

SINALIZAÇÕES DE INDIGENISMO PARA A HISTÓRIA INDÍGENA NO BRASIL: EPISTEMOLOGIAS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE

Cristiane de Assis Portela

*Doutora em História pela UnB*Docente do Centro Universitário de Brasília/ UniCEUB;
Pesquisadora Colaboradora do CDS/ Universidade de Brasília e
Coordenadora de Pesquisa do Arquivo Público do DF.

Em trabalho realizado recentemente para pesquisa de doutorado (PORTELA, 2011) me propus a reconstituir uma história do conceito de indigenismo. Tal reflexão não teve a pretensão de apresentar a história do indigenismo de maneira unívoca, por duas razões: em primeiro lugar, por não se tratar de uma análise das práticas do campo indigenista, como comumente se costuma pensar o indigenismo; em segundo, por ser apenas uma dentre muitas possibilidades de contar parte dessa história. O caminho trilhado foi o de interpretar o indigenismo por meio de uma abordagem conceitual que se desvela pela análise das narrativas históricas construídas em torno do tema, no século XIX e na contemporaneidade. A opção foi por descortinar as formas de produção dessas narrativas, alinhavando-as por meio de uma análise que compreende todo esse processo como constitutivo do conceito de indigenismo, apreendendo as diferentes temporalidades históricas nele contidas.

Como desdobramentos dos *constructos de tipo colonial* presentes no conceito de indigenismo, podemos identificar: 1) o esvaziamento semântico desse conceito conforme demonstrado pelas definições encontradas em dicionários desde o século XVIII até a contemporaneidade; 2) a consolidação das oposições conceituais assimétricas associadas ao conceito de indigenismo e que podem ser apreendidas nas narrativas intelectuais da historiografia do século XIX; e 3) a perpetuação de um discurso hegemônico que dita uma única forma de narrativa considerada legítima, interditando outras narrativas da história indígena ao inscrevê-las como discursos subalternos. O texto aqui apresentado se concentra neste último ponto, indicando possibilidades de compreender o indigenismo a partir de uma noção de autoria indígena que sinalize novas epistemologias para a história indígena.

O indigenismo constitui-se como discurso intelectual, imaginário popular e prática indigenista em diversos países americanos. Nesse sentido, podemos diferenciar dois momentos de construção do indigenismo brasileiro: a) um que acontece no decorrer do século XIX e que compreende uma “noção de indigenismo”; b) e outro que é característico do século XX e da política que se inicia com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, a qual designo como “indigenismo oficial”, interpretado, na maior parte das vezes, como restrito ao âmbito da política indigenista. Minha análise busca ir além destas caracterizações historicamente demarcadas, enfatizando sobretudo o campo das representações, das construções discursivas e do imaginário sobre os indígenas no Brasil. A fim de orientar a análise, tomarei como ponto de partida as observações da antropóloga Alcida Rita Ramos:

A face subjetiva do Estado é um elemento entre os muitos que compõem o que venho chamando de Indigenismo, no sentido mais amplo do termo, ou seja, como um complexo edifício ideológico construído sobre diferenças étnicas, uma obra que nunca se completa. É uma Babel de conjunções e disjunções erigida com uma grande variedade de ingredientes que vão desde políticas oficiais, posturas religiosas e laicas sobre o destino dos povos indígenas, de construções antropológicas ou imagens jornalísticas a manifestações dos próprios índios face à sociedade dominante. A minha definição de Indigenismo não se restringe, portanto, ao indigenismo oficial. É, ao contrário, um Indigenismo com I maiúsculo para marcar um recorte bem mais amplo do que o oficialismo indigenista e para seguir o emaranhado de trilhas deixadas na consciência e no inconsciente coletivo por multidões de transeuntes que se acotovelam na paisagem do campo interétnico (RAMOS, 1998, p. 7-8).

Não tenho a pretensão – que seria ingênua – de argumentar que o conceito de indigenismo devesse ser abandonado. Ao contrário disto, proponho que ele seja reavaliado sob a luz de novas epistemologias. Busco identificar tais epistemologias a partir de um movimento que chamarei de *autoria indígena*. Apesar de incipiente como reflexão teórica no Brasil, compreendo que a análise de tal contexto apresenta potencial para construção de outra forma de conhecimento e de história. Ao assim fazer, proponho estabelecer um diálogo com as linhas de estudos sobre a

subalternidade, dialogando teoricamente com algumas das chamadas *epistemologias do Sul*.

