muito plagiada, aliás, dos “Autos da Devassa e da Redução Voluntária dos Mura”. Mas, é bom lembrar, os professores da escola diferenciada Mura têm registrado certo incômodo de serem associados pela historiografia do período colonial à guerra, o que alimenta, segundo eles, o decreto da extinção dos Mura, assim como um estigma contra eles, gerando perseguição política. O contraponto decolonial que os Mura propõem para aqueles que querem conhecer suas histórias é que visitem uma aldeia Mura.

No mestrado, participei de dois projetos do Núcleo de História Indígena e Indigenismo da USP. *O Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo*, organizado por John Monteiro (1992) e a coletânea *História dos índios no Brasil* (1992), organizada por Manuela Carneiro da Cunha, onde colaborei com o artigo “Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira” (Amoroso, 1992), além de ter realizado com Oscar Calavia a pesquisa iconográfica do volume. Organizei ainda, no NHII, com Nádia Farage, o livro *Relatos da Fronteira Amazônica* (1994), coletânea de documentos setecentistas relativos à territorialidade dos Mura na Amazônia central escritos por Henrique João Wilckens, autor do poema épico *A Muhuraida*.

A Constituição de 1988 já era um assunto desde a fundação do Núcleo?

No NHII propunha-se uma antropologia imbricada com a questão política dos povos indígenas às vésperas da Constituinte. Mostro para os indígenas que hoje visitam o Centro de Estudos Ameríndios, nossas alunas e nossos alunos e também visitantes indígenas, a mesa onde foram rascunhados os capítulos 231 e 232 da Constituição brasileira relativos aos povos indígenas. O rascunho deste documento fundamental da história dos povos indígenas e do direito constitucional do país se encontra em nossos arquivos, como mostra o livro de Camila Loureiro Dias e Artionka Capiberibe (2019).

Como você chegou e para onde conduziram suas pesquisas sobre os aldeamentos indígenas do século XIX?

Eu ingressei no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP em 1993, sob a orientação de Manuela Carneiro da Cunha. Das disciplinas que cursei, destaco “Temas de etnologia contemporânea”, com Aracy Lopes da Silva, pela abrangência e relevância da discussão, mas

especialmente pelo curso ter apresentado o debate sobre as pesquisas recentes relativas a tempo, espaço e pessoa, a partir dos textos-manifestos de Joanna Overing (1977) e de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979). Além disso, lembro que Viveiros de Castro ministrou naquele semestre uma série de conferências intituladas “Avanços recentes das teorias da aliança e as estruturas do parentesco sul-americanas”.

A decisão de eleger os aldeamentos indígenas do Império como foco do meu doutorado foi, por assim dizer, coletiva. Identificávamos no NHII que o século XIX impusera um constrangedor e estratégico silêncio a respeito das dinâmicas dos coletivos indígenas no momento da fundação da nação. Manuela Carneiro da Cunha e Beatriz Perrone-Moisés haviam sistematizado o debate sobre a legislação indigenista do século XIX (Perrone-Moisés, 1992). Sabíamos, entretanto, que no Segundo Reinado os povos indígenas passaram a ser alvo de políticas públicas, com a montagem dos equipamentos indigenistas para os quais o governo central previa verba e pessoal administrativo. Em 1843, D. Pedro II lançou o programa de “Catequese e Civilização dos Índios”, que estabelece com o Vaticano um acordo de envio para o Brasil de missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, encarregados da administração dos aldeamentos indígenas. Este programa de territorialização dos povos indígenas em todas as províncias do Império fazia parte de uma política central mais abrangente que se segue à Lei de Terras (1850), de privatização das terras públicas. No sul e sudeste do Brasil, este movimento foi acompanhado pelo estímulo à imigração europeia, que passou a ser atraída por propaganda oficial no exterior e farta distribuição de terras.

Observar as características transculturais desses aldeamentos, misto de colônias agrícolas e destacamento militar de fronteira, e que reunia diferentes coletivos indígenas, exigia sensibilidade para a análise da documentação histórica, assim como domínio do acúmulo da etnologia indígena sobre as particularidades das dinâmicas empreendidas pelos povos indígenas. Por dois anos frequentei o clauso da Igreja do frades capuchinhos no bairro da Tijuca, no Rio de Janeiro, onde, guiada por um frade arquivista nascido em Itambacuri, Minas Gerais, que os irmãos da ordem tratavam com certo desprezo por conta de suas origens indígenas, localizei cartas e memórias dos frades italianos relativas a todos os aldeamentos indígenas do Império.

A leitura das obras de Bruno Latour (1994) e Isabelle Stengers (1993) me auxiliou a encontrar na história das ciências o contraponto da retórica missionária da conversão irreversível dos indígenas à civilização cristã e ao trabalho edificante. Os naturalistas que chegam ao Brasil depois da Abertura dos Portos (1808) e que visitam os aldeamentos indígenas, muitos deles vinham acompanhados de colonos europeus interessados em se fixar no Brasil. A Fazenda da Mandioca, no Rio de Janeiro, propriedade do Conde de Langsdorff, é o ponto de confluência dos naturalistas, laboratório da ciência onde os expedicionários compartilhavam, além de uma biblioteca, técnicas de montagem e de expedição de coleções de cultura material para os museus da Europa (Amoroso, 2014). Ciências modernas e missão cristã convergem, por fim, ao situar o lugar dos povos indígenas como trabalhadores rurais no país.

Na pesquisa em arquivos, nos primeiros dois anos (1993 e 1994) contei com o apoio do NHII e do Mari: Grupo de Educação Indígena da USP, na reprodução integral do Arquivo da Custódia do Rio de Janeiro dos Frades Capuchinhos e nos deslocamentos para o Rio de Janeiro, onde realizei juntamente com antropólogos e historiadores da UFRJ (Ribamar Bessa Freire e seus alunos fizeram parte dessa equipe) o levantamento sistemático dos arquivos públicos e religiosos relativos aos aldeamentos indígenas do

Império. Passei a integrar o Projeto Temático do Mari, coordenado por Aracy Lopes da Silva,³ que foi precursor da reflexão sobre a escola indígena diferenciada. O acervo do Mari, que está sob a guarda do Cesta, é hoje bastante consultado, sobretudo pelos próprios indígenas e por aqueles que estão trabalhando com escola indígena diferenciada.

Isso me levou, naquele momento, a refletir sobre a escola da missão capuchinha, analisada em dois artigos (Amoroso, 2001b; 2011), que trataram tanto da escola nos aldeamentos capuchinhos como dos internatos nas capitais das províncias voltados para crianças indígenas órfãs trazidas dos aldeamentos indígenas. Como eu mostro nos artigos, a escola nos aldeamentos sempre existiu, funcionando como instrumento de transformação dos indígenas em trabalhadores, que é o que os capuchinhos faziam no século XIX, as meninas são formadas em oficinas de costura, de culinária etc., e os meninos como trabalhadores agrícolas. Em Pernambuco, Luciana dos Santos, que eu orientei, tem um trabalho belíssimo do que era o internato indígena dos capuchinhos em Recife, que recolhia órfãos de todos os aldeamentos da região.

Desde o trabalho de campo nos Mura, eu estava interessada em uma antropologia atenta aos processos que envolvem um duplo pertencimento, reflexão que parte da condição do fazer das antropólogas e antropólogos de participar de duas ou mais culturas. A etnografia de Peter Gow, *Of Mixed blood* (1991), etnólogo escocês que conheci no doutorado em uma das suas visitas ao Departamento de Antropologia da USP, foi leitura decisiva. Em seu trabalho sobre os Piro (Yine) do baixo Urubamba, Gow reflete sobre seu acolhimento em um aldeamento indígena criado pelo Estado, uma comunidade nativa da Amazônia peruana. O padrão de sua escrita etnográfica torna produtivos para a sua antropologia primeiramente o contraste entre as tradições disciplinares da antropologia, especialmente a britânica e o estruturalismo francês, mas também o contraste entre a história processual sobre o extrativismo e o trabalho indígena, de um lado, e de outro, a memória do parentesco em uma comunidade indígena que se afirma *de sangue misturado*. Em Peter Gow, a experiência no mundo não europeu o leva a pensar na história de um ponto de vista não capitalista, a qual tem acesso na comunidade nativa. Gow celebra com excelente escrita etnográfica a experiência do “viver bem” dos Piro, que se reafirmam indígenas no mundo contemporâneo. O mundo ameríndio amazônico em que Gow procurou refúgio, que o recebeu e o educou nos é apresentado em uma das mais contundentes reflexões sobre a historicidade ameríndia, em contraste com a história progressiva ocidental.

A obra de Peter Gow aponta, assim, para o interesse e a fecundidade para a antropologia de estudos de aldeamentos, da resistência e inovações sociocosmológicas geradas nos equipamentos do Estado e da missão voltados para os povos indígenas. As aldeias Mura que conheci no baixo rio Madeira haviam passado por tais processos e praticavam no mundo contemporâneo a *indianização* de que fala Sahlins, ou a *teoria etnográfica da aculturação*, como Peter Gow prefere (Amoroso & Mahalem de Lima, 2012; Amoroso, 2023). Eram, entretanto, raros no Brasil os estudos das formas de socialidade nos aldeamentos indígenas sujeitos à tutela do Estado e da igreja.

Minha tese, *Catequese e evasão: etnografia de São Pedro de Alcântara, Paraná* (1998a) trata do sistema de aldeamentos de São Paulo e Paraná, a partir de sua sede. Criado em 1855, o aldeamento de São

³ Participaram da equipe do Projeto Temático “Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola”, em arquivos de São Paulo e Paraná, as antropólogas Silvia Coccaro Lanna e Luciana dos Santos e o antropólogo Cássio Ingles de Souza. Uma parte da história do Mari pode ser consultada na página do Cesta: <https://cesta.fflch.usp.br/node/10>. Acesso em jul. 2024.

Pedro de Alcântara no rio Tibagi se inicia com o deslocamento forçado dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul e aldeará ainda os Kaingang, que chegam de Guarapuava, e os Guarani Nhandeva da região do rio Paranapanema, coletivos cujas histórias foram profundamente marcadas pelas dinâmicas dos aldeamentos indígenas do Império. A documentação relativa ao sistema de aldeamentos indígenas do Paraná permitia uma abordagem inspirada na análise multilocal proposta por Marshall Sahlins (1997) e sua reflexão sobre os processos de indianização da modernidade na expansão do sistema mundial, que dava conta da autonomia e mobilidade dos coletivos indígenas aldeados. Remetia, ao mesmo tempo, às dinâmicas de funcionamento da sede local da missão católica, a qual estavam articuladas diferentes aldeias indígenas dos grupos étnicos, localizadas não no centro administrativo da missão, mas sim a uma distância estratégica da sede.

A extensa documentação que localizei e compilei sobre o sistema de aldeamentos indígenas do Paraná, constituída de coleção de cartas e ofícios emitidos da sede da prefeitura apostólica de São Paulo e Paraná para o governo e os superiores da Ordem Menor dos Frades Capuchinhos, compreendendo quase meio século de atividade dos aldeamentos, permitia acompanhar a migração forçada dos Kaiowá, trazidos do Mato Grosso do Sul para trabalhar em São Pedro de Alcântara. Segui acompanhando os relatos dos missionários que tratam das abordagens guerreiras dos Kaingang de Guarapuava à sede da missão, narrativas construídas no calor da hora. Na sequência, pude descrever em que termos os Guarani Mbyá e Nhandeva negociavam com os equipamentos indigenistas implantados ao longo do rio Paranapanema. Os coletivos indígenas delinearam, assim, dinâmicas políticas particulares e distintas entre si, de apropriação do equipamento missionário, assim como impuseram diferentes formas de resistência à violência do trabalho escravo, às epidemias de varíola e à guerra colonial imposta a seus corpos. Realizei, assim, a etnografia de um sistema de aldeamento do Império, buscando entender como se conformam dois sistemas, o sistema missionário e o sistema indígena, compreender a mobilidade heterogênea em torno dos equipamentos. Perceber essa dinâmica me parece que foi o eixo dessa tese.

Posteriormente, já no pós-doutorado que realizei no Cebrap, pude observar outros sistemas regionais de aldeamentos, quando me dispus a construir uma cartografia dos aldeamentos indígenas nas províncias do Brasil a partir da memória dos missionários capuchinhos italianos.

Como você avalia a diferença entre as discussões feitas no NHII e no CEBRAP?

São momentos e projetos da antropologia muito distintos. O Projeto Temático “Antropologia das Missões Indígenas”, coordenado por Paula Montero, tinha como foco a mediação religiosa e se propunha a refletir sobre a construção do espaço comum investido na tradução cristã. Fui convidada por Paula a compor a equipe e realizei meu pós-doutorado no Cebrap com um projeto que é o desdobramento da pesquisa do doutorado. Nele, desenvolvi um banco de dados sobre a Missão Capuchinha voltado para a cartografia dos aldeamentos indígenas do Império. O projeto de pesquisa apresentado posteriormente no Departamento de Antropologia em 2001, remete a essa pesquisa e se voltava para a constituição desse corpus documental referente à geopolítica da missão católica do período do padroado. As narrativas dos

missionários muitas vezes tratavam de perto e minuciosamente a dinâmica dos aldeamentos indígenas, como tive oportunidade de demonstrar em alguns dos meus trabalhos (Amoroso, 1998a; 1998b; 2001a) que focalizam os aldeamentos do Paraná e São Paulo e as dinâmicas dos Kaingang, Xokleng, Guarani Kaiowá, Mbyá e Nhandeva. No Pará, analisei as memórias da Missão de Bacabal que reuniu os Munduruku; no rio Doce, fronteira de Minas Gerais e Espírito Santo, focalizei o aldeamento de Itambacuri, que reuniu povos indígenas falantes das línguas Jê.

Em “Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs” (Amoroso, 2001a) observei aspectos da territorialidade kaingang e guarani no momento de implantação dos aldeamentos capuchinhos do Império na região do Paranapanema e de Tibagi. O espaço social surge no registro missionário como a expressão do afastamento que as populações indígenas mantiveram da “sede urbana” da missão. No contexto do programa da Catequese e Civilização nota-se ainda a descentralidade do tema da conversão dos indígenas ao catolicismo, o investimento da missão se concentrando na esfera da civilização dos indígenas pelo trabalho. A documentação religiosa é tomada como via de acesso às formas que os Guarani e os Kaingang deram aos aldeamentos indígenas do Império no Paraná (1850-1889). Em “A longa era da catequese dos índios” (Amoroso, 2011) mostro que o conceito de catequese é indissociável das políticas públicas para indígenas no Brasil até meados do século passado, o que nos leva a identificar a matriz marcadamente cristã do indigenismo brasileiro.

Em “A Primeira Missa: memória e xamanismo na Missão Capuchinha do Bacabal, Pará, 1872-1882” (Amoroso, 2006), analisei o ensaio publicado por frei Pelino de Castrovalva sobre o Aldeamento de Bacabal (1872-1883), criado no rio Tapajós entre os Munduruku. Na memória capuchinha do Aldeamento de Bacabal, a memória dos “costumes e superstições” dos Munduruku é um registro a serviço de uma teoria da história que busca reconhecer o outro como gentilidade pagã genérica, conhecida nos primórdios da civilização cristã, o homem-em-estado-de-natureza. A memória de Frei Pelino de Castrovalva, entretanto, sugere outras possibilidades de análise que por certo enriquecem a interpretação antropológica do evento da missão entre os indígenas, já que os registrados do missionário que esteve por mais de dez anos na administração de aldeamentos se reporta às inúmeras negociações da missão com os Munduruku. São memórias sobre a política, sobre a vida ritual e ceremonial dos Munduruku, que descrevem a participação do missionário italiano de uma expedição de caça às cabeças nos vizinhos Apinayé, onde os Munduruku atualizam, diante do missionário, já no final do século XIX, o vigor da instituição do complexo guerreiro da caça às cabeças.

Como você se aproximou dos autores do pensamento social brasileiro?

Logo que ingressei na USP como docente, fui chamada a organizar o Fundo Documental relativo à Sociedade de Etnografia e Folclore (SEF), sob a guarda da Secretaria Municipal da Cultura de São Paulo. Neste trabalho contei com a participação de Luísa Valentini, que posteriormente realizou uma monografia importante sobre esse encontro entre Mario de Andrade, Dina Lévi-Strauss e Claude Lévi-Strauss, que se deu na SEF (Valentini, 2013).

Falava anteriormente de um momento de reflexão, inspirada no modernismo, em que pensei a relação da historiografia paulista com os povos indígenas, comentando rapidamente a obra de Sérgio Buarque de Holanda. Já para a análise do poema épico *A Muhuraida*, encontrei na obra de Antonio Cândido e no grupo de seus orientandos da teoria literária – como João Luis Lafetá e José Miguel Wisnik – elementos para interpretar o poema no conjunto dos demais épicos do período, ainda que *A Muhuraida* não faça parte do conjunto de poemas analisados em *Formação da literatura brasileira*. Este épico sobre a Amazônia permaneceu por muito tempo inédito. Antonio Cândido, entretanto, forneceu régua e compasso para a compreensão da estrutura de um poema épico, assim analisou a sociologia a que remete sua forma de escrita. Este poema, escrito por um militar português que atuava na equipe de Pombal na demarcação das fronteiras coloniais, cria uma narrativa épica sobre a pacificação dos Mura. Ao mesmo tempo, desloca para notas de rodapé informações valiosas sobre a mobilidade dos Mura, informações que são fornecidas por militares empenhados em desenhar as fronteiras coloniais. A historiadora Heather Roller (2021) analisou recentemente a mobilidade dos Mura, propondo pensar o movimento enquanto estratégia de resistência diante da metrópole colonial. Para o meu trabalho, o poema informa sobre a particularidade da territorialidade dos Mura, o que me interessava especialmente. Sobre as informações históricas ocuparem lugar secundário, entretanto indispensável, Antonio Cândido havia consolidado que este é um padrão da estrutura do poema épico do arcadismo.

Sempre me chamou a atenção a figura iconoclasta do historiador Capistrano de Abreu e acabei escrevendo alguma coisa sobre ele.⁴ Capistrano no século XIX abre a possibilidade de se pensar fora do eixo sul-sudeste, repercutindo em sua obra a conexão do mundo nordestino com os povos indígenas da Amazônia no contexto da economia do avamento. Porque o Capistrano, quando ainda está no Ceará, recebe os indígenas Huni Kuin que chegam à cidade, acompanhando a *produção*, que é como os indígenas se referem ao produto do extrativismo: a borracha especialmente, que chega nas capitais do norte e do nordeste. Capistrano então se volta para uma reflexão sobre a língua e o conhecimento dos então chamados Kaxinawá.

Capistrano, por sua vez, é um autor que está propondo a revisão da história do Brasil, repensar a história de forma a situar os povos indígenas. A uma certa altura, quando suas pesquisas se voltam para São Paulo, por exemplo, no seu projeto de construir o período colonial do Brasil, ele descreve o que é uma bandeira, deslocamento militar composto de indígenas e colonos, em que se planta milho, se espera o milho brotar, se colhe, e a marcha segue. Essa descrição tem uma inspiração etnográfica, lembrando que parece que Capistrano, juntamente com o escritor Machado de Assis, se interessaram pela etnografia alemã, inclusive frequentaram sociedades científicas alemãs de sua época. Assim, o historiador cearense realizou prodígios, dentro dos limites do que o documento colonial possibilita. Sabemos que Capistrano é fonte fundamental para o Mário de Andrade.

Também me debrucei sobre Rondon. O artigo “A intenção de arquivo: o invento etnográfico na Comissão Rondon” (2017) foi uma proposta que veio de Lorelay Kury, que sugeriu que eu pensasse o contraste entre o indigenismo religioso do momento do padroado do Império e o indigenismo do Estado

4 Pude escrever mais longamente sobre a influência de Capistrano de Abreu no pensamento sobre os povos indígenas em um capítulo (Amoroso, 1996) que integra a coletânea *Política e Cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. A obra foi organizada por Elisa Reis, Maria Hermínia Tavares de Almeida e Peter Fry como edição do anuário de Antropologia, Política e Sociologia da Anpocs no ano de 1996.

republicano. Rondon de fato é uma ruptura com o que se entendia no Império como programa de “Catexese e Civilização”. Vejam por exemplo os filmes do SPI, em termos da qualidade dos arquivos sobre os povos indígenas. Rondon forneceu plenas condições para a realização dos filmes dirigidos por Luiz Thomas Reis, filmografia considerada pioneira sobre as culturas indígenas, em que se destaca a qualidade de registro dos funerais Bororo, como mostra Sylvia Caiuby Novaes e colaboradores (2017).

Sobre o naturalista João Barbosa Rodrigues, recentemente voltei minha atenção para este pesquisador por conta do interesse pelos estudos sobre as plantas não cultivadas na Amazônia Central, especialmente as palmeiras. É também de Barbosa Rodrigues os primeiros relatos sobre as migrações dos Mura, povos que segundo ele vieram do rio Madre de Dios. Barbosa Rodrigues registrou em aquarelas os acampamentos dos Mura nas praias dos lagos da Amazônia central. Neste momento, oriento o doutorado de Anai Vera Britos, pesquisadora que está trabalhando sobre as classificações Mbyá das plantas e que, juntamente com um xamã guarani Mbyá que mora em uma aldeia litorânea do estado de São Paulo, vem refletindo sobre o trabalho de Barbosa Rodrigues sobre as classificações indígenas das plantas.

Como você avalia, na sua reflexão, as ideias de cultura, de transformação e de comparação?

Sobre o conceito antropológico de cultura, Manuela Carneiro da Cunha (2009) apresenta a atualidade de se pensar essa noção ao contrastar cultura e “cultura”, com aspas, chamando a atenção para a apropriação pelo movimento indígena desta ferramenta conceitual da antropologia. A noção de cultura foi descartada pela crítica pós-moderna por conta de ela engessar determinados traços que a definem. Parece-me que o que está em questão é como interpretar as transformações pelas quais passa constantemente a noção de cultura.

No dossiê “Transformações das territorialidades ameríndias nas terras baixas (Brasil)”, organizado por José Glebson Vieira, Susana de Matos Viegas e por mim (Amoroso, Vieira & Viegas, 2015), trago um artigo (Amoroso, 2015) que trata das lutas contemporâneas dos coletivos Guarani-Nhandeva, movimento que elege os lugares dos antigos aldeamentos do século XIX enquanto monumentos na paisagem. Estes aldeamentos figuram como lugares especiais que remetem à memória do parentesco, lugares inscritos na paisagem onde estão presentes determinadas plantas, os rios, entes mais que humanos que protagonizam com os terranos indígenas relações multiespecíficas que os Nhandeva retêm quando buscam os bons lugares para se viver e construir as aldeias.

Sobre as comparações, o campo de estudos ameríndios sugere o trabalho comparativo, isso é inevitável. À medida que nos familiarizamos com os dados de campo, inevitavelmente vão se delineando comparações. No meu caso (Amoroso, 2023), me dei conta que havia uma aldeia Pirahã na TI Cunhã-Sapucaia dos Mura, além de núcleos familiares nas aldeias Mura nos quais os Pirahã participam, estimulando que se estabelecessem comparações e uma reflexão sobre os conjuntos, no sentido que P. Gow (Amoroso & Mahalem de Lima, 2012) propõe, de uma *teoria etnográfica da aculturação* (Amoroso, 2023), na qual indagamos de nossos interlocutores como são os *outros* considerados em suas redes de relacionalidades.

Como você avalia, na sua reflexão, as ideias de territorialidades e de paisagens?

Iniciando sobre o termo paisagem, ele vem me interessando de longa data. Paisagem amazônica enquanto um artefato monumental dos povos indígenas, é algo que na minha reflexão surge com o trabalho de William Balée. Este autor estava presente no seminário de 1986 no Museu Goeldi, organizado Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, que já mencionei. Destaco da obra de William Balée (1993) a reflexão sobre a biodiversidade da floresta tropical e os deslocamentos dos caçadores-coletores Awa Guajá e Ka'apor, que passaria a ser a tese central do socioambientalismo do século XXI. Mostrava Balée que os Awa Guajá e os Ka'apor perturbam a floresta de forma a cuidar e disseminar determinados vegetais, não necessariamente os cultivados em roçados, propiciando, com suas práticas de manejo, a biodiversidade das florestas tropicais. Diferenciando a perturbação ambiental das sociedades ocidentais a esta milenarmente propiciada pelos povos indígenas e tradicionais, Balée destaca que o impacto das perturbações humanas no meio ambiente por diferentes culturas e sociedades não é o mesmo, advogando que os povos tradicionais estabelecem uma relação com as florestas que deveria ser objeto de estudos. A ecologia histórica, assim, antecipava com essas pesquisas a discussão que vinha a ser elaborada mais tarde pelas ciências modernas a respeito do Antropoceno.

Sobre o tema da terra, retomo as lições de Dominique Gallois (2004) de que a territorialidade é informada pelos padrões da cultura e da política indígena. A descrição antropológica de uma determinada territorialidade não necessariamente coincide com a noção de TI imposta pelo Estado. No dossiê, que já mencionei, organizado por José Glebson Vieira, Susana de Matos Viegas e eu (Amoroso, Vieira & Viegas, 2015), sobre as transformações das territorialidades indígenas, estamos lidando com inovações, que exigem a descrição etnográfica para serem melhor traduzidas e qualificadas nos termos que são acionados pelos nossos interlocutores. Neste dossiê, os autores refletem sobre as paisagens enquanto evidências de relações que se construíram no tempo e que deixam vestígios em determinados meio ambientes. Posteriormente foram publicados dois outros dossiês (Iubel & Soares-Pinto, 2017; Lewandowski & Otero dos Santos, 2019) que vieram contribuir e aprofundar a discussão seminal sobre a terra. Refiro-me aos trabalhos do grupo de pesquisadores vinculados à UnB coordenado por Marcela Coelho de Sousa (2017), que apresentam o estado da arte dessa discussão.

As paisagens ameríndias dão acesso à dimensão das experiências oníricas de ocupação do território que se atualizam a ação cosmopolítica de luta pela terra, luta que incorpora a *presença* dos mortos, dos demais viventes, dos fenômenos climáticos, que se expressam em formulações como *a terra é cuidada pelos antigos*, onde o conceito terra traduz lugares de relações construídas, lugares habitados no passado e que apontam perspectivas de retorno a eles no futuro. Os vivos são parte de um território dos quais os mortos participam e cuidam. Então “estamos aqui porque isso foi cuidado pelos antigos”, outra formulação que encontro nos Mura, que remete a temporalidades múltiplas, dos vivos, dos mortos, do sonho, dos antepassados, assim como são apostas para o futuro, onde os lugares anteriormente habitados oferecem possibilidades, enquanto lugares bons, para o nascimento de novas aldeias.

Falo desses “lugares especiais” no meu artigo sobre as trilhas na mata dos Mura (Amoroso, 2020) e o acontecimento da descoberta da batata manahfá nestes caminhos percorridos. Essa planta não cultivada dos Mura, que é indicial do solo de terra preta o qual as horticultoras Mura escolhem para cultivar seus novos roçados. Parece-me que estamos diante de um esquema que já foi consolidado por Joana Cabral de Oliveira (2016) em sua reflexão sobre a horticultura dos Wajápi, que descreve a dinâmica de um padrão de habitação que se inicia com os roçados, que por sua vez dão lugar para as aldeias, sendo que estas quando são abandonadas eventualmente podem voltar a abrigar novos roçados, abrindo um novo ciclo de ocupação da terra.

Como o Ingold entra nesse debate?

Ingold foi uma leitura que me surpreendeu, especialmente *The Perception of Environment* (2000), que é um tratado da fenomenologia das paisagens, onde o autor ao mesmo tempo retoma da obra de G. Bateson a formulação de uma antropologia descentrada do humano. Mas antes de Ingold, o tema da antropologia da paisagem pode ser encontrado em P. Descola, já desde a sua etnografia sobre os Achuar, onde este autor chama a atenção para como se dão as práticas e reflexões dos povos indígenas na floresta tropical sul-americana sobre os demais entes que habitam os roçados. Ana Gabriela Morim de Lima, Joana Cabral de Oliveira, Karen Shiratori, Fabiana Maizza e Manuela Carneiro da Cunha, por sua vez têm nos apresentado uma interessante reflexão em torno do debate sobre a contradomesticação na Amazônia, debate que em parte se inspira nos estudos de gênero e que alude a uma ética de relacionalidades com as plantas e seres mais que humanos, o que abre interessantes perspectivas para a reflexão sobre as paisagens. Com elas venho refletindo sobre as plantas não cultivadas, essa antropologia das margens para a qual A. Tsing (2022), assim como Donna Haraway (2016), nos convocam.

Marta Amoroso é Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e Professora Livre-Docente na mesma instituição.

Íris Moraes Araújo é Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e Professora Temporária na Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA).

José Glebson Vieira é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e Professor Adjunto na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Leandro Mahalem de Lima é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e Pesquisador Pleno no Centro de Microeconomia Aplicada (CMicro) da Fundação Getulio Vargas (FGV).

Luísa Valentini é Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e Pesquisadora de Pós-Doutorado (com bolsa CNPq) no Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

REFERÊNCIAS

- Albert, B. (1985). *Temps du sang, temps des cendres*. Tese de Doutorado. Paris: Université Paris X.
- Albert, B. 1990. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, 14(1), 151–189. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6434>
- Amoroso, M. (1991). *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp.
- Amoroso, M. (1992). Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira. In: M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil* (pp. 297-310). São Paulo: Companhia das Letras.
- Amoroso, M. (1996). *Capistrano de Abreu e os índios*. Ciências Sociais Hoje, 182–196.
- Amoroso, M. (1998a). *Catequese e evasão*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.
- Amoroso, M. (1998b). Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(37), 101–114. <https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000200006>
- Amoroso, M. (1999). *Relatório circunstaciado de identificação e delimitação da TI Miguel-Josefa*. Brasília: Funai.
- Amoroso, M. (2000). *Relatório circunstaciado de identificação e delimitação da TI Cunhã-Sapucaia*. Brasília: Funai.
- Amoroso, M. (2001a). Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. *Anuário Antropológico*, 26(1), 35–72. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6787>
- Amoroso, M. (2001b). Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. In A. Lopes da Silva & M. K. Leal Ferreira (orgs.). *Antropologia, história e educação* (pp. 133-156). São Paulo: MARI-USP.
- Amoroso, M. (2006). A primeira missa: memória e xamanismo na missão capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-1882). In P. Montero (org.). *Deus na aldeia* (pp. 209-233). São Paulo: Globo.
- Amoroso, M. (2011). A longa era da catequese dos índios. In L. M. Faria Filho & V. C de Araújo (orgs.). *História da educação e da assistência à infância no Brasil* (pp. 207-243). Vitória: Edufes.
- Amoroso, M. (2014). *Terra de índio*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Amoroso, M. (2015). Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. *Revista de Antropologia*, 58(1), 105–148. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102101>
- Amoroso, M. (2017). A intenção de arquivo: o invento etnográfico na Comissão Rondon. In: L. Kury & M. R. Sá (orgs.). *Rondon, inventários do Brasil, 1900-1930* (pp. 174-197). Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio.

Amoroso, M. (2023). Histórias emaranhadas, arquivos subterrâneos: relações multiespécies nas paisagens do baixo rio Madeira. *Cadernos de Campo*, 32(2), e215764. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215764>

Amoroso, M. & Mahalem de Lima, L. (2012). A aculturação é um objeto legítimo da antropologia: entrevista com Peter Gow. *Revista de Antropologia*, 54(1), 517–539. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38611>

Amoroso, M. & Mendes dos Santos, G. (orgs.). (2014). *Paisagens ameríndias*. São Paulo: Terceiro Nome.

Amoroso, M.; Vieira, J. G. & Viegas, S. M. (orgs.). (2015). Transformações das territorialidades ameríndias nas terras baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, 58(1), 9–29. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102098>

Amoroso, M. et al. (2020). *Vozes vegetais*. São Paulo: Ubu.

Balée, W. (1993). Biodiversidade e os índios amazônicos. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. (pp. 385-393). São Paulo: NHII-USP.

Barth, F. (1998). Grupos étnicos e suas fronteiras. In P. Poutigant & J. Streiff-Fenart (orgs.). *Teorias da Etnicidade* (pp. 185-228). São Paulo: Ed. Unesp.

Cabral de Oliveira, J. 2016. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, 11(1), 115–131. <https://doi.org/10.1590/1981.81222016000100007>

Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

Carneiro da Cunha, M & Viveiros de Castro, E. (1986). Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico*, 10(1), 57–78. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6354>

Coelho de Sousa, M. (coord.). (2017). T/terras indígenas e territórios conceituais. *Entreterras*, 1(1), 5–60.

Descola, Ph. (1996). *La selva culta: ecología simbólica y praxis entre los Achuar*. Quito: Abya Yala.

Descola, Ph. (2005). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrotu.

Descola, Ph. (2016). Landscape as Transfiguration: Edward Westermarck Memorial Lecture, October 2015. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 41(1), 3–14. <https://journal.fi/suomenantropologi/article/view/59038>

Dias, C. L. & Capiberibe, A. (orgs.). (2019). *Os índios na Constituição*. Cotia (SP): Ateliê.

Erikson, Ph. (1990). *Les Matis d'Amazonie*. Tese de Doutorado. Paris: Université Paris X.

Erikson, Ph. (1993). A onomástica matis é amazônica? In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. (pp. 323-338). São Paulo: NHII-USP.

Fausto, C. (1992). Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil* (pp. 381-396). São Paulo: Companhia das Letras.

Ferreira da Silva, M. (1993). O parentesco waimiri-atroari: observações preliminares. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 211-228). São Paulo: NHII-USP.

Franchetto, B. (1993). A celebração da história nos discursos ceremoniais kuikúro (Alto Xingu). In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 95-116). São Paulo: NHII-USP.

Gallois, D. (2004). Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In F. Ricardo (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições* (pp. 37-41). São Paulo: ISA.

Gonçalves, M. A. (1988). *Nomes e cosmos*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

Gonçalves, M. A. (1993). *O significado do nome*. Rio de Janeiro: Sette Letras.

Gonçalves, M. A. (2001). *O mundo inacabado*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Hill, J. D. & Wright, R. (1988). Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. In: J. D. Hill (ed.). *Rethinking History and Myth* (pp. 78-105). Urbana: University of Illinois Press.

Iubel, A. & Soares-Pinto, N. (orgs.). 2017. Dossiê Antropologias das T/terras. *R@U*, 9(1), 7–13. <https://doi.org/10.52426/rau.v9i1.177>

Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Ed. 34.

Lea, V. (1993). Casas e casas mebengokre (Jê). In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 265-282). São Paulo: NHII-USP.

Lewandowski, A. & Otero dos Santos, J. (orgs.). (2019). Cosmopolíticas na terra: produção de lugares e os limites da territorialização. *Ilha*, 21(1), 5–20.

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Maná*, 2(2), 21–47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>

Menget, P. (1993). Notas sobre as cabeças Munduruku. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 311-322). São Paulo: NHII-USP.

Novaes, S. C.; Cunha, E. T. & Henley, P. (2017). The First Ethnographic Documentary? Luiz Thomaz Reis, the Rondon Commission and the Making of *Rituais e Festas Borôrô*. *Visual Anthropology*, 30(2), 105–146. <https://doi.org/10.1080/08949468.2017.1276383>

Overing (Kaplan), J. (1977). Comments (Symposium ‘Social Time and Social Space in Lowland South American Society’). *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (pp. 387-94), vol. II.

Perrone-Moisés, B. (1992). Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil* (pp. 311-338). São

Paulo: Companhia das Letras.

Roller, H. (2021). *Contact Strategies: Histories of Native Autonomy in Brazil*. Stanford: University of Stanford Press.

Sahlins, M. (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I). *Maná*, 3(1), 41–73. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>

Seeger, A.; DaMatta, R. & Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2–10.

Stengers, I. 1993. *L'invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte.

Tsing, A. 2022. *O cogumelo no fim do mundo*. São Paulo: n-1.

Turner, T. (1992). Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social. In M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil* (pp. 115-132). São Paulo: Companhia das Letras.

Turner, T. (1993). Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 43-66). São Paulo: NHII-USP.

Valentini, L. (2013). *Um laboratório de antropologia*. São Paulo: Alameda.

Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Vilaça, A. (1993). O canibalismo funerário Pakaa Nova: uma etnografia. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 285-310). São Paulo: NHII-USP.

Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.

Viveiros de Castro, E. (1993). Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 149-210). São Paulo: NHII-USP.

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Maná*, 2(2), 115–144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Viveiros de Castro, E. (2002). O nativo relativo. *Maná*, 8(1), 113–148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>

Viveiros de Castro, E. (org.). (1995). *Antropologia do parentesco*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). (1993). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP.

Wachtel, N. (1971). *La vision des vaincus*. Paris: Gallimard.

White, Hayden. (1975). Historicism, History and the Figurative Imagination. *History and Theory*, 14(4), 48–67. <https://doi.org/10.2307/2504665>

DA HISTÓRIA ÀS COSMOPOLÍTICAS INDÍGENAS CONTEMPORÂNEAS. ENTREVISTA COM MARTA AMOROSO

Resumo: Nesta entrevista, a antropóloga Marta Amoroso discute suas contribuições para a disciplina, especialmente nos campos da história indígena e das cosmopolíticas indígenas contemporâneas. Formada em História na USP na década de 1970, foi por meio da leitura de Sérgio Buarque e Pierre Clastres que ela se lançou na pós-graduação em Antropologia, com pesquisas de referência sobre os Mura no período colonial e sobre coletivos indígenas diversos em aldeamentos capuchinhos do século XIX. Na carreira docente, realizada no Departamento de Antropologia da USP, e em diálogo com autores como Manuela Carneiro da Cunha e Tim Ingold, Marta Amoroso vem investigando modos de composição de relações e de paisagens entre os Mura contemporâneos, seja na formação de aldeias como em seus deslocamentos por seu território.

Palavras-chave: Etnologia; Povos Indígenas; História; Cosmopolíticas; Paisagens.

FROM HISTORY TO CONTEMPORARY INDIGENOUS COSMOPOLITICS. INTERVIEW WITH MARTA AMOROSO

Abstract: In this interview, the anthropologist Marta Amoroso discusses her contributions to the field, especially in the areas of indigenous history and contemporary indigenous cosmopolitics. She graduated in History from USP in the 1970s and, after reading Sérgio Buarque and Pierre Clastres, embarked on postgraduate studies in Anthropology. She carried out important research regarding the Mura during the colonial period and diverse indigenous collectives within Capuchin villages in the 19th century. In her teaching career at the Anthropology Department of USP, and in dialogue with authors such as Manuela Carneiro da Cunha and Tim Ingold, Marta Amoroso has been investigating modes of relationship and landscape formation among the contemporary Mura, both regarding the establishment of villages and in their displacements throughout their territory.

Keywords: Ethnology; Indigenous Peoples; History; Cosmopolitics; Landscapes.

DE LA HISTORIA A LA COSMOPOLÍTICA INDÍGENA CONTEMPORÁNEA. ENTREVISTA CON MARTA AMOROSO

Resumen: En esta entrevista, la antropóloga Marta Amoroso comenta sus contribuciones a la disciplina, especialmente en los campos de la historia indígena y la cosmopolítica indígena contemporánea. Graduada en Historia por la USP en la década de 1970, fue a través de la lectura de Sérgio Buarque y Pierre Clastres que inició los estudios de posgrado en Antropología, con investigaciones de referencia sobre los Mura en el período colonial y acerca de diversos colectivos indígenas en asentamientos capuchinos en el siglo XIX. En su carrera docente en el Departamento de Antropología de la USP, y en diálogo con autores como Manuela Carneiro da Cunha y Tim Ingold, Marta Amoroso ha investigado formas de comprender relaciones y paisajes entre los Mura contemporáneos, tanto en la formación de aldeas como en sus desplazamientos por el territorio.

Palabras clave: Etnología; Pueblos Indígenas; Historia; Cosmopolíticas; Paisajes.

SUBMETIDO: 14/03/2023

APROVADO: 22/05/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC