

ALDEIAS URBANAS OU CIDADES INDÍGENAS? REFLEXÕES SOBRE ÍNDIOS E CIDADES

EDUARDO SOARES NUNES¹
UnB

RESUMO: *Se a presença indígena nas cidades brasileiras – um fenômeno antigo –, não passou despercebida aos olhos dos(as) antropólogos(as), é apenas em anos recentes que começam a aparecer os primeiros trabalhos sobre a questão. Este artigo tem como objeto esse “silêncio antropológico”, num duplo sentido: a primeira parte do texto é uma digressão sobre os ditos “índios urbanos” no indigenismo no Brasil – idéias que, perpassando, em algum grau, a antropologia, influenciaram a falta de produção sobre a questão; a segunda (e principal) é uma tentativa de pensar a presença indígena nas cidades de uma perspectiva mais familiar ao pensamento ameríndio. Este artigo é uma proposta de abordagem analítica sobre o tema.*

PALAVRAS-CHAVE: *índios; cidades; indigenismo; etnologia indígena.*

ABSTRACT: *If the anthropologists have not been unaware of the presense of the indigenous peoples in the brazilian cities – an old phenomenon –, it is just in recent years that the first works on this matter have been written. This paper has this “anthropological silence” as object, in a double sense: its first part is a comment about the “urban indians” in indigenism in Brasil – ideas that have influenced this lack of production I have mentioned; its second and main part is an attempt of thinking the indigenous presence in cities from a perspective more familiar to amerindian thought. This paper suggests an analytical approach over this matter.*

KEYWORDS: *indigenous peoples; cities; indigenism; ethnology.*

We were seen as ‘cardboard cutouts’, white in orientation with different coloured skins. Many aboriginal people living in urban centres have refused the logic of the terminology that have been foisted upon us by successive pieces of legislation, and now by the social scientists: ‘half-caste’, ‘coloured’, ‘detrribalized’, ‘remnant’ and so on. We have rejected the notion that we are assimilating into the European population and adopting white lifestyles. We a re

¹ Bacharel em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - DAN/UnB. E-mail: eduardo.s.nunes@hotmail.com.

exploring our own aboriginality and are finding that the white social scientists cannot accept our own view of ourselves (LANGTON, 1981, p. 16).

Não há dúvidas que o cenário recente em que se vêem hoje engajados os povos indígenas – e sua presença, utilização e apropriação das cidades salta aos olhos como um caso proeminente neste “novo”² cenário – tem colocado uma série de questões desafiadoras para a etnologia indígena. Os universos indígenas com os quais viemos a nos familiarizar envolvem-se, cada dia mais, com processos de nosso próprio mundo, como, por exemplo, o consumo, os processos de monetarização, de dependência de mercadorias industrializadas, o dinheiro, etc. Se evoco este exemplo, o do capital, e não outros – a lista poderia se estender até quase o infinito: conversão religiosa, educação escolar, formação acadêmica/intelectual ou técnica, modos de socialidade, modos de se vestir, modos de comer, modos de pensar... –, é por toda a carga que ele trás, pelo peso que a economia tem em nossa própria forma de organizar e dar sentido à experiência mundana. Como não pensar, por exemplo, em Marx e toda a conotação subversiva que tem o dinheiro em sua obra? O capital dissolveu, para este autor, tudo o que encontrou pela frente, relações trabalhistas, familiares (parentesco), etc., instaurando sua própria (e inevitável) lógica. “Tudo o que era estável e sólido desmancha no ar” (MARX e ENGLES, 2001, p. 29). Mas não é o caso, felizmente, de evocarmos um pessimismo sentimental (SAHLINS, 1997) como na famosa lamentação com a qual Malinowski abre seu principal livro:

Encontra-se a moderna etnologia em situação tristemente cômica, para não dizer trágica: no exato momento em que começa a colocar seus laboratórios em ordem, a forjar seus próprios instrumentos e a preparar-se para a tarefa indicada, o objeto de seus estudos desaparece rápida e inevitavelmente (MALINOWSKI, 1976, p. 15).

Os “povos nativos” não estão desaparecendo diante de nossos olhos; e o adjetivo moderno já não basta para descrever nossa disciplina. Isso são águas passadas. Mas daí até encontrarmos soluções

² Entre aspas, pois a presença indígena nas cidades brasileiras é, na verdade, bastante antiga.

teórico-etnográficas satisfatórias para alguns desses recentes processos pelos quais esses povos vêm se engajando, há um longo caminho. Não que já não se tenha feito alguns progressos consideráveis – a literatura recente sobre qual este trabalho se ancora é prova disso –, mas ainda há muito o que se entender.

No que tange à questão que se persegue aqui, isto é, *a presença indígena nas cidades*, estamos, me parece, ainda alguns passos atrás. Primeiro, por que apenas muito recentemente – menos de uma década, eu diria – essa situação, que foi e (tem sido) descrita como a de “urbanidade” indígena³, começou parecer legítima aos olhos de antropólogos e antropólogas, ou ao menos começou a efetivamente despertar interesses de pesquisa. Depois do pioneiro trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira (1968) sobre os Terena nas cidades de Campo Grande e Aquidauana, no Mato Grosso, e de quatro dissertações de mestrado do início da década de 1980 (ROMANO, 1982; LAZARIN, 1981; FÍGOLI, 1982; PENTEADO, 1980 – as três primeiras sob orientação do próprio Roberto Cardoso de Oliveira), e que permaneceram aí isoladas, é apenas nos anos 2000 que a temática volta a aparecer entre as preocupações etnográficas de alguns.

Aqui talvez possamos equacionar nossa própria disciplina às idéias que circulam num âmbito mais amplo, o imaginário nacional, no qual há uma associação entre *índios e floresta/natureza*, por um lado, e *não-índios e cidade/civilização*, por outro. Num tal contexto, a passagem (lógica⁴) dos indígenas ao ambiente urbano tende a ser pensado como um processo de “desagregação cultural”, aculturação, tornar-se igual a outro e, em conseqüência, perder-se de seu próprio ser. Eis aqui um conjunto de idéias análogas àquelas que sustentam o pesadelo de Marx – a corrosividade do capital. Não se trata, porém, de afirmar que esse jogo de associações seja a única forma, o único arranjo, que encontramos no imaginário nacional das relações entre os termos em questão – apesar de os termos parecerem bastante mais

³ Alguns rótulos comumente utilizados para designar os indígenas em cidades são “índios urbanos”, “índios citadinos”, “índios desaldeados” e, por que não, “índios aculturados”. Cf. infra as objeções sobre a propriedade destas expressões para designar a situação em questão.

⁴ Não me refiro, aqui, a um processo físico de deslocamento das aldeias em direção às cidades, até mesmo porque os índios estão nas cidades desde bem antes de sua presença aí começar a ser notada. Me refiro, portanto, a uma operação do pensamento não-indígena, o deslocamento lógico da figura do índio do que se supõe ser seu ambiente de origem (aldeia, mato, floresta) para as cidades.

estáveis que as relações. Mas certamente é um arranjo possível, como pretendo mostrar pela análise de uma breve anedota etnográfica, na primeira parte do artigo. E, também certamente, a antropologia não passou imune a essas idéias; e ainda hoje sente seus efeitos, em algum grau. Explorando a questão, pretendo mostrar como, do ponto de vista indígena, um problema crítico desta associação entre índios e natureza (e de suas conseqüências) é uma concepção de cultura que supõe uma essência, o que implica que a mudança, “tornar-se outro”, seja vista como um movimento contra-identitário, algo como perder-se de seu próprio *self*.

Na segunda parte do texto, passo a uma reflexão sobre alguns conceitos, na tentativa de formular esta “questão urbana” de uma maneira mais sensível ao ponto de vista indígena. O esforço, num sentido, é de pensar a cidade como um análogo de outros espaços (como as próprias aldeias ou o “mato”, por exemplo), atentando, assim, para a maneira como os indígenas se relacionam com os diferentes lugares (e com os seres que os habitam), antes que para os processos e relações que, do nosso ponto de vista, são inerentes a *um* determinado espaço – a cidade. Pois tomando cerveja de mandioca ou cerveja industrializada, comendo frango ou caititu, pintando o corpo ou usando “roupas de branco”, estamos falando de populações cuja forma de pensar é muito distinta da nossa; e não poderíamos supor que os índios passassem a pensar com o nosso próprio esquema cognitivo-categorial apenas por que se apropriam de nossas coisas. Não poderíamos, igualmente, supor que a busca ativa por incorporação de capacidades de seres *outros*, através da experimentação de seus pontos de vista, por exemplo, só fosse operativa para outros grupos indígenas ou certos animais. Nós, não índios, também somos Outros dos índios. E se assim o é, por qual motivo suporíamos, *a priori*, que isso se daria de outra forma quando os índios estão nas cidades?

“O povo Karajá acredita muito que saiu do fundo do rio”

Os Karajá de Aruanã são o grupo Karajá que vive mais acima do rio Araguaia. Sua aldeia, *Buridina*, é hoje situada no centro da cidade de

Aruanã (GO). O que os separa da cidade é, literalmente, o meio-fio da pista que passa logo ao lado. No mês de maio de 2008, estes indígenas estiveram em Goiânia (GO) fazendo uma modesta exposição sobre sua cultura e artesanato. Havia poucos representantes do grupo, concentrados em uma rede de parentesco bastante próxima da liderança da Aldeia, o cacique Raul Hawààti. Eram, 6 pessoas, 3 homens – Raul, seu filho e seu primo – e 3 mulheres – uma delas era irmã de cacique. Na varanda em frente à porta principal do Museu Antropológico da UFG, local da exposição, estavam todos, exceto Raul, expondo suas peças de artesanato. Homens de um lado e mulheres de outro, cada grupo vendendo um determinado tipo de artesanato, bem ao gosto da forte divisão de gênero operante entre estes indígenas. Dentro do Museu, em uma sala logo à direita da porta, estava a exposição sobre a cultura Karajá. Um rádio tocava uma música cantada durante o *Hetohokjĩ* (o ritual Karajá de iniciação masculina), escondido atrás de um televisor, onde um vídeo dessa festa era exibido periodicamente. No chão, logo à frente, havia uma esteira de palha trançada, também utilizada no contexto da iniciação masculina. A parede lateral estava coberta com fotos da aldeia de *Buridina*, e ao fundo havia outra esteira e três chocalhos colocados sobre pilares.

No início da tarde do último dia da exposição, uma escola trouxe seus alunos para visitá-la: cerca de 50 crianças, que deviam ter algo entre oito e dez anos, não mais que isso. Uma das organizadoras chamou o cacique e lhe pediu que contasse uma narrativa mitológica para as crianças, para que a coisa toda ficasse mais animada. Ele sentou-se, então, na esteira, de costas para o televisor, e a meninada aglomerou-se ao seu redor. Contou o “mito de criação” de seu grupo, e logo de saída soltou a frase: “O povo Karajá acredita muito que saiu do fundo do rio”. Prosseguiu narrando a descoberta do mundo em que hoje se vive, o regresso do descobridor, a volta dos curiosos e ansiosos por um mundo amplo e diverso – distinto, por isso, do fundo do rio – e, por fim, a consolidação do atual estado das coisas através do fechamento da conexão entre os mundos subaquático e da superfície. E encerrou a narrativa repetindo a frase inicial, “o povo Karajá acredita muito que saiu do fundo do rio”.

Contado o mito, as professoras perguntaram se as crianças tinham perguntas a fazer. Um silêncio tomou conta da sala. Depois de alguns instantes, as crianças foram novamente instigadas a fazer perguntas. Teve início, então, a avalanche. Várias mãos erguidas ao ar disputavam a oportunidade de fala. Outras falavam sem levantar a mão, simplesmente. Logo de saída, um garoto dirigiu-se à professora com a pergunta: “Ele é índio de verdade?”. Risadas de uns, constrangimento de outros. Raul respondeu que sim, era “índio puro”, tanto sua mãe como seu pai eram índios, igualmente “puros”. Seguiram-se, então, perguntas de todos os tipos. “É verdade que antigamente matavam um só animal para toda a tribo comer?”; “Que tipo de dança eles fazem lá na tribo?”; “Antigamente eles andavam nus?”; “Que tipo de comida que eles comem lá na tribo?” Seria exaustivo e desnecessário reproduzir todas as perguntas aqui. Bastam alguns comentários. O fato de o público ser composto de crianças dá contornos interessantes à situação. O estranhamento produzido pelo encontro era visível. A inabilidade de formular perguntas mostrava o quanto não estavam familiarizadas com a situação e o pouco conhecimento que tinham sobre os índios. Mas isso não torna a situação menos ilustrativa. Pelo contrário, acredito que essa experiência ilustra com clareza certas idéias que comumente se tem sobre os indígenas.

Ao se depararem com um índio Karajá, que em outros termos poderia ser descrito como um magro senhor, cabelos lisos, negros, e compridos, bigode, óculos, vestido com uma calça jeans, uma blusa amarela e um grande relógio prateado, a primeira reação das crianças foi se questionar se ela era realmente índio. Notem que o autor desta primeira pergunta não se dirigiu ao próprio cacique, mas à professora. As perguntas expressavam (produziam), assim, um duplo distanciamento, sincrônico e diacrônico. Ou seja, o imaginário que as crianças nutriam sobre os índios, de que tais perguntas são expressão, situava seu objeto de reflexão num lugar remoto geográfica e temporalmente através do conceito de *tribo*. *Tribo* representa tanto a aldeia, associada nesse imaginário à natureza, espaço natural oposto por definição ao espaço urbano (distância geográfica, sincrônica), quanto uma certa concepção de povo não civilizado (distância temporal, diacrônica). E isso foi evidenciado pela estrutura das perguntas. A

grande maioria delas foi dirigida às professoras, e não a Raul. Ele próprio não parecia um interlocutor possível. Mas a palavra foi dirigida diretamente a ele, algumas vezes. Nesse caso, os pronomes de referência variavam entre o “eles” e o “vocês”, marcando a exclusão ou inclusão do interlocutor indígena do restante dos Karajá. Quando as interlocutoras eram as educadoras, a referência ficava sempre, é claro, a cargo do pronome “eles”, excluindo, assim, aqueles objetos de que se falava do contexto da fala, qual seja, o presente e a cidade. Raul, nesse caso, não passava de um suporte de símbolos, idéias e ideais. No tocante aos deslocamentos sincrônico e diacrônico, poderíamos sintetizar as estruturas interrogativas (cognitivas) como conjugando dois pares de oposição: aqui/lá (tribo, aldeia) e hoje/antigamente. Essas oposições eram articuladas entre si sempre de maneira a produzir um dos dois distanciamentos. Ou seja, ou se dizia “hoje, lá na tribo (aldeia)...”, ou “antigamente...”, não se negando, neste último caso, a possibilidade de coexistência espacial (mas marcando a temporal). O que quero enfatizar é que estes três referentes (pronome de referência e a quem se dirige a fala, tempo e espaço) eram combinados de modo que, no plano cognitivo, os índios *nunca* eram simultaneamente situados no mesmo tempo e espaço que os falantes. E quando o eram, isso se dava por meio da segregação do cacique do restante da coletividade Karajá, como se ele mesmo não fosse indígena – posto que se estava falando sobre “os índios”, mas não se estava falando dele.

Aqui, volto ao propósito de ter inserido essa anedota no texto. As idéias de que as perguntas dessas crianças são expressão, acredito, não são casuais ou contingenciais. Ao contrário, são muito gerais, parte deste indigenismo⁵, deste estoque de idéias e ideais de que falava linhas acima. O que fica evidente através delas é uma associação de índios e não índios, ou melhor, das essências de ambos (supondo, portanto, que elas existem), a espaços/ambientes diametralmente opostos, selva e

⁵ Tomo o conceito no sentido que Alcida Ramos lhe confere. A autora expande seu significado para além da concepção de Antônio Carlos Souza Lima, que assume indigenismo como “um conjunto de idéias (e ideais) referentes à incorporação dos povos indígenas aos Estados Nacionais” (SOUZA LIMA *apud*. RAMOS, 1998, p. 6), incluindo um vasto imaginário que se tem a respeito destes povos. “O que a mídia escreve, romancistas criam, missionários revelam, ativistas dos direitos humanos defendem, antropólogos analisam e os índios negam sobre *o índio* contribui para um edifício ideológico que toma a ‘questão indígena’ como seu princípio constitutivo [building block]. [...] Indigenismo remonta a um elaborado construto ideológico sobre alteridade e semelhança no contexto da etnicidade e da nacionalidade” (RAMOS, 1998, p. 6-7 - traduções minhas).

cidade. O que está no fundo destas concepções, o que as sustenta, é um ideal de não coexistência destes dois tipos de gente, onde a figura (imagem) do índio é sempre definida negativamente, em oposição aos não-índios. Apenas estes últimos têm, nesse esquema, subjetividades e concepções de mundo autônomas, levadas de fato a sério. Para o indigenismo não importa muito o que os índios realmente sejam, basta que eles sirvam, como mencionei acima, de suportes simbólicos para as elaborações filosóficas do ocidente sobre o que viria a ser algo que não ele próprio, elaborações sobre Outros, sobre alteridade, em suma.

Depois do bombardeio das crianças Raul saiu da sala, ao passo que uma mulher lhe abordou. Conversaram um pouco e ela saiu. Me aproximei dele e comentei, em tom de brincadeira, que não havia sido fácil para ele lidar com as perguntas da criançada. Sua resposta foi que estava acostumado a falar para públicos bem maiores. Aquelas (aproximadamente) cinquenta crianças não o assustaram. Quanto às perguntas, disse ele, eram todas parecidas, expressavam sempre essas mesmas idéias. Concluiu, então: “Mas é assim, mesmo. Cada um fala o que pensa”.

A passagem do índio ao ambiente urbano, problema tratado aqui, lida diretamente com essa questão das essências, como colocado acima. A idéia de “índios urbanos” parece, a esse imaginário, como uma contradição em termos. O selvagem fora da selva, (quase) camuflado entre prédios, é pensado como um indivíduo deslocado, fora de seu próprio mundo, em contradição com a essência de seu ser. Um dos problemas envolvidos aqui – um dos aspectos, portanto, com os quais a antropologia, nessas circunstâncias, tem que lidar – é uma certa teoria da mudança cultural, que toma a transformação com um processo de tornar-se diferente de si próprio e, como consequência, igual a outrem, deixando, assim, de ser quem se é. Nas palavras de Viveiros de Castro,

Entendemos que toda sociedade tende a preservar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu preservar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua

tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 195).

O autor está, aqui, sintetizando a aplicação da metáfora do mármore e da murta, esta última simbolizando uma concepção em larga medida oposta à apresentada, e que caracterizaria mais precisamente o modo indígena de mudar. A murta não apresenta uma forma fixa. Poda-lhe, molda-lhe, e os galhos tornam a crescer, deformando a imagem que lhe havia sido imprimida. Aos olhos dos ameríndios, a forma não é o fator determinante do ser. Ao contrário, a transformação é a maneira mesma pela qual eles se auto-constituem como coletivos propriamente humanos. Se há algo que caracteriza a murta, não é, certamente, sua forma, sempre cambiante, mas sim sua dinâmica de metamorfose. Em oposição, “nossa idéia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 195).

Se o propósito deste texto é refletir sobre as ‘cidades indígenas’, como sugere o título do artigo, sobre o que é, do ponto de vista indígena, essa “experiência urbana”, talvez pareça longa esta parte inicial, que versa sobre a perspectiva oposta. Mas se optei por me deter um pouco neste ponto, o fiz por que a antropologia não esteve (e em larga medida ainda não está) livre desta forma de conceber a questão. Talvez o exemplo mais célebre deste fato seja o trabalho de Robert Redfield (1953), sobretudo seu conceito de *continuum folk-urbano*, pelo qual o autor tenta apreender a idéia de que as instituições tradicionais da sociedade de *folk* tendem a se dissolver a medida em que os indivíduos seguem (leia-se, mudam-se) em direção às cidades, num processo contínuo e progressivo (ou regressivo) que liga os dois extremos, a sociedade de *folk* e o mundo urbano, onde o que caracteriza o agrupamento das pessoas oriundas do outro extremo do *continuum* seria a desorganização social. Índios/brancos, selva/civilização, campo/cidade, aldeia/cidade, *folk*/urbano, todas as oposições parecem ser do mesmo tipo. No fundo, talvez todas elas respondam, ou sejam reflexo, de outra dicotomia, altamente ocidental e ocidentalizante: natureza/cultura.

Me pergunto se essa dificuldade de conceber sem excessivos problemas conceituais um urbano "*folkizado*" ou um *folk* urbanizado, i. e., as relações inter-pessoais na cidade perpassadas por relações de parentesco ou outras relações, sempre simbolicamente mediadas, por exemplo, e de outro lado, ir a cidade comprar calções coloridos para fazer a marcação das distintas "turmas" masculinas durante um ritual Xikrin de nomeação e voltar também com rádios e televisões ou fogões na bagagem (GORDON, 2006), me pergunto se essa dificuldade não está em conexão direta com o trabalho de purificação, de que fala Bruno Latour (1994), atrás do qual toda a massa de híbridos é trabalhada de maneira a produzir dois pólos puros (purificados, entenda-se) e distintos: natureza e cultura. Seriam campo (aldeia, *folk*) e cidade lugares caracterizados por sociabilidades tão distintas assim?

Ditas essas palavras, passo a uma reflexão sobre o que exatamente viria a ser este objeto que se persegue. O que significa este binômio "índios urbanos"? Quais as conseqüências de sua utilização? O que, afinal, significa essa cidade, do ponto de vista dos índios?

Recusando a lógica da terminologia

A maneira como se lida, conceitualmente, com a presença indígena nas cidades tem implicações epistemológicas importantes. Olhemos mais de perto da idéia-valor "índios urbanos". Existiria um tipo de índio que é "urbano", diferente dos outros, que seriam rurais, aldeados, ribeirinhos? Tal idéia é tributária dessa "nossa idéia corrente de cultura", que "projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore", para tornar a Viveiros de Castro (2002a, p. 195). A passagem ao ambiente urbano é pensada como uma lapidação relativa deste mármore-*self*, cristalizando-se, assim, estados ou situações, em modos de ser. O que proponho aqui é que recusemos essa *lógica da terminologia*, como disse Marcia Langton (1981, p. 16) no trecho que serve de epígrafe a este texto. A lógica que nos interessa é a indígena.

O que significa, então, este 'estar na cidade'? Há muitos casos. Desde grupos como os Pankararu, que, há décadas, migraram do nordeste brasileiro e se estabeleceram nos arredores (hoje periferias,

favelas) de grandes cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro. Há casos como os Yaminawa, no Acre, que não moram nas cidades, por assim, dizer, mas estão em um vai e vem constante entre as elas⁶ e suas aldeias (CALAVIA SÁEZ, 2006). Julio Cezar Melatti (2004), em um artigo sobre a população indígena brasileira, distingue algumas situações quanto à “população indígena urbana”. Algumas Terras Indígenas assistiram cidades nascer e crescer em seu interior, provocando uma situação em que “os índios vivem próximo ou mesmo dentro da cidade” (MELATTI, 2004, p. 29). É o caso de Águas Belas, Pernambuco, dentro da TI dos Fulni-ô. “Situação semelhante é a de indígenas que têm sua terra indígena encostada em cidade” (MELATTI, 2004, p. 29). Um exemplo são os Ticuna que vivem junto ao aeroporto de Tabatinga ou ao lado da cidade de Benjamin Constant, no estado do Amazonas. Melatti (2004) cita ainda cidades que aglutinam indígenas de uma determinada área, como São Gabriel da Cachoeira (AM), e centros multi-regionais ou metropolitanos, para onde convergem índios de diferentes regiões.

O que essa diversidade nos mostra é que não há uma situação a que se possa referir como essa “situação de urbanidade” dos índios. As especificidades de cada caso implicam modos (e intensidades) de *relação* específicos com a cidade. Assim, ao pensar um caso de inserção indígena na cidade – e isso deve ser feito empiricamente –, há de se levar em conta sua sócio-cosmologia, e dentro desta “estrutura” geral, sua noção específica de territorialidade. O caso dos Guarani do Mato Grosso, etnografados por Alexandra Barbosa da Silva (2007), fornece um exemplo interessante. As aldeias desse grupo estão, hoje, situadas em uma área densamente povoada, ocupada por cidades e fazendas e costurada por rodovias. Grande parte dessas terras hoje ocupada pelos não-índios é parte do território historicamente ocupado pelo grupo.

Ocorre que os Guarani raramente se distribuíram no território em espaços restritos, os quais poderiam ser classificados como “aldeias”. Assim, este termo, que atualmente se encontra generalizado mesmo entre os índios para denominar a área indígena, espaço de exclusividade étnica, é produto da lógica colonialista (SILVA, 2007, p. 14).

⁶ Desde alguns pequeninos aglomerados urbanos próximos à Terra Indígena, até Rio Branco, ou ainda além, por vezes.

A autora analisa a movimentação dos índios através deste território. Há famílias situadas nas reservas, outras nas fazendas, algumas à beira das estradas e, finalmente, há aquelas morando nas cidades. Ao longo da tese, ela demonstra a impropriedade de se falar deste movimento em termos de migração, pois, para os Guarani, as modificações que aconteceram neste território, qual seja, o surgimento de cidades, fazendas e rodovias, não constituem “algo como territórios diferenciados”. São, antes, tipos distintos de *ambiente*, que entram na composição deste território específico, conhecido e ocupado historicamente pelos *Kaiowa* e *Ñandéva*. O cerne da análise, para a autora, não é, portanto, o espaço, o ambiente físico onde os índios se instalam – que, não obstante, certamente engendra relações específicas e diferenciadas. “O elemento central, a atuar como princípio orientador das ações, relações e condutas ao longo do tempo e de todo o processo [...] é o *te'yi/ñemoñare*, ou seja, a família extensa” (SILVA, 2007, p. 239). A autora interpreta a presença Guarani nestes diversos ambientes como uma estratégia de diversificação que permite às famílias uma ocupação diferenciada do território. “A presença de membros de um grupo doméstico em vários *ambientes* vem a potencializar a capacidade de obtenção de recursos e/ou de acesso a estes” (SILVA, 2007, p. 240).

O exemplo levanta considerações interessantes sobre o problema. Fica claro que o trânsito Guarani pelo território obedece à lógica indígena. Arrisco dizer que, para eles, sair da “aldeia” e ir morar na cidade seja menos urbanizar-se que colocar-se numa posição diferencial em relação à família extensa⁷, posição essa que cumpre função específica na perpetuação do grupo doméstico. Estando em outro *ambiente*, a vida que se leva certamente não é mais a mesma, mas a lógica por trás das “ações, das relações e das condutas” continua sendo a lógica da família extensa, ou talvez poder-se-ia dizer, da produção do parentesco.

⁷ O fato de o diferencial desta posição ser um trato mais direto e intenso com o mundo não-indígena, não deve suscitar a idéia de que ela seja, por isso, mais distintiva, mais valorizada que outras. Pensar assim seria atribuir um peso indevido a influência de nosso próprio universo sobre a percepção indígena do mundo. Tal posição é diferencial sim, mas tão diferencial quanto outras, por exemplo a de curador/xamã ou de líder de *te'yi/ñemoñare*. Os recursos dos não-índios podem bem ser imprescindíveis, mas são tão imprescindíveis quanto outros.

A noção de *ambiente* permite complexificar a questão, distinguindo duas dimensões do conceito de cidade, comumente indistintas – cidade como espaço físico; e cidade como *locus* de um modo de existência específico. A esse propósito, cito um trecho da dissertação de mestrado de Raimundo Nonato da Silva (2001), sobre os indígenas na cidade de Manaus.

Antecipo que não é minha intenção realizar um estudo do fenômeno urbano por meio de seus processos analíticos, mas, tão-somente, categorizá-lo, como bem definiu Nels Anderson [...], ao afirmar que o urbanismo como um modo de vida que “no se confina a las ciudades y pueblos, aunque surge de los grandes centros metropolitanos. Es una forma de proceder y eso significa que una persona puede ser muy urbana em su modo de pensar y su conducta aunque viva en una aldea” [...] (SILVA, 2001, p. 15).

A urbanidade seria então esse “modo de vida” – modo de existência, prefiro dizer – que se origina na cidade, mas não se confina a ela. Já em 1968, Roberto Cardoso de Oliveira, em seu pioneiro *Urbanização e Tribalismo*, sua tese de doutorado sobre os índios Terena nas cidades de Campo Grande e Aquidauana (MT), reconheceu essa distinção, a seu modo. E isso está contido no próprio título do livro. No capítulo conclusivo, o autor fala de um duplo processo, qual seja, a “presença” da cidade na aldeia/reserva, e a “persistência” da aldeia na cidade.

A “presença” da Cidade na Reserva deve ser entendida como a incorporação de costumes e valores urbanos (i. e., observáveis na cidade) ao estilo de vida de Aldeia, alterando-o em poucos, mas significativos, aspectos. (...) A idéia da “persistência” da Aldeia na Cidade dever ser entendida como a manutenção dos elos tribais [essencialmente de parentesco] nas condições de vida urbana (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 209-210).

Alexandra Barbosa da Silva afirma que este autor acaba sugerindo, mesmo que indiretamente, que há um “índio de cidade” ou “de fazenda” (SILVA, 2007, p. 204), reificando, assim, um esquema tipológico. Talvez. Acredito que isso, no entanto, não pode encobrir este avanço significativo do autor. Numa época em que a idéia de aculturação ainda

estava decisivamente viva, Roberto Cardoso abre espaço para pensar tanto os indivíduos nas reservas quanto os nas cidades como igual e legitimamente indígenas. Ao longo do livro fica claro que, em ambos os *ambientes*, a mesma lógica está a operar no fundo, ordenando e dando sentido às ações e relações. Aqui, também, tratava-se da lógica do parentesco.

Mas, note-se, que nesse duplo deslocamento proposto por Cardoso de Oliveira (“urbanização” e “tribalismo”, a idéia de cidade assume os dois sentidos apontados acima. A cidade “presente” na aldeia/reserva é um modo de existência, uma socialidade específica, ao passo que nesta cidade na qual a aldeia “persiste”, está se falando do espaço físico. Em um certo sentido, poder-se-ia situar o conceito de *ambiente* entre estes dois outros – espaço físico e modo de existência –, pois ele carrega parte de ambos. *Ambiente* não é apenas um local, inclui um componente relacional, implica interações específicas com agentes mais ou menos determinados. Mas apenas em um certo sentido, pois há uma associação com um determinado espaço físico. Só há um *ambiente urbano* na cidade. Isso torna-se particularmente interessante na medida em que não parece haver, para o pensamento indígena, uma distinção significativa entre o físico e o social. Estar na cidade implica relacionar-se com estes seres tecnicamente potentes e moralmente decaídos, os brancos. Estar na floresta, da mesma maneira, implica relações (outras) com seres Outros. Longe de ser “objetividade pura”, com em nosso discurso materialista, a matéria é localizada culturalmente, e só faz sentido pois é significada, ou seja, pois está imersa em nossa estrutura simbólica (SAHLINS, 2003). E, ademais, como poderíamos falar em uma tal distinção entre físico e social quando tratamos de filosofias, como as ameríndias, para as quais, estando o ponto de vista n(a física d) o corpo, e não na (metafísica da) mente ou na alma, “um objeto é um sujeito incompletamente interpretado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.360)?

Ao fazer essa distinção das duas dimensões do conceito de cidade, portanto, fica claro que os processos vivenciados não são inerentes ao *ambiente* urbano, apenas aí se concentram, pois daí se originam. Afinal, é de algumas características da socialidade dos não-índios que estamos falando. Tomemos o livro de Geraldo Andreollo (2006) como exemplo. Intitulado *Cidade do Índio*, o trabalho trata sobre

lauaretê, povoado multi-étnico e múlti-linguístico situado no rio Uaupés, afluente do rio Negro, no lado brasileiro da fronteira entre Brasil e Colômbia. Lauaretê surgiu a partir de uma missão salesiana que se instalou no local, onde havia então uma grande maloca. A missão constituía um atrativo a outros indígenas da região pela possibilidade que representava de acesso a mercadorias, tratamento de saúde e escolarização. Desta forma, diversos grupos étnicos – Tukano, Tariano, Pira-Tapuia, Hupda, Arapasso, Wanano, Tuyuca, entre outros – foram se aglutinando no local, acabando por formar aglomerados algo parecido a pequenos bairros. Quando do trabalho de campo do autor (por volta de 2002), o lugar, “um núcleo que hoje assume *feições urbanas*” (ANDRELLO, 2006, p. 18 - grifos meus) – com ruas, luzes, festas e divertimentos noturnos, etc. –, já abrigava mais de 2.500 pessoas.

Andrello mapeia em lauaretê processos “tipicamente urbanos”, como a urbanização mesma (construções em alvenaria, energia elétrica, um comércio local, etc.), adensamento populacional, diminuição da capacidade dos jovens de mapearem as relações sociais que envolvem suas famílias (crescente impessoalidade do ambiente) e a inflação do fluxo de mercadorias e de dinheiro. É evidente, entretanto, que essa descrição só faz sentido tendo como referência o modelo de socialidade do caso Tukano. Duas mil e quinhentas pessoas não são uma superpopulação para alguns grupos Jê, por exemplo, mas o é para estas etnias que viviam em grandes malocas cuja população não deveria passar de duas centenas de pessoas. O mesmo pode-se dizer sobre a incapacidade dos jovens de mapear as relações nas quais sua família está envolvida, pois essa capacidade dependia, antes, da separação espacial entre os grupos agnáticos, hoje consideravelmente mesclados pelos bairros de lauaretê. Essa observação traz de volta uma consideração colocada linhas acima, de que ao consideramos um caso específico de inserção indígena no *ambiente* urbano, devemos fazê-lo tendo em conta o regime de subjetivação e o modelo de socialidade específicos do grupo em questão.

É curioso, portanto, que, apesar do título sugestivo, o autor cautelosamente opte por designar o local como um povoado, e não como uma cidade. O título é, parece, mais uma indagação do que outra coisa. Qual será o limite para podermos enfim considerar lauaretê como

uma cidade? Será preciso que seja habitada por brancos? Certamente não. O ponto é que, se há esse limite, pouco importa. Pois o que está em jogo não é o fato (é um fato?) de que estes processos ocorrem na cidade. Fora ou dentro dela, fora ou dentro deste *ambiente*, o que importa são estes *processos*⁸. Eu arriscaria defini-los como processos de interação, inter-relação, indigenização, apropriação e predação do mundo dos brancos. E é na cidade que este mundo se concentra, num certo sentido. As cidades são o símbolo do desenvolvimento do ocidente e da modernidade. É lá que estão as fábricas, as emissoras de televisão, as companhias aéreas, os servidores de internet. Ou, na visão dos índios do noroeste amazônico em São Gabriel da Cachoeira (AM), lá há “escola, hospital, telefone, estabelecimentos comerciais, moradores brancos” (LASMAR, 2005, p. 145). Ou seja, a cidade é o *locus* do conhecimento dos brancos. A cidade, poder-se-ia dizer, é a perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) dos brancos. Talvez isso que alguns têm chamado de “urbanidade” dos índios, seja a forma mais intensa e o ponto mais privilegiado de experimentação e (tentativa de) controle desse conhecimento, de acesso a essa perspectiva. Para os grupos Tukano em Iauaretê, o dinheiro, por exemplo, “constitui uma forma de subjetivação dos brancos”. Assim,

embora algum dinheiro e mercadorias pudessem ser adquiridos com trabalho, conseguí-los em maior quantidade e em sua ampla gama de variedades dependia da aquisição de novas capacidades, isto é, aquelas controladas pelos brancos (ANDRELLO, 2006, p. 255).

Para reforçar esta idéia de que o que está em jogo são os processos, independentemente de onde se dêem, cito um exemplo. É notável que o livro de Andrello apresente conclusões tão próximas das de Cristiane Lasmar, em seu livro *De Volta ao Lago do Leite* (2005). A autora trabalha na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), com indígenas das mesmas etnias que os de Iauaretê. Mas, se este é um

⁸ Aqui reside um problema conceitual importante. A postura crítica ante a noção “índios urbanos”, como um conceito que reifica tipificações e dicotomias, como comentado no corpo do trabalho, levou-me a tentar formular um outro conceito, igualmente generalizante, porém menos carregado, para abarcar essa diversidade de situações de inserção indígena nas cidades. Minha tentativa nesse sentido é designar estes variados casos sobre a rubrica de “índios em cidades”, apostando na abertura a uma dimensão processual e situacional que este termo possa ter.

aglomerado indígena em torno de uma missão, São Gabriel é o que se pode chamar com propriedade de “uma cidade”. Fundada em torno de um forte e habitada por brancos, os índios chegaram lá depois, descendo o rio e se instalando nos bairros da periferia da cidade. Hoje, 80% da população de São Gabriel se considera indígena (LASMAR e ELOY, 2006, p.237). Entretanto, situações aparentemente tão díspares engendram processos muito semelhantes. Afinal, em ambos os locais, os Tukano, Wanano, Desana, etc., estão lidando com processos semelhantes: consumo de mercadorias, educação escolar, aumento do fluxo monetário, trabalhadores assalariados, festas e divertimentos noturnos, para citar apenas alguns.

Considerações finais

Deixe-me recuperar o percurso deste texto, para depois discutir seus propósitos. Pois bem. Iniciei escrevendo sobre indigenismo, sobre a maneira como os índios são concebidos no imaginário nacional. Depois de uma reflexão geral, lancei algumas idéias sobre como, dentro deste universo ideológico, são pensados os índios que moram em cidades. A tinta gasta ali serviu a dois propósitos. Primeiro, gastar tinta onde acho que pouca tem sido gasta, apesar da importância de fazê-lo. E segundo, porque a produção etnológica não se viu livre dessas concepções, o que teve (e tem) conseqüências claras sobre o que se produziu.

Na segunda parte do texto fiz um esforço de reflexão sobre duas coisas. Primeiro, tentei dar algumas indicações sobre o ponto de vista indígena a respeito da cidade. Mas toda esta parte é também uma tentativa de resposta um pouco mais elaborada a esse imaginário, reafirmando que dicotomias como “índios de (na) reserva/aldeia” vs. “índios urbanos” faz tão pouco sentido como outras como índios “aldeados” vs. “desaldeados/aculturados”, etc. Esta é uma questão de fundo. Segundo, esse trecho é também um esforço de refletir sobre as possibilidades e potenciais analíticos do problema, ao mesmo tempo que uma tentativa de colocá-lo em termos outros. Para concluir este trabalho, discorro um pouco sobre este último ponto.

Primeira e essencialmente, estas breves reflexões são uma tentativa de afirmar que os índios indigenizam a modernidade, para lembrar SAHLINS (1997), mesmo quando estão nas cidades. Ao dizer isto me sinto desconfortado, pois, se por uma lado afirmo por que acredito necessário, posto que tal fato parece ainda passar despercebido (ou ser desprezado) por muitos, é uma afirmação banal. Se a tarefa da antropologia é compreender o ponto de vista dos Outros, o primeiro procedimento – mas indagação eterna – é nos perguntar qual o significado que as coisas têm para estes Outros⁹. Colocando a questão em termos de transformação, poderíamos, aqui, voltar novamente a Sahlins, em seu *Ilhas de História*, onde propõe que “toda mudança prática é também uma reprodução cultural” (SAHLINS, 1990, p. 180), pois a única possibilidade de compreendermos o que quer que seja, mesmo que seja algo completamente estranho, é através de nosso próprio esquema conceitual de ordenamento do mundo – mesmo que o efeito dessa compreensão seja a própria transformação de nossos conceitos.

Penso que tem acontecido uma aplicação irregular destes princípios. Quando os índios falam, por exemplo, “eu sou uma arara”, ou contam uma história sobre um humano que nos tempos míticos teve relações com um jaguar, a atitude dos(as) antropólogos(as) é exatamente esta. “O que diabos ele(a) quis dizer com isso?” Compreende-se, então, o significado do jaguar ou da arara, e um campo de relações se estabelece, formando uma teia de significados dotada de lógica própria. Acontece, porém, que, quando um índio entra numa loja, saca algumas notas do bolso, às estende ao atendente e diz “eu quero aquele relógio”, a maioria dos(as) antropólogos(as) tem pensado que o índio está comprando um relógio. O que estão fazendo, na verdade, é simplesmente deixando de se perguntar qual o significado daquela ação – e do objeto que compra, do dinheiro através do qual realiza a ação, etc. – para o sujeito que a pratica, pois tomam como óbvio que comprar um relógio é comprar um relógio, e não há como ser outra coisa. Talvez o problema seja mesmo a facilidade com que se percebe o “nativo” como um outro *sujeito*, como disse Viveiros de

⁹ E, poderíamos acrescentar, no que se transformam nossas próprias coisas quando sob ou outro ponto de vista.

Castro, impedindo, assim, que vejamo-lo *com* um outro ponto de vista, i. e., como um sujeito *outro*. “Sabe[-se] demais sobre o nativo desde antes do início na partida” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 117).

Penso que o livro de César Gordon (2006), *Economia Selvagem*, é exemplar neste sentido. Ao analisar o significado do consumismo entre os Xikrin do Cateté, o autor está preocupado em entender o sentido que tal processo (aparentemente familiar para ele) tem aos olhos dos índios, optando por “suspender conceituações prévias e modelos teóricos consagrados a partir da premissa de que eu *não sabia realmente qual o significado para os Xikrin dos objetos e valores provenientes do mundo dos brancos*” (GORDON, 2006, p. 65). O que o autor faz, com isso, é “reintroduzir os bens industrializados e o dinheiro em um regime simbólico e sociocosmológico xikrin mais geral” (GORDON, 2006, p. 65), – do qual, poderíamos complementar, nunca saíram¹⁰. Em suma, ele faz “uma investigação propriamente etnográfica” (GORDON, 2006, p. 65). Simples assim. Gordon formula a questão que apontei acima de uma maneira bastante interessante. Diz ele:

A etnografia costuma começar justamente ali onde os índios fazem e dizem coisas estranhas (para o antropólogo). Ora, bem ao contrário disso, eu me confrontava com um conjunto de fenômenos ... perfeitamente conhecidos e naturalizados na minha própria experiência social, e que eu não sabia se estavam naturalizados, e de que modo, na experiência xikrin” (GORDON, 2006, p. 65-66).

Colocando a questão em termos mais próximos aos meus, diria que, *por princípio, os índios estão sempre dizendo e fazendo coisas estranhas, por mais que estejam dizendo e fazendo exatamente as mesmas coisas que nós.*

Dizer que é “simples assim”, confesso, é um exagero provocativo. A etnografia, nessas situações, pode ser muitas coisas, menos simples, ou fácil. Pois o que nos é exigido, por assim dizer, é um pensar indígena: não um outro pensar, um pensar alternativo, mas um pensar *outro*. Isso é verdade para toda etnografia, poder-se-ia dizer. Mas a especificidade da situação coloca uma complicação: uma certa

¹⁰ Uma *re-introdução*, portanto, apenas do ponto de vista do antropólogo e de seus congêneres.

homologia conceitual existente entre índios e antropólogos. Ambos estão, muitas vezes, agenciando *um* mundo pelos mesmos conceitos – dinheiro, trabalho, escola, hospital, telefone, associação, projeto, proteção ambiental, etc. Mas o mundo que agenciam não é, certamente, o mesmo. E é justamente por se tratar, *do nosso ponto de vista*, de “fenômenos perfeitamente conhecidos e naturalizados” é que somos chamados a um olhar *outro*. Aqui não basta um relativismo cultural, pois como poderíamos arquitetar uma outra representação sobre um mesmo mundo quando os sujeitos de nosso conhecimento dizem (que pensam) e fazem as coisas da mesma maneira como nós próprios, senhores desse mundo, desse ponto de vista? Aqui somos chamados a experimentar o pensamento indígena, às custas de não compreendermos nada além de (um pouco mais de) nós mesmos: único resultado possível quando se pensa nosso mundo através de nossas categorias pelas mentes de outros *sujeitos*. Só mesmo se esses sujeitos forem *outros*... Mas o ponto aqui é o desafio em que se constitui essa etnografia do nosso mundo enquanto um mundo indígena, isto é, não-nosso, navegando por esta homologia conceitual. Uma etnografia, enfim, de cidades *indígenas*, como propõe o título deste artigo, e não de aldeias *urbanas*.

Referências bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio**. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalsimo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

FÍGOLI, Leonardo H. G. **Identidade étnica e regional: trajeto construtivo de uma identidade social**. 1982. 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, [1982].

GORDON, César. **Economia selvagem**. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

LANGTON, Marcia. Urbanizing Aborigines: the social scientists great deception. **Social Alternatives**, Queensland, v. 2, n. 2, p. 16-22, 1981.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago do leite**. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LASMAR, Cristiane; ELOY, Ludivine. Urbanização e agricultura indígena no alto Rio Negro. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). **Povos indígenas no Brasil 2001-2005**. São Paulo: ISA, 2006. p. 237-242.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LAZARIN, Marco Antonio. **A Descida do Rio Purus**: uma experiência de contato interétnico. 1981. 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, [1981].

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1976.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MELATTI, Julio Cezar. **População indígena**. Brasília: DAN/UnB, 2004. (Série Antropologia 345).

PENTEADO, Yara Maria Brum. **A condição urbana**: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana. 1980. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, [1980].

RAMOS, Alcida. **Indigenism**: ethnic politics in Brazil. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

REDFIELD, Robert. **The primitive world and its transformations**. Ithaca: Cornell University, 1953.

ROMANO, Jorge Osvaldo. **Índios proletários em Manaus**: o caso dos Sateré-Mawé citadinos. 1982. 322 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, [1982].

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção? (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p.41-73, 1997.

_____. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SILVA, Alexandra Brabosa da. **Mais além da aldeia: Território e Redes Sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul.** 2007. 255 f. Tese (Doutoramento em Antropologia) - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, [2007].

SILVA, Raimundo Nonato da. **O universo social dos indígenas no espaço urbano: Identidade étnica na cidade de Manaus.** 2001. 113 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, [2001].

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. On indigenism and nationality in Brazil. In: URBAN, Greg; SHERZER, Joel (Orgs.). **Nation-states and indians in Latin America.** Austin: University of Texas Press, 1991. p. 236 - 258.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O mármore e a murta. In: _____. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 181 - 264.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: _____. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 345 - 399.

_____. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002c.