Ao tratar de *autoria indígena* no Brasil, estou me referindo a um amplo e difuso movimento que diz respeito a uma espécie de ruptura com a submissão aos constructos de tipo colonial, que poderia ser correspondente àquilo que Achugar (2006) chama de *balbucio teórico*, que tratarei em seguida. Identifico este movimento de *autoria indígena* como uma maneira de ação política que ganha contorno sob três formas: por meio da *produção de uma literatura indígena* (que ganhou difusão especialmente com a literatura direcionada para o público infantil, mas que também apresenta um fenômeno de enorme relevância por meio das produções bilíngues de escolas e projetos de educação indígena, além de uma modalidade biográfica e autobiográfica incipiente, entre outras); da *produção cinematográfica indígena* (que teve ampla divulgação com o Projeto Vídeos nas Aldeias, resultando na produção do box “Cineastas Indígenas”, mas que encontra expressão em diversas outras experiências em todo o país, conforme pode ser percebido pelas edições do Festival Vídeo Índio Brasil); e da *produção acadêmica de pesquisadores indígenas* (movimento crescente nos últimos anos, com a inserção de indígenas nos cursos de graduação, mestrado e doutorado, em diversas áreas de conhecimento e diferentes modalidades de cursos).

Em momentos esporádicos, o indigenismo retorna à cena brasileira lembrando ser este ainda um “problema” a ser resolvido. Em meio aos debates acerca da demarcação do território indígena Raposa Serra do Sol, reacenderam-se diversas polêmicas em torno das relações entre o Brasil e as populações indígenas. Em maio de 2008, um evento repercutiu nacionalmente, tendo como atores centrais o líder indígena Jacinaldo Barbosa e o deputado federal Jair Bolsonaro. Durante audiência pública, Jacinaldo teria atirado um copo de água no deputado e afirmado que assim o fez porque não tinha ali uma flecha, pois “se tivesse, metia uma flechada nele”¹. A isso, o deputado Bolsonaro, conhecido por assumir posturas explicitamente conservadoras e polêmicas, teria respondido que o indígena não tinha legitimidade

¹ Cf. *Jornal Folha de São Paulo, Folha On Line*, 14/ 05/ 2008. Disponível em: acessado em: 30 jun. 2010.

para defender a demarcação da reserva, fazendo uso de alguns constructos de tipo colonial que circulam em nosso cotidiano².

Tal declaração recebeu tanto manifestações contrárias quanto corroborações, possibilitando-nos identificar alguns elementos que ainda figuram no imaginário brasileiro sobre os indígenas. Ao me referir a tais comentários não busco alcançar a dimensão das problemáticas que envolvem o campo indigenista na contemporaneidade, e sim tomar este evento e sua repercussão como significantes dos elementos históricos que são manipulados ainda hoje ao construir um discurso anti-indígena, compreendendo estes fatos como resquícios daqueles *constructos de tipo colonial* manuseados desde a formação da nação. Um primeiro elemento a ser considerado é a descaracterização da identidade indígena por meio de elementos que estão associados à “modernidade”: andar de avião, usar “camisa do Flamengo”, comer em restaurantes caros, tomar chope ou uísque, ter caminhonetes potentes, assistir a novelas, ter televisão e antena parabólica etc. Tais características assemelhariam indígenas a brasileiros, demonstrando que a mistura e a “aculturação” vigoram em detrimento de outros elementos. Tal discurso não representa uma novidade visto que já é, há muito, utilizado para descaracterizar etnicamente as populações e ocupar territórios, conforme demonstra Almeida (2003, 2008). Oliveira Filho observa que, para a maioria das pessoas, “saber se um grupo indígena realmente tem direito à terra e proteção especial implica em verificar se nele cabem as características de primitividade contidas na imagem genérica existente sobre os índios” (1995, p. 81).

Há de se evidenciar que um discurso de desqualificação étnica aparece quase sempre corroborado com uma identidade subalterna, conforme se apreende do julgamento numa das falas dos leitores que corroboram a fala de Bolsonaro: “eles vivem de esmola do governo, que distribui cestas básicas e bolsa-esmola”. Estão também presentes os discursos que reafirmam a indolência e a preguiça como características da índole indígena, associados ao velho discurso de que *é muita terra pra pouco índio* (para utilizar os termos de João Pacheco de Oliveira): “apenas tomam cachaça e fazem filho. Enquanto isso, quem quer trabalhar é expulso da terra”, comenta um dos leitores. De um ponto de vista

² A declaração é reproduzida nos seguintes termos: “É um índio que está a soldo aqui em Brasília, veio de avião, vai agora comer uma costelinha de porco, tomar um chope, provavelmente um uísque, e quem sabe telefonar para alguém para a noite sua ser mais agradável. Esse é o índio que vem falar aqui de reserva indígena. Ele devia ir comer um capim ali fora para manter as suas origens, ironizou [Bolsonaro].” (FSP, Folha On Line, 14/ 05/ 2008, acessado em 30/ 06/ 2010)

mais amplo, a questão ambiental é apontada como retórica falaciosa do indigenismo (que *constrói* o problema ambiental junto ao problema étnico) e, sob uma ótica estritamente nacional, são apontadas: a questão das fronteiras e o interesse nacional, bem como a associação entre o empecilho que os indígenas representam ao progresso e ao preenchimento dos vazios demográficos, reinserindo a problemática da mão-de-obra indígena e o propósito de “ensinaros a eles uma profissão”. Como evocações dos discursos históricos, temos uma retórica que permanece no imaginário, não só para brasileiros, mas para a América Latina como um todo:

Antropófagos, bárbaros, canibais, índios, selvagens, colonizados, nativos, indígenas, dominados, subalternos, escravos, marginalizados, submergidos, monstros, “povos sem história”, a lista com que se denominam ou qualificam alguns dos “personagens” da história latino-americana - heróis ou vilões, de acordo com quem conta a história - poderia continuar por um bom tempo. Substantivos e qualitativos que, não sendo necessariamente sinônimos, evocam arquivos, filiações, narrativas, tradições e perspectivas diferentes. (ACHUGAR, 2006, p. 30)

Tal retórica envolve um discurso pejorativo de subalternização que parece encontrar uma síntese no conceito de indigenismo. Ao acessar o termo indigenismo em um dos portais de busca mais utilizados na atualidade (Google), encontramos quase um milhão de registros que tratam o tema. Esses registros trazem uma definição do tema como doutrina formulada no México e fazem referência ao papel do indigenista (como cargo oficial da FUNAI), bem como a núcleos de estudos e pesquisas acadêmicas e a termos-chave como: política indigenista, ambientalismo, sertanismo, movimentos indígenas, organizações indigenistas, hispanismo, América Latina, etnodesenvolvimento, antropologia, história indígena, FUNAI, mestiçagem, entre outros. Numa rápida consulta nos mesmos ambientes de busca, encontramos também uma diversidade de *tipos de indigenismo*: indigenismo missionário, rondoniano, cristão-cimista, neoliberal, nacional, retrógrado, integracionista, etnofágico, antimissionário, republicano, governamental, empresarial, metodista, romântico etc. Tais expressões designam o alcance do conceito e, ao mesmo tempo, revelam a imprecisão que o caracteriza. Podemos dizer que hoje – pelo menos numa compreensão limitada ao Brasil – o termo indigenismo designa qualquer coisa relativa ao índio. Compreendo que a aparente neutralidade e a vocação para generalizações contidas nesse conceito acabam por reforçar os estereótipos historicamente

construídos, sendo, dessa forma, um conceito que confere eficácia aos propósitos coloniais.

Ao tratar de autoria indígena, me oriento através das observações de Michel Foucault em sua conferência *O que é um autor?* proferida em 1969. Foucault (2011) utiliza a noção de *função autor* para caracterizar o modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade, não devendo esta noção ser confundida com a atribuição de autoria a um indivíduo ou com a intenção autoral oculta no texto, pois para ele estas interpretações simplificariam o seu significado. Na análise aqui proposta, compreendemos o *autor* justamente como aquele que se assume como pertencente a um determinado grupo ou segmento, isto é, a categoria genérica indígena, compreendendo essa identificação como uma opção identitária que se converte em ação política, conforme depreendemos das narrativas de Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa, Eliana Potiguara e tantos outros indígenas, ao interpretá-las como falas de intelectuais. Nesse sentido, as narrativas que designo como de autoria indígena não se configuram pela origem individual do autor, mas pela assunção de um lugar de fala inscrito no pertencimento étnico como mote da obra, seja ela apresentada na forma de textos escritos literários ou acadêmicos, linguagem audiovisual ou relatos orais, enfim, entre outras formas de narrativa. Se considerarmos *escrita* não como técnica de grafia mas com ato de inscrição, como registro de experiências não necessariamente textuais, temos na escrita indígena a destituição do autor individual que faz sempre surgir em seu lugar uma *autoria coletiva*. A noção de autor é, portanto, menos um nome próprio e mais uma função, uma característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade. Nesse sentido, a *autoria indígena*, não diz respeito simplesmente a um texto que tenha sido escrito por indígenas, e sim a um tipo de narrativa que passa pelo coletivo e que somente faz sentido quando referenciado como produção coletiva, não sendo, pois, uma presença essencializada. Esta concepção de autoria traz consigo a necessidade de reexaminar a função do sujeito que emerge dessas produções:

[...] o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome de

autor, o fato de que se possa dizer "isso foi escrito por tal pessoa", ou "tal pessoa é o autor disso", indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo *status*. (FOUCAULT, 2011, p. 93)

Nessa acepção, a *autoria* manifesta a ocorrência de certo conjunto de discursos, referindo-se ao *status* desses discursos no interior de uma sociedade e de uma cultura. Assim, o nome do autor – ou em nosso caso, o certificado conferido por uma autoria indígena – localiza-se não na obra em si, mas “na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e seu modo singular de ser” (FOUCAULT, 2011, p. 93). Em síntese, Foucault argumenta que permanece ainda na crítica literária uma determinada compreensão do que seja o autor. Para ele,

[...] o autor é o que permite explicar tão bem a presença de certos acontecimentos em uma obra como suas transformações, suas deformações, suas diversas modificações (e isso pela biografia do autor, a localização de sua perspectiva individual, a análise de sua situação social ou de sua posição de classe, a revelação do seu projeto fundamental). O autor é, igualmente, o princípio de uma certa unidade de escrita - todas as diferenças devendo ser reduzidas ao menos pelos princípios da evolução, da maturação ou da influência. O autor é ainda o que permite superar as contradições que podem se desencadear em uma série de textos: ali deve haverem um certo nível do seu pensamento ou do seu desejo, de sua consciência ou do seu inconsciente- um ponto a partir do qual as contradições se resolvem, os elementos incompatíveis se encadeando finalmente uns nos outros ou se organizando em torno de uma contradição fundamental ou originária. O autor, enfim, é um certo foco de expressão que, sob formas mais ou menos acabadas, manifesta-se da mesma maneira, e com o mesmo valor, em obras, rascunhos, cartas, fragmentos etc. (FOUCAULT, 2011, p. 97-98)

Compreendo que esses fragmentos de narrativas indígenas, invisibilizadas pela produção histórica hegemônica, consistem em formas de ação política que, configuram em seu conjunto, um movimento em que a diversidade traz novos questionamentos aos lugares de produção de conhecimentos e formas de construção da história. Falar de *autoria* é falar de poder, de legitimidade e de reconhecimento de seu lugar de fala, sendo, pois, um campo de intensas disputas. Nesse sentido,

considero salutar a observação do crítico uruguaio Hugo Achugar que utiliza a metáfora lacaniana dos “planetas sem boca” para analisar os desdobramentos das interdições construídas historicamente na legitimação dos lugares de fala. Na perspectiva desse autor,

[...] Talvez não se tenha entendido que todos os lugares são construções metafóricas, mas enquanto algumas não necessitam ser justificadas, outras o necessitam, pois são como os planetas sem boca [...] Planetas sem boca, somos- os muitos outros e diversos outros- e, talvez, a tarefa que temos daqui por diante seja a de construir com orgulho nosso raro balbucio, nossos raros balbuciantes escritos ou nossas balbuciantes falas, por sermos nós mesmos, e não o que querem que sejamos. (ACHUGAR, 2006, p. 22-23)

Para Achugar, perante uma história de dominação social e violência, as tentativas de fala daqueles que foram subalternizados acabam sendo referenciadas em perspectivas dos colonizadores, e o campo epistemológico torna-se um espaço ímpar para isso. Tornar legítimos, pois, esses diferentes lugares de fala exige que repensemos o campo em que as epistemologias produzem-se e constroem lugares de hegemonia. As interdições às epistemologias contra-hegemônicas ensinam a calar, porém o silêncio nunca é total e em seu lugar existe um balbucio. Aprendemos a balbuciar – nós, os latino-americanos para Achugar, ou os indígenas para a análise aqui proposta – a fim de sobreviver entre os espaços de possibilidade que nos permitiram as interdições. Esse balbucio não indica sujeição, sinaliza uma possibilidade de impor uma leitura diferente da hegemônica. Os sujeitos históricos, construídos a partir de fragmentos sobrepostos, conflitam-se entre possibilidades antagônicas e assimétricas; e, a partir do momento em que assumem essa condição historicamente imposta, reconstroem o jogo da sujeição por meio da interpelação dessas construções históricas. Achugar (2006) propõe que compreendamos nesse balbucio um movimento mais amplo da América Latina. Percebo que esse movimento passa pelo debate sobre o indigenismo/indianismo em diversos países latino-americanos e, no Brasil, identifico tal movimento pelos contornos do que estamos concebendo como *autoria indígena*.

A proposta de Achugar (2006) passa pela reflexão sobre o lugar da produção fora dos centros hegemônicos ocidentais, avançando o debate sobre as relações entre o local e o global, entre a subalternidade e a hegemonia, num momento em que a diversidade cultural ganha espaço e expõe-se a um risco de esvaziamento de seu sentido como discurso contra-hegemônico. Assim, o balbucio seria uma forma de diferenciação que deve ser notada em sua alteridade, naquilo que lhe é peculiar, como forma de manifestar a diferença, consistindo em uma espécie de “discurso *queer*” para os latino-americanos. Não se trata de assumir um discurso minoritário; todavia, trata-se de promover uma reflexão sobre as situações que envolvem os sujeitos em meio àquilo que é recebido e produzido como

cultura de massa, referindo-se tanto ao que dizem sobre o outro quanto aquilo que falam pelo outro. Nesse sentido importa, sobretudo, o posicionamento assumido por aquele que fala, produzindo uma autoria coletiva.

A assunção da condição periférica faz frente ao “lugar de carência” (ACHUGAR, 2006) pelo qual comumente se percebe o discurso da subalternidade. Conforme lembra Spivak (2010), a condição primordial ao subalterno é que ele não fale, mas que se deixe ser falado por outros; assim, aqueles que buscam se apresentar são considerados sujeitos errôneos, ideia bem traduzida na expressão lembrada por Krenak (2010): são “aculturados exóticos”. O que percebo a partir daquilo que chamamos *autoria indígena* é um movimento em que o exótico até possa mesmo ser afirmado (como construtor de uma categoria diferenciadora, de um lugar de fala), porém, falar de sujeitos aculturados faz cada vez menos sentido. É o que nos diz a metáfora da “raiz profunda” de Krenak: o retorno ao local, não como oposição, mas com vistas para o global. A *autoria indígena* está no fato de ter reconhecido o seu lugar de fala, independente da condição em que tal fala se inscreve.

Tais reflexões sobre a subalternidade e suas proposições de ruptura epistemológica, já em voga há décadas e em diversos lugares do mundo, ganham consistência como conjunto de reflexões teóricas definidas genericamente como *epistemologias do Sul*. Ao tratar de *epistemologias do Sul*, faço referência a um universo teórico amplo e diversificado, metaforicamente designado por tal nome e que toma como aspecto unificador a proposição de alternativas à dominação epistemológica do colonialismo. Para tanto, parte-se de duas ideias: a de que não há epistemologia neutra e a de que a reflexão epistemológica incide nas práticas de conhecimento e as ações delas decorrentes, não sendo uma abstração (SANTOS, 2010, p. 11). De maneira concisa, podemos afirmar que epistemologia “é toda noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido” (SANTOS, 2010, p. 15). Nesse sentido, Boaventura Santos esclarece:

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade. (SANTOS, 2010, p. 13)

Dentro dessa perspectiva, faz-se necessário uma revisão crítica de conceitos hegemonicamente definidos como o conceito de indigenismo e, para tal fim, considero imprescindível uma reavaliação da construção histórica das narrativas de tipo colonial. As reflexões das *epistemologias do Sul* são passíveis de apreensão no Brasil por meio de uma análise mais atenta do fenômeno de *autoria indígena* que tem se tornado expressão crescente nas últimas décadas. As três dimensões em que percebo tal movimento: a literatura indígena, a produção cinematográfica indígena e a produção acadêmica indígena – são espaços que ainda carecem de reflexão acadêmica, reconhecimento histórico e

visibilidade social, devendo ser vistos de maneira não-exotizada, destituindo-lhes da interpretação que os percebe como espaço concedido dentro de um discurso hegemônico.

Uma forma de fazer frente a um discurso de exotização é reconhecê-lo como parte de um movimento mais amplo de proposição de novas epistemologias que ganham lugar na contemporaneidade. Ao assim fazer, possibilitamos uma compreensão do conceito de indigenismo que seja pautada em elementos que se dissociem meramente dos constructos de tipo colonial, encontrando na noção de autoria indígena a sinalização de um conceito que articule as diferentes realidades e temporalidades históricas. Das *leituras do passado*, temos a elucidação dos elementos inscritos no olhar que enxerga e constrói o outro como aquele que, por diferenciar-se do que se define como padrão de humanidade, é inferiorizado, o que se torna fundamento das asserções de tipo colonial. Das *interpretações do presente*, temos as escolhas feitas pelos historiadores em relação às narrativas que são consideradas válidas ou legítimas, com a construção de ficções de origem que alimentam o imaginário da população por meio da escolha do que deve entrar ou sair das narrativas historiográficas. Das *perspectivas de futuro*, temos, no momento de formação da nação, a apreensão de elementos do indigenismo que fornecem coerência ao par civilização/nação; e na contemporaneidade, as formas de ação política decorrentes das construções em torno do indigenismo, sinalizando uma possibilidade de ressignificação conceitual e, ao mesmo tempo, de ruptura epistemológica.

Por fim, compreendo a existência de interdições a serem consideradas na forma que o termo indigenismo foi apropriado historicamente, limitando uma leitura emancipatória que propiciasse um reconhecimento efetivo e a construção de políticas de alteridade. Tais limitações são decorrentes da carga histórica que o conceito carrega, ao ser constituído por pares conceituais assimétricos que se consolidaram no imaginário nacional: 1) civilizados/não-civilizados (perspectiva temporal); 2) indígenas/brasileiros (perspectiva cultural); 3) índios/cidadãos (perspectiva racial). Associadas, estas perspectivas conformaram-se em constructos de tipo colonial, fazendo-se necessário superar tais dualidades a fim de constituir uma alternativa à história indígena construída hegemonicamente. Como forma de superação dessa construção hegemônica da história indígena e, mais do que isso, como forma de superação de uma perspectiva epistemológica que parece consolidada, trago a noção de *autoria indígena* como um caminho teórico possível para ressignificação do conceito de indigenismo.

Ciente de que trato apenas de sinalizações, assinalo a proposição de que a história indígena e o indigenismo possam ser pensados como parte de um movimento mais amplo que traz consigo o desejo e a premência de identificar e de valorizar caminhos não hegemônicos. Tal urgência apresenta-se em um momento em que a ciência - absorvida por um caminho único - aparenta sua insuficiência para dar conta da realidade. Ao mesmo tempo, a história corre o risco de fragmentar-se ao ponto de ser eterna legitimação de uma história única, esquivando-se das grandes narrativas estruturais. O temor é que, com isso, deixemos de perceber que qualquer narrativa produzida por historiadores reafirma ou contesta um caminho epistemológico, mesmo que tal perspectiva não seja assumida como aspecto central.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem Boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). In: *Memoria Americana*, 16 (1), ano 2008, p. 19-40. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n16-1/n16-1a02.pdf>>. Acesso em: 07 ago. 2010.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor? de Michel Foucault: duas traduções para o português*. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, 2011. p. 51 - 82.

KRENAK, Ailton. *Entrevista realizada por Sergio Cohn*. São Paulo: Produção Cultural, 24 de junho de 2010. Disponível em: <www.producaocultural.org.br/slider/ailtonkrenak>. Acessado em: 05 abr. 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luís D. Benzi (Org.). *A temática indígena na escola*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 61-81.

PORTELA, Cristiane de Assis. *Para além do “caráter ou qualidade de indígena”: uma história do conceito de indigenismo no Brasil*. 2011. 261 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História/ Universidade de Brasília – UnB, Brasília-DF, 2011.

RAMOS, Alcida R. Introduction: least but not last. In: *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal in SANTOS; MENESES (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 519 – 562.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL