

# Perspectiva histórica, etnicidade e historicidade para a compreensão dos Kinikinau<sup>1</sup>

Historical perspective, ethnicity and historicity for the understanding of the Kinikinau

Iára Quelho de Castro<sup>2</sup>

iqcastro@uol.com.br

Vera Lúcia Ferreira Vargas<sup>3</sup>

veraterena@terra.com.br

---

**Resumo:** Os Kinikinau, pertencentes ao grupo Guaná-Aruak, foram teoricamente decretados extintos na primeira metade do século XX. Neste artigo, procurou-se mostrar que novas ou renovadas concepções no campo da Antropologia permitiram novas abordagens dos povos indígenas, que incluem suas percepções e adotam uma perspectiva histórica, possibilitando uma recomposição de suas experiências que escapa da história construída sob um único ponto de vista. O desaparecimento daquele grupo, como em muitos outros casos, constituiu-se como um produto histórico e teórico que se esfacelou frente à sua presença na sociedade brasileira, que invalidou todos os prognósticos pessimistas quanto à sua permanência. Trata-se, especificamente, de se apontar os recursos teórico-metodológicos que permitem conferir visibilidade a povos considerados desaparecidos, a partir da experiência da escrita de parte da história dos Kinikinau, que exigiu um diálogo entre os campos dos saberes da História e da Antropologia que se renovaram a partir da década de 1970.

**Palavras-chave:** História Indígena, perspectiva histórica, etnicidade.

**Abstract:** The Brazilian indigenous group Guaná-Aruak called Kinikinau was considered extinct in the first half of the 20<sup>th</sup> century – in theory. This article shows that new or renewed conceptions in Anthropology allowed new approaches to the indigenous people, including their perceptions and adopting a historical perspective, thus enabling a reconstruction of their experiences beyond the one-way view and voice of history. The “disappearance” of that group, like in many similar cases, is a historical and theoretical product shattered by their presence in Brazilian society – invalidating all pessimistic prognoses as to their permanence. The article points out the theoretical and methodological resources that allow giving visibility to ethnic groups otherwise considered extinct, on the basis of the experience of a written part of Kinikinau history – which demanded a dialogue between the fields of History and Anthropology, renewed from the decade of 1970 onwards.

**Keywords:** Indigenous History, historical perspective, ethnicity.

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma adaptação do primeiro capítulo da tese “De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência” (Castro, 2011).

<sup>2</sup> Professora no curso de História da UFMS. Doutorado em Ciências Sociais (Etnologia Indígena) pela UNICAMP. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Rua Cora Coralina, 100, Cidade Universitária, 13083-896, Campinas, SP, Brasil.

<sup>3</sup> Professora no curso de História da UFMS. Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Campus do Gragoatá. Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis, Bloco O, sala 505, 24210-201, Niterói, RJ, Brasil.

## Apresentação

Os Kinikinau, como tantos outros grupos indígenas do Brasil, cujas histórias parecem se confundir com a história do contato com os ocidentais, tiveram suas vidas profundamente mudadas ao longo do tempo, chegando mesmo a não serem mais reconhecidos pela sociedade mais ampla. Essa situação se modificou, sobretudo a partir da década de 1980, momento em que ficou claro que os povos indígenas não somente tinham um passado como também vislumbravam um futuro. A persistência e o surpreendente crescimento demográfico de muitos deles recolocaram em cena as noções e as categorias usadas na produção de um saber sobre os povos indígenas do passado e do presente. A situação desafiou e, gradativamente, possibilitou a superação dos esquemas analíticos rígidos, fundamentados em pressupostos reificadores e antinômicos que resultaram na representação de povos indiferentes ao processo histórico, e aos quais só se permitia ou a resistência ou a assimilação.

Assim, falar sobre a existência dos Kinikinau no tempo presente requer que se revejam, ainda que rapidamente, as possibilidades de análise que se abriram como alternativa aos estudos de inspiração aculturadora, que predominaram até meados da década de 1970. Contrapondo-se a essas interpretações surgiu um notável conjunto de estudos relacionados, sobretudo, às populações amazônicas e nordestinas, que demonstraram os limites e o alcance da ação colonial ou nacional, mostrando que essa dependeu largamente das disposições indígenas, na recepção e interpretação que fizeram dos eventos a que estiveram sujeitas. No florescente campo das novas abordagens, destacam-se os trabalhos produzidos, particularmente, a partir da década de 1990, que se tornaram referência para aqueles que se dedicam aos estudos sobre os povos indígenas, apresentando novas ou renovadas concepções, como as de cultura, tradição e resistência.<sup>4</sup>

No quadro dessas novas abordagens e da renovação conceitual e metodológica ocorridas no campo das Ciências Sociais, busca-se no presente artigo apresentar os recursos que possibilitaram a reconstrução de parte da história dos Kinikinau, que foram considerados extintos entre as décadas de 1920 e 1930. Não obstante todos os prognósticos pessimistas, e até mesmo a decretação de sua extinção, eles reapareceram na cena pública nas últimas décadas do século XX, reivindicando a sua condição étnica, e hoje se encontram na Aldeia São João, em terras Kadiwéu (Cf. Castro, 2011).

## Perspectiva histórica e dinamismo da cultura

Monteiro (1995), ao refletir sobre as mudanças ocorridas nas abordagens dos povos indígenas, instigou os pesquisadores ao abandono daquilo que ele considerou ser a “crônica do desaparecimento” que vinha sendo uma das tendências predominantes da historiografia. Essa reflexão alargou a possibilidade de inclusão de povos indígenas que até então haviam sido abandonados no passado ou simplesmente ignorados pela história, como no caso dos Kinikinau.

“Armas e armadilhas”, outro artigo de John Monteiro, publicado no final da década de 1990, constitui um estudo inspirador para os historiadores que enveredam pela/pesquisa sobre a história dos povos indígenas no Brasil, fornecendo linha para a tessitura daquilo que ele chamou de “nova história indígena”.<sup>5</sup> Avaliando como uma armadilha a perspectiva de se pensar os índios somente “como vítimas das iniquidades dos brancos”, e o uso político dessa imagem, Monteiro indica a necessidade de se nuançar a ideia da existência de uma oposição radical e obstinada entre os indígenas e a sociedade colonial ou nacional. Essa percepção, por um lado, permitiu uma reflexão mais ampla, possibilitando pensar historicamente os povos que, como os Kinikinau, adotaram uma política de aproximação e colaboração, sem que isso levasse ao desaparecimento, e, por outro lado, tornou visível outra face da vitimização, ao apontar que, com esse procedimento, se ocultam

*os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionavam diante da nova ordem que começou a se instaurar (Monteiro, 1999, p. 238).*

A partir das reflexões de Barth (1969), em seu estudo para a definição de grupo étnico como uma organização social, afirmou-se uma renovada concepção de cultura: “[...] é mais proveitoso considerar-se essa importante característica [compartilhar uma cultura comum] como uma implicação ou resultado do que como uma característica primária e de definição da organização dos grupos étnicos” (p. 11). Reconhecendo o predomínio da linha interpretativa baseada na teoria barthiana, Manuela Carneiro da Cunha oportunamente lembrou que o critério da cultura como definidor de um grupo étnico deve ser

<sup>4</sup> Trata-se de estudos publicados nas coletâneas organizadas por Manuela Carneiro da Cunha (1992); Viveiros de Castro e Cunha (1993); Jonathan Hill (1988, 1996) e, neste século, Albert e Ramos (2002); Heckenberger (2001); Hill e Santos Granero (2002) e Fausto e Heckenberger (2007), entre outras.

<sup>5</sup> Monteiro assinala que se deve reconhecer que os povos indígenas sempre foram mencionados na história do Brasil, tratando-se menos de sua ausência e mais das maneiras sob as quais eles emergiram na história.

usado de forma cautelosa, devendo incluir a percepção de que todas as comunidades humanas mudam através do tempo, reconhecendo-se que movimento e transformação são inerentes a todas as sociedades. Sob essa perspectiva, a cultura aparece como resultado e não como pressuposto da existência de um grupo (Cunha, 2009 [1979]). A antropóloga, ao discutir as razões pelas quais a noção de cultura não seria a mais adequada para a definição de um grupo étnico, avaliou que

*a etnicidade pode ser mais bem entendida se vista em situação, como uma forma de organização política: essa perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido (Cunha, 2009, p. 244).*

Estabelecia-se o pressuposto de que a cultura é algo dinâmico e processual, no qual os agentes criam e recriam alternativas e respostas às situações novas com as quais se defrontam. O entendimento de que todas as formações socioculturais resultam de uma construção histórica e social e de que, de certo modo, sempre podem ser recriadas, não subentende uma cultura indefinida e infinitamente maleável, mas que essa é histórica. Passou-se a considerar que as culturas se constituem como complexos e contingentes processos históricos e políticos, como o resultado de ações e interações entre grupos, e não como o princípio primeiro de suas existências (Gupta e Ferguson, 1997).

Essa renovada concepção trouxe um novo alento para a compreensão dos povos indígenas que, como outros quaisquer, estão sujeitos às contingências históricas e às transformações. Nesse sentido, reafirmou-se o pressuposto de que não existem sociedades ou povos destituídos de história; o que existe é a ambígua e poderosa representação de que isso seja possível (Hill e Santos-Granero, 2002). Dreyfus (1993) aponta para a necessidade de se verificar como a história “trabalhou” sobre um tipo de coletividade, por muito tempo considerado indiferente às mudanças, mostrando uma possibilidade de análise e uma forma de abordagem que conduz à construção de conhecimento sobre povos indígenas sob uma perspectiva histórica.<sup>6</sup>

Os consistentes estudos monográficos sobre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, particularmente as amazônicas, apresentados por Viveiros de Castro e Cunha (1993) apontam, por um lado, para o abandono das noções de mudança cultural e da perspectiva aculturadora e, por outro, indicam a centralidade da lógica

interna e do papel ativo dos povos indígenas na sua relação com as estruturas sociopolíticas ocidentais, dos poderes coloniais e, posteriormente, nacionais. As novas e instigantes abordagens inspiraram pensar as relações interétnicas dos Kinikinau à luz da lógica que organiza e orienta suas práticas sociais e políticas, levando-se em conta suas tendências.

Ao se considerar a existência de articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intromissão de forças ligadas aos europeus, conforme avaliou Monteiro (2001), tem-se a possibilidade de se pensar os Kinikinau sob uma perspectiva integradora, em que se considera que as suas ações são informadas tanto por uma estrutura geral existente no grupo quanto pelas interpretações das suas experiências de contato, que se realizam sob uma lógica específica. Essa perspectiva pode ser vista nos estudos comparativos sobre os povos Aruak apresentados na coletânea organizada por Hill e Santos-Granero (2002), que privilegiam a dimensão do dinamismo da cultura daqueles grupos, contemplando-se tanto a dinâmica interna dos agrupamentos quanto os fatores externos decorrentes das suas relações com os outros.

No movimento de renovação da compreensão dos povos indígenas, a perspectiva histórica se impôs, colocando a história como um lugar privilegiado para o entendimento das transformações por que passaram e passam aqueles povos, e que inquietam muitos dos seus pesquisadores. Ao se admitir que o presente tem sido modelado pelo passado sob diferentes formas; que os relatos históricos, devidamente contextualizados e criticados, constituem fontes que documentam, mais ou menos apuradamente, eventos efetivamente ocorridos em outros tempos; que as tentativas indígenas para virem a ter com seu passado devem ser levadas a sério, a perspectiva histórica tem se revelado um recurso valioso na ampliação do conhecimento sobre os povos indígenas.

Porém, o entendimento sobre o significado de uma perspectiva histórica não tem sido unânime, conforme demonstra Thomas (1989) ao mostrar que existem dificuldades para se entender que a história exerce um efeito constitutivo sobre o objeto em discussão, isto é, que o objeto deve ser situado como resultado de processos históricos; e isso não significa simplesmente afirmar que a história é muito mais importante do que tem sido reconhecido; isso já foi dito o suficiente. A questão que permanece é a de que a perspectiva histórica não deve ser apenas um acréscimo, uma mera introdução ou menção marginal, não devendo funcionar apenas como referência temporal, e, ainda, que

<sup>6</sup> Esse estudo de Simone Dreyfus pode ser considerado um dos exemplos dos procedimentos de revisão histórica, das formas de organização social dos povos amazônicos, correspondendo a uma resposta às críticas a um suposto reducionismo das análises estruturalistas. Dreyfus avalia que as pesquisas vinculadas à abordagem da antropologia histórica estão modificando a visão tradicional sobre as sociedades amazônicas em muitos aspectos, uma vez que a perspectiva histórica permitiu um novo olhar sobre a questão da atomização, autonomia e da hierarquia e do poder entre aqueles grupos.

a própria percepção indígena sobre a sua história deve ser historiada, porque ela também muda. Sem haver interesse no significado do processo histórico no sistema que está sendo examinado, esse procedimento frequentemente resulta nos bem conhecidos “históricos” ou contextualizações que aparecem de forma introdutória ou marginal em estudos sobre os povos indígenas (Thomas, 1989).<sup>7</sup>

A inabilidade para se entender o sentido constitutivo da história nos estudos sobre os povos indígenas encontra-se refletida na percepção das mudanças nesses grupos a partir do contato com os europeus ou algum tipo de presença colonial, que sugere a existência de culturas “autênticas”, entidades tradicionais pré-colombianas que passaram a ser degradadas com a intrusão europeia.

De qualquer forma, houve avanços importantes, quando se verifica que os modelos analíticos, anteriormente tidos como radicalmente antagônicos, foram reavaliados, levando os pesquisadores das sociedades indígenas a adotarem uma abordagem analítica que integra as dimensões históricas relativas aos processos coloniais e de formação nacional; políticas, referentes às relações simbólicas (no campo da alteridade) e as de poder, que permeiam tanto as ações indígenas quanto as interpretações construídas sobre os povos indígenas. Afirmou-se, portanto, o entendimento de que a compreensão das relações que os povos indígenas estabeleceram com os europeus deve levar em conta as percepções dos indígenas e o campo de forças políticas que se ampliou com a intrusão europeia.

Ao estudar os processos através dos quais os Kaiapó conseguiram obter solidariedade política e social e continuidade cultural frente aos desafios lançados pela sociedade nacional, Terence Turner avaliou que,

*Na presente conjuntura, os desenvolvimentos históricos estão obrigando a uma convergência inédita entre orientações teóricas até agora mutuamente exclusivas, em favor de uma abordagem mais sintética das sociedades e culturas nativas em situação interétnica (Turner, 1993, p. 11).*

Turner considera que não se é obrigado a fazer uma opção entre modelos analíticos divergentes em que, ou se tomariam as próprias referências como primordiais às histórias locais, constituindo-se uma trajetória linear dos povos indígenas a partir dos marcos significativos à perspectiva colonial ou nacional, ou, inversamente, se assumiria a esperança de se “ver” e “ouvir” através da perspectiva indígena, mostrando que as abordagens não se excluem mutuamente, que elas podem ser conciliadas, não

havendo razões suficientemente consistentes para se crer que um tipo de análise, aquela que considera as relações interétnicas, possa ser mais significativa do que outra, a que prioriza o sistema interno, ou o inverso.

### *Historicidades e processos de apropriação indígena*

O entendimento dos relacionamentos estabelecidos pelos povos indígenas como processos de apropriação, como elementos constitutivos e constituidores de sua concepção de história tornou-se inspirador para se pensar os Kinikinau enquanto uma formação socioindígena. Marcus e Fisher (1986) avaliaram que considerar que as forças externas fazem parte da constituição da unidade cultural, entendendo-se que a maior parte das culturas locais resulta da história de apropriações, resistência e acomodações, constitui uma maneira única de se mudar o entendimento sobre os relacionamentos interétnicos. Dessa forma, a compreensão que toma as relações interétnicas sob outras perspectivas, como processos de apropriação indígena, constitui um importante aporte teórico para a compreensão dos Kinikinau enquanto uma coletividade.

Segundo Viveiros de Castro (Folha de S. Paulo, 2005), verifica-se que “a relação primordial do mundo ameríndio é a de incorporação [...], da relação de predação e de incorporação canibal”, na qual podem ser percebidas três posições fundamentais, de “predador, presa e congêneres – aquele que não é nem predador nem presa, os que comem comigo, aqueles que me comem e aqueles que eu como”. Por aproximação a essa lógica constatada nos estudos sobre os povos amazônicos é que se percebeu a constituição e definição dos Kinikinau em um mundo povoado por parentes, aliados, cativos e inimigos, em relações simbolicamente predatórias e integradoras.

A apropriação como um recurso comum aos ameríndios encontra-se relacionada à noção de alteridade constitutiva, como expressão do princípio lévi-straussiano de “abertura para o outro”, como pode ser visto, por exemplo, nos estudos de Viveiros de Castro (1992), Vilaça (1992) e Erickson (1992). Não obstante, ao assinalar que a noção passou a ser usada em substituição à de mudança cultural, que se configurava como perda de autenticidade ou de um suposto modo de ser original, Taylor (2007) apontou, por um lado, para as críticas sobre a visão essencializada da cultura e da negação de qualquer *agency* aos povos indígenas.<sup>8</sup> Por outro lado, indicou novas possibilidades de análise e de interpretação dos povos indígenas.

<sup>7</sup> “The historical context is often mentioned in an introductory or marginal way, but has no genuine analytic role or discourse place” (Thomas, 1989, p. 6).

<sup>8</sup> Usada para definir a capacidade criativa para atuar na transformação da realidade social, a noção de *agency* tem sido usada sob duas formas: como uma qualidade humana universal, postura ignorada pelos estruturalistas, e como uma qualidade definida culturalmente, variando de acordo com as premissas ontológicas nativas e as práticas a elas relacionadas (Heckenberger e Fausto, 2007).

A noção de apropriação tornou-se útil para se pensar os relacionamentos entre grupos distintos, observando-se que a incorporação de itens de uma cultura estrangeira é realizada em termos da cultura do apropriador, e que não resulta necessariamente em assimilação (Sahlins, 1997). As apropriações indígenas se estendem a todos os recursos materiais e simbólicos disponibilizados pela situação de contato, abrangendo instituições, leis, práticas e discursos do Outro que passaram a ser utilizados para outros fins, diferentes daqueles sob os quais foram concebidos (Certeau, 1994).

As situações sócio-históricas do contato entendidas como oportunidades de realização de apropriação indígena dos recursos e discursos disponibilizados pelas instituições da sociedade envolvente iluminam as experiências históricas dos Kinikinau. Essas podem ser percebidas como elaborações permeadas pelas apropriações que concorreram para a sua continuidade enquanto uma formação socioindígena. Nessa perspectiva, abordar as relações interétnicas como processos de apropriação indígena significa acolher as manifestações e narrativas dos Kinikinau, entrevistas nos registros e nas descrições existentes, como formas por meio das quais lidaram, e lidam, com o seu entorno sociopolítico.

A história de diferentes povos indígenas mostra que as mudanças nas identidades étnicas apresentam como uma das suas fontes a incorporação de pessoas, objetos e recursos simbólicos de um grupo por outro, e que isso pode ser claramente observado na adoção de cativos, nas práticas e tecnologias exógenas, a exemplo da apropriação do uso do cavalo e do comércio, como respostas às demandas de uma nova ordem que passou a orientar a distribuição de recursos e as hierarquias de poder entre certos segmentos (Anderson, 2005).

A percepção de que os povos indígenas tiveram que reconstruir suas referências e um lugar em um novo mundo, realizada a partir da noção de “apropriação”, permite articular as dimensões históricas (o processo colonial e as formações nacionais) às estruturas políticas e simbólicas dos povos indígenas, como habilmente demonstrou Albert (2002b), para um caso mais recente, relacionado ao discurso político dos Yanomami.<sup>9</sup> Essa perspectiva, em que pese a distância que tem em relação aos Guaná coloniais, iluminou a busca das motivações e das percepções dos Kinikinau, em relação ao modo como se articularam com as novas formas de organização socioeconômica com as quais se defrontaram e ao relacionamento que construíram com o colonialismo e, posteriormente, com a nação brasileira.

Mais diretamente relacionados aos povos Guaná e no campo da História pontuam-se os estudos de Moura (2001) e Vargas (2003). Ambas dialogam com a Antropologia e exploram a noção de apropriação indígena de recursos, noções e discursos disponibilizados pela sociedade envolvente, buscando mostrar as maneiras próprias por meio das quais os Terena formularam respostas aos desafios que se lhes apresentaram. A abordagem apontou para a importância dos processos de apropriação para melhor se entender os Kinikinau, que pertencem à mesma matriz cultural Aruak e que, assim, apresentam incontáveis semelhanças com os Terena, com os quais historicamente mantiveram estreitas e amigáveis relações.

Os estudos de Taylor (1993, 2007), Vilaça (2002) e Santos-Granero (2007), ao mostrarem que para muitos povos as relações com agentes e instituições estrangeiros eram fonte de apropriação e de reposição de alteridade, inspiraram pensar as experiências dos Kinikinau sob a perspectiva de que a facilidade do grupo em se relacionar com outros povos, indígenas ou não, e de se apropriar de muitos dos itens da cultura desses, não significou o fim do grupo. Isso sugere que os “outros”, seus objetos e saberes eram desejados não somente como fonte de prestígio e poder, o que, aliás, não era incomum entre os povos indígenas, mas, sobretudo, por representarem elementos importantes para a continuidade do grupo no interior de uma sociedade mais ampla.

Embora não se tenham dados suficientes para se precisar e descrever em sua integridade o processo através do qual os Kinikinau se apropriaram dos recursos da sociedade envolvente, certamente ele ocorreu entre esse grupo. Não como uma condição específica, uma vez que a apropriação aparece como uma forma de constituição comum aos ameríndios e que se atualiza frente a novos agentes, pessoas, objetos e símbolos que aportam em seus domínios (Gruzinski, 2001).

A apropriação e incorporação de pessoas, técnicas e objetos foram fundamentais para a existência e continuidade dos Kinikinau, considerando-se que, historicamente, eles se constituíram como um grupo numericamente pequeno em relação aos outros com os quais se relacionaram. Nesse sentido, sugere-se que as apropriações ocorreram não somente como resultado das situações provocadas pela colonização ou formação do Estado nacional, mas também como efeito de uma dinâmica sociocultural marcada pela necessidade de se incorporar os “outros” e seus objetos, como condição para a reprodução das atividades essenciais para a sua existência enquanto uma coletividade.

A existência de distintas historicidades indígenas foi demonstrada em estudos notáveis, sobretudo sobre os

<sup>9</sup> Albert (2002b) analisa o discurso político dos Yanomami, mostrando os processos de seleção e de transformação de referências míticas e de recomposição dos discursos dos indigenistas e ambientalistas, para a constituição de argumentos políticos e legitimação de reivindicações territoriais (p. 239-276). Seu estudo mostra um movimento de criatividade, adequação e atualização daqueles povos frente a novas situações.

povos amazônicos, como aqueles realizados por Taylor (1993, 2007), Gow (2001) e Santos-Granero (2007), por exemplo, que mostraram diferentes maneiras através das quais os povos indígenas concebem a história e se relacionam com o passado, constituindo uma contribuição relevante para a compreensão das percepções dos Kinikinau relacionadas aos processos e eventos nos quais estiveram envolvidos.<sup>10</sup>

Aqueles estudos mostram que as experiências indígenas, sob as condições sócio-históricas do contato, envolveram processos de incorporação, de pessoas, objetos, nomes, símbolos, conhecimentos, saberes e fazeres estrangeiros, como parte de sua constituição.<sup>11</sup> Ao colocar em evidência o ponto de vista indígena e a existência de distintas historicidades, a nova abordagem traduz outra relevante modificação verificada nos estudos sobre os povos indígenas, isto é, a da gradativa dissolução da antinomia povos com história e povos sem história, com a reabilitação da avaliação lévi-straussiana de que a diferentes povos correspondem diferentes historicidades, na medida em que se considera que Lévi-Strauss lançou um novo olhar sobre os chamados “povos primitivos”, ao observar que a complexidade social de certos grupos estava sendo avaliada a partir de uma escala de valores excessivamente estreita, construída a partir de referências da civilização ocidental. Ao deslocar a centralidade da percepção europeia, Lévi-Strauss ofereceu uma extraordinária abertura para novas abordagens e também para uma ampla reflexão sobre a lógica classificatória e as noções de temporalidade das denominadas “sociedades frias”, apontando para as diferenças nos regimes de historicidade (Schwarcz, 1999; Clément, 2004).

Ao se levar em conta as concepções indígenas, muito daquilo que poderia ser interpretado como perda ou inoperância da cultura constitui uma ação histórica do grupo, conforme se pode depreender do estudo de Gow (2001), que demonstrou que a assimilação por “perdas culturais” não é uma concepção dos Piro que se interessam pela relação com os brancos como um dos elementos de sua identificação. Essa perspectiva reforçou a importância de se buscar a concepção dos Kinikinau sobre suas relações com outros grupos, como um aspecto fundamental da compreensão da sua existência enquanto uma coletividade indígena e, conseqüentemente, da sua história.

A lógica analítica usada por Turner (1993) em seus estudos sobre os Kaiapó encontra-se fundamentada no pressuposto de que as estruturas socioculturais e políticas indígenas somente adquirem inteligibilidade em seu contexto histórico; sendo o inverso igualmente válido, a história da interação daqueles povos com a sociedade do tipo colonial e nacional somente é compreensível à luz das estruturas que orientaram e motivaram a sua ação histórica. Nesse sentido, as formas de relacionamento interétnico estabelecidas pelos indígenas podem ser apreciadas como maneiras de atuar informadas, como *habitus* (Bourdieu, 1983)<sup>12</sup>, que é acionado e atualizado frente a novas situações, como aquelas relacionadas aos empreendimentos da colonização e da emergência do Estado-nação.

O uso da noção de *habitus*, de Bourdieu (1983), como pode ser visto, por exemplo, nos estudos realizados por Santos-Granero (2002) e Heckenberger (2001), possibilitou uma melhor compreensão das formas sob as quais os Kinikinau atuaram em novos contextos sociopolíticos, conferindo maior inteligibilidade à sua atuação, na medida em que aquela noção permite escapar do reducionismo analítico, colocado em termos de adesão ou resistência a uma nova ordem. Levar em conta as percepções indígenas implica perceber outras formas de respostas indígenas que não se enquadram necessariamente naquele binômio interpretativo. Mas, cabe ressaltar, seguindo a advertência de Thomas (1989), que o *habitus*, enquanto estrutura geral, deve ser entendido somente através da história, em que pesem as relações de poder em funcionamento.

A noção de *habitus*, portanto, permite a compreensão de que as formas através das quais os Kinikinau se articularam em um contexto social ampliado, representado sobretudo pelo colonialismo luso e espanhol e, posteriormente, pelo Estado nacional brasileiro, foram informadas por princípios preexistentes no grupo, entendendo-se que nenhuma coletividade “pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo o que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político” (Albert, 2002a, p. 15).

Admite-se, dessa forma, a existência de tendências e disposições que intervêm na constituição das maneiras através das quais os indígenas interagiram ou não com estrangeiros. Essa concepção alarga a compreensão sobre

<sup>10</sup> Anne Christinne Taylor (1993), estudando as representações dos Jivaros sobre a morte, através da análise dos aspectos cognitivos do luto como um processo de *disremembering* e as práticas funerárias como elementos constitutivos da pessoa, indica um diferente regime de historicidade apresentado pelos Jivaros: “history for them is forgetting”. Peter Gow (2001, p. 7) analisa que, para os Piro, a história se constitui como relações de parentesco: “for these people and the other indigenous people of the Bajo Urubamba, I concluded that kinship is history”.

<sup>11</sup> As noções e formulações teóricas sobre as historicidades indígenas procedem, sobretudo, dos estudos sobre os grupos Amazônicos que têm como proposta básica o desvendar das ontologias indígenas, imaginadas através da leitura dos mitos, e suas reatualizações, das performances rituais e práticas xamânicas, consideradas como condição da produção da *agency* indígena (Heckenberger e Fausto, 2007).

<sup>12</sup> “[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que integrando todas as experiências passadas funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...]” (Bourdieu, 1983, p. 65).

as experiências dos Kinikinau, no sentido de não se restringir a percepção sobre o grupo em termos de sujeição, limitação, incapacidade ou falta de recursos para se lidar com situações novas ou para se lutar pela sobrevivência frente a condições adversas.

Pensar as relações estabelecidas pelos Kinikinau com outros povos a partir do pressuposto de que subjacente a elas encontra-se um esquema de ação coletiva implica identificar os princípios orientadores daquelas experiências, isto é, como elas foram concebidas e os significados implícitos em suas práticas sociais e políticas. Dessa forma, não obstante a precariedade ou mesmo a inexistência de dados históricos e arqueológicos sobre os Kinikinau, para determinados períodos, tornou-se possível considerar a existência de uma estrutura geral comum aos povos Aruak que foi retida pelo grupo, levando-se em conta os estudos existentes sobre muitos desses grupos. Essa perspectiva de análise encontra suporte nos estudos comparativos sobre os povos Aruak apresentados por Hill e Santos-Granero (2002).<sup>13</sup> Esses indicam a persistência de determinadas tendências e disposições compartilhadas por muitos grupos Aruak e que consideramos também existir entre os Kinikinau que, junto com os Terena, constituem os chamados Aruak do sul.

Similar em muitos aspectos à abordagem de Santos-Granero (2002) sobre povos Aruak da Amazônia pode ser considerado o estudo de Levi Pereira (2009) que, ao pesquisar a conduta social dos Terena da Aldeia de Buriti, em Mato Grosso do Sul, apresenta uma perspectiva alternativa em relação aos estudos aculturativos e de fricção interétnica. As noções de etiqueta e civilidade, inspiradas em Norbert Elias, são usadas como possibilidade teórica de percepção da existência de um “estilo terena” que o autor sugere e que se manifestaria tanto nas relações internas quanto nos relacionamentos institucionais ou pessoais com a sociedade nacional.

Levi Pereira defende a tese de que existe uma forma intrínseca de conduta social e estilo comportamental terena, desenvolvendo a hipótese de que “o *ethos* terena seria articulado a partir de uma concepção muito particular da condição humana, identificada a certos parâmetros de conduta” (Pereira, 2009, p. 79), tidos como de civilidade. Essa seria manifestada por meio de palavras, atos e formalidades usadas para mostrar respeito mútuo e consideração;

dessa maneira, os aspectos associados a formas de conduta e de representações identificados como constitutivos do *ethos* terena compõem elementos próprios e recorrentes das práticas sociais e das formas de sociabilidade desse grupo, que seriam fundamentais para a continuidade do sentimento de pertencimento étnico.

### *Etnicidade e histórias compartilhadas*

A clivagem entre sociedade nacional e sociedades indígenas, inspirada na perspectiva de divisão do mundo entre dominados e dominadores, enfatizou uma situação básica de conflito na qual, de um lado, encontram-se os agentes colonizadores e, de outro, os índios.<sup>14</sup> Nessa linha interpretativa, as relações interétnicas são entendidas como decorrentes de uma “situação colonial” (Balandier, 2014), “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira, 1976) e de diferentes graus de aculturação (Ribeiro, 1996). Essas noções orientaram importantes análises que inseriram a perspectiva histórica nos estudos sobre os povos indígenas e o exame da dimensão das relações de poder em funcionamento.

Entretanto, a invisibilidade das percepções e concepções indígenas acabou por situar os índios como indefesos e totalmente despreparados para enfrentar situações dramáticas. Não obstante as intenções e as preocupações com o destino dos povos indígenas frente às forças civilizadoras, que moveram estudos como os de Darcy Ribeiro (1996) e Cardoso de Oliveira (1976), citando-se alguns exemplos relacionados aos povos Terena e Kinikinau, os povos indígenas foram pensados como completamente indefesos frente à voragem do processo civilizador.

Apesar do caráter lacunar e pouco denso da documentação sobre os Kinikinau, é possível capturar nos textos revisitados que esse grupo caminhou uma longa trajetória, sempre acompanhando e convivendo com outros grupos, como os Mbayá, os Terena, os Echoaladi (Guaná), fixando-se próximos a esses, ou aos núcleos coloniais, o que sugere a existência de uma “abertura para o outro” e que, para os Kinikinau, o “Outro” não era apenas pensável, mas indispensável à sua sobrevivência, graças à realização de trocas e de incorporações, que forneceram um repertório versátil nas relações interétnicas, servindo para a sua constante reafirmação.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Santos-Granero (2002, p. 27-28) considera que existe uma conexão entre linguagem e cultura expressa no fato de que pessoas pertencentes a uma mesma família linguística compartilham uma matriz cultural comum e de certo *ethos*, advertindo que, ao fazer isso, não é sua intenção perpetuar os primeiros estereótipos coloniais ou os subsequentes relatos etnográficos que descreveram os Aruak como gentis e hospitaleiros, em contraste aos grupos belicosos e canibais; enfatiza que a relação entre linguagem e cultura somente pode ser entendida através da história.

<sup>14</sup> Eric Wolf (1982) e Nicholas Thomas (1996 [1989]) avaliaram que os povos indígenas, como todos os outros povos, fazem parte de uma única história global, considerando que todos indistintamente habitam um mesmo mundo sem que com isso se possam desconsiderar os limites de significação e de sentidos.

<sup>15</sup> Inúmeros são os registros que comprovam a tendência dos Kinikinau, de aproximação e busca de convívio com outros grupos, desde os primeiros relatos coloniais. Missionários, como Sanches Labrador, Frei Macerata, Frei Mariano de Bagnaia; outros funcionários da colonização espanhola e portuguesa, como Juan Francisco de Aguirre, Félix de Azara, Ricardo Franco de Almeida Serra, Francisco Rodrigues do Prado, D'Alincourt; viajantes e naturalistas, como Francis Castelnau e Hercules Florence; presidentes da Província de Mato Grosso, como Leverger e Diretores da DGI (Diretoria Geral de Índios) produziram uma série de relatos e documentos oficiais que mostram a tendência dos Kinikinau em se fixarem próximo a outros grupos e com eles estabelecerem relações.

A política de aproximação e convívio com outros grupos praticada pelos Kinikinau concorreu, portanto, para a sua permanência, não simplesmente por proporcionar situações para uma contínua reposição das diferenças, que somente se afirmam em presença de outros, mas, sobretudo, por proporcionar elementos para a reprodução de um modo de existência cujos fundamentos se encontram nas suas estruturas internas caracterizadas por uma lógica, tendências e disposições que apontam para uma histórica prática da afirmação de alianças e incorporação de pessoas, objetos e discursos do Outro.

Essa perspectiva permite reafirmar a fragilidade dos discursos sobre a passividade e derrota dos indígenas frente a novas e supostamente superiores forças, que teriam levado ao aniquilamento ou à completa assimilação, uma compreensão resultante, em grande parte, da desconsideração das concepções indígenas que, em muitos casos, expressaram um trabalho de “amansar os brancos”, desenvolvido por muitos grupos.<sup>16</sup> Assim, essa forma de conhecimento forneceu ancoragem ao enfoque que buscou a lógica orientadora da atuação dos Kinikinau em suas relações com a exterioridade.

Além da compreensão das motivações ontológicas que moveram os Kinikinau em direção ao estabelecimento de relações com outros grupos, indígenas ou não, tornou-se necessário entender as contingências históricas que envolveram a afirmação do grupo enquanto uma coletividade indígena, o que significou a necessidade de se considerar também o ponto de vista da sociedade com a qual se defrontaram, remetendo ao campo da etnicidade, como forma de conhecimento que também deve ser incluída para uma maior compreensão da história dos Kinikinau, na perspectiva do seu reconhecimento externo, que constituiu uma das dimensões da sua existência enquanto uma formação socioindígena.<sup>17</sup>

Ao se recorrer ao campo étnico, no qual os Kinikinau adquiriram visibilidade como “índios”, entende-se a etnicidade como relações entre grupos distintos. Nesse sentido, o termo, embora possa ser considerado recente, se refere a um fenômeno antigo (Amselle e M'Bokolo, 1985). Remete às situações sócio-históricas do contato, na medida em que se considera que, por um lado, os europeus realizaram uma “tribalização” dos povos ameríndios, um dispositivo político administrativo que serviu aos objetivos de governar essas populações, redefinir e con-

trolar os seus territórios, e, por outro lado, que o recurso estatal (da tribalização ou “etnificação”) foi amplamente utilizado pelos povos indígenas que dele se apropriaram, ou reapropriaram, servindo como uma referência para melhor se situarem na nova ordem estabelecida, como oportunamente observou Monteiro (2001).

O reconhecimento do senso de consciência histórica entre os povos indígenas tornou possível avaliar que esses têm demonstrado uma extraordinária capacidade, não somente para se situarem e se ajustarem a um sistema social mais amplo, como também de entenderem esse ordenamento e de se posicionarem em uma ordem espacial e temporal mais englobadora que inclui outros que são socialmente diferentes (Hill, 1988, p. 7). Essa percepção pode ser vista, por exemplo, nas atuais manifestações dos Kinikinau para se reafirmarem, quando se proclamam como “um povo resistente”.<sup>18</sup> Assim, o grupo reconhece a existência de uma trajetória comum iniciada pelos seus antepassados, afirma o sentimento de continuidade e se reorganiza enquanto grupo nestes tempos férteis às reafirmações identitárias, mostrando o aproveitamento das contingências históricas favoráveis.

O excessivo dimensionamento da ação do Estado obscureceu a atuação histórica dos povos indígenas, sobretudo, daqueles que, como os Kinikinau, apresentaram tendências conciliadoras e para a formação de alianças. Essas disposições concorreram para que o grupo fosse compreendido como subordinado ou passivo em suas relações com a sociedade envolvente. Ao se compreender que as maneiras por meio das quais os povos indígenas se moveram na complexa realidade que se formou com a intrusão europeia na América foram marcadas pelas relações de poder, que permeiam os relacionamentos entre grupos culturalmente diferentes, toma-se a atuação indígena como “táticas” – no sentido formulado por Certeau (1994), isto é, do aproveitamento de situações favoráveis geradas pelas contingências históricas – por parte dos grupos situados de forma secundária em um campo de relações de forças constituidoras da realidade social, forjadas por meio de conflitos, tensões e negociações.

Dessa maneira, torna-se possível considerar a atuação de muitos povos, como os Kinikinau, como movimentos táticos que permitiram uma existência habilmente adaptada a novas situações, avaliando-se que a necessidade

<sup>16</sup> Essa percepção encontra-se brilhantemente explorada nos estudos apresentados na coletânea organizada por Albert e Ramos (2002). Anteriormente, Ribeiro (1996) mencionava a “domesticação dos brancos”, em relação aos Kaingang, Xokleng, Parintintin, Umutina e Kaiapó; e Viveiros de Castro (1992), em relação aos Araweté.

<sup>17</sup> A etnicidade ganhou importância no mundo ocidental a partir da Segunda Guerra Mundial e no campo da antropologia social, para se referir a aspectos de relações sociais entre grupos que consideram a si próprios e são considerados por outros como culturalmente distintos e que mantêm um mínimo de interação regular (Erickson, 1992). Esse antropólogo avaliou que, inversamente a uma ampla visão do senso comum, diferença cultural não é uma característica determinante da etnicidade, essa seria um aspecto de uma relação e não a propriedade de um grupo (p. 12-13).

<sup>18</sup> Essa expressão encontra-se inscrita na “Carta Kinikinau”, formulada pelo grupo por ocasião do Encontro Indígena realizada em Corumbá, Mato Grosso do Sul, no final de 2003.

de produzir inteligibilidade para uma realidade povoada com novos signos e figuras de poder conduziu os povos indígenas às “proezas de astúcia e habilidade” (Gruzinski, 2001, p. 91). Nesse sentido, entendem-se as respostas construídas pelos Kinikinau como uma forma de enfrentar um desafio, não se furtando ao contato – embora dificilmente a presença europeia pudesse ser ignorada, por contato direto ou por mercadorias – e nem ao estabelecimento de alianças com os novos sujeitos que invadiam suas vidas. Desafio que pode ser considerado vencido na medida em que sobreviveram apesar de todas as adversidades.

O nítido despojamento de objetos, narrativas ou gestos próprios e diferenciados, considerados como reserva da distintividade e elementos de uma cultura tradicional, não impediu os Kinikinau de exigirem o seu reconhecimento, mostrando que a compreensão das situações históricas vividas pelos indígenas não pode ser interpretada unicamente a partir do ponto de vista da sociedade envolvente, sob a qual frequentemente emergem simplesmente como objeto de manipulação de instituições externas poderosas e suas políticas de controle e administração.

O estreito convívio com grupos maiores e, em muitos casos, mais poderosos não conduziu à assimilação ou fusão do pequeno grupo Kinikinau, como hoje se comprova. Essa persistência, como se viu anteriormente, encontra nas teorias da etnicidade parte de sua explicação, uma vez que se considera que um grupo étnico se define de forma relacional, isto é, existe a partir dos relacionamentos entre agrupamentos que se consideram distintos, que produzem autoidentificações e reconhecimento externo. Entretanto, isso não é suficiente, tornando-se fundamental considerar, além do contexto histórico do qual os grupos participam, as estruturas de organização interna dos mesmos.

A sobrevivência de muitos povos indígenas no tempo presente e suas trajetórias marcadas pela violência e coerção, bem como por movimentos de deslocamentos, que em geral caracterizam a história dos mais diversos grupos, sugerem a construção de espaços de entendimento minimamente compartilhados que permitiram a continuidade daqueles povos. Compreender as populações indígenas em termos unicamente da noção de resistência levou à exclusão da escrita da história de muitos povos que, como os Aruak-Guaná, construíram outras formas predominantes de relação com os europeus, abrangendo negociações, alianças, conciliações e acordos, sem que, com isso, fossem assimilados.<sup>19</sup>

A noção de “zonas de contato” (Pratt, 1999) permite um distanciamento da ideia de “resistência” usada

para se compreender a história dos povos indígenas, que se apoia no pressuposto da existência de uma “cultura tradicional” que é preciso defender a qualquer custo sob pena da sua perda pela dilapidação ou, em outro polo, pela contaminação, na suposição de que as culturas indígenas são rígidas e impermeáveis. Nesses termos, os Kinikinau facilmente poderiam ser interpretados como passivos ou portadores de uma cultura “pouco vigorosa” e, portanto, destinados à extinção, uma vez que se tomava a ação externa ao grupo como um trabalho de destruição de culturas ancestrais.

Uma perspectiva menos reducionista pode emergir do uso da concepção de “zona de contato” ou “zona interétnica”, que tende a reverter as interpretações aculturadoras, na medida em que permite examinar as situações de contato em termos menos deletérios. As áreas do contato, sendo dinâmicas e flexíveis, como analisa White (1991), geram uma multiplicidade de interações, de novos espaços e instituições de comunicação que não somente intervêm na definição de novas pautas de comportamento, como também representam espaço de criação, adaptação e reinvenção do mundo social.

A história dos Kinikinau, portanto, pode ser considerada, em grande parte, como uma construção que se realizou sobre uma complexa zona de contato, que se estabeleceu como um espaço de encontros assimétricos e tensões no qual “pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada” (Pratt, 1999, p. 31). O secular, ativo e praticamente ininterrupto convívio com outros grupos mostra que os relacionamentos interétnicos forjaram novas experiências que, embora marcando e mudando profundamente o grupo, não resultam necessariamente em desaparecimento ou fusão de grupos, como os contemporâneos Kinikinau demonstram.

Pacheco de Oliveira (2003), ao enfatizar que as relações externas indígenas constituem e são constituidoras das definições e redefinições dos grupos, considerando-se os relacionamentos interétnicos não somente como um processo de interações sociais, mas, também, como elemento constitutivo e constituinte da cultura e de limites para cada grupo, permitiu situar os Kinikinau enquanto uma formação sociocultural indígena em dois campos, simultânea e entrecruzadamente, o da história e o da etnicidade, a partir dos quais aquele grupo adquire inteligibilidade.

<sup>19</sup> Essa compreensão não significa dizer que a noção de “resistência” esteja descartada ou superada. Trata-se, sobretudo, de outra opção teórica que permite contemplar lógicas e formas de atuação indígenas próprias e que não podem ser entendidas sob a suposição de existir uma “submissão cultural” (Albert, 2002, p. 14-15).

## Considerações finais

Parte das dificuldades para se compreender as contemporâneas formações socioculturais indígenas pode ser encontrada na persistência de um determinado conceito de cultura nos estudos sobre os povos indígenas, a partir do qual as relações interétnicas são percebidas como forças que podem destruir ou corromper antigos hábitos e costumes. Essa ideia da cultura como algo “dilapidável” (Carneiro da Cunha, 2009 [1987]) constituiu o fio condutor das narrativas de extinção. Hoje se reconhece a cultura como algo dinâmico, como alguma coisa que as pessoas usam para adaptar-se às mudanças, ou como alguma coisa que é adaptada a isso. Um recurso que permite outro senso, outra medida, a de se entender a cultura de forma processual, como algo que se realiza ao longo do tempo e que apresenta aspectos interativos.

A noção de cultura tornou-se um campo de discussão profícuo. Entendida como um conjunto de práticas através das quais os atores se mobilizam em função de uma determinada conjuntura política, permite levar em consideração o contexto histórico, o dinamismo e a permeabilidade dos processos de formação étnico-identitária (Amselle e M'Bokolo, 1999). Nesse sentido, a cultura deixou de ser percebida como frágil e original, verificando-se a perda do ímpeto com o qual se defendia sua impermeabilidade, assim como a ideia da existência de uma fronteira para ser defendida, o que levou a se repensar a ambígua posição de se ser libertário em relação à sua própria cultura e conservador em relação às culturas indígenas (Fausto, 2005).

A persistência dos povos indígenas não somente colocou à prova do tempo conceitos, noções e categorias analíticas que até então vinham predominando nas considerações e representações que sobre eles se faziam, como também demonstrou a sua capacidade de conferir importância política à sua presença, ao falarem em seu próprio nome (Monteiro, 1995). Os novos aportes teóricos que reinseriram a perspectiva histórica nos estudos sobre os povos indígenas possibilitaram a compreensão de que esses, como quaisquer outros, resultam de processos de inter-relações e de um movimento universal de permanentes transformações culturais a que a humanidade está sujeita. Desta maneira, as formações socioculturais e identidades são raramente estáticas ou fechadas. É esse entendimento que confere inteligibilidade ao “desaparecimento” e “ressurgimento” dos Kinikinau, cuja identidade se encontra enraizada na noção de um passado comum compartilhado e de futuro a ser construído coletivamente, por meio da qual conferem legitimidade à sua existência no interior da sociedade nacional, formulam projetos e se reafirmam como sujeitos ativos na defesa de seus direitos.

Aportam no tempo presente buscando, ainda, novos parceiros para o seu projeto de vida coletiva e de reconquista do seu território.

## Referências

- ALBERT, B.; RAMOS, A.R. (org.). 2002. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP, 531 p.
- ALBERT, B. 2002a. Introdução. *Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. In: B. ALBERT; A.R. RAMOS (org.), *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP, p. 9-24.
- ALBERT, B. 2002b. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica da economia política da natureza (Yanomami). In: B. ALBERT; A.R. RAMOS (org.), *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP, p. 239-276.
- AMSELLE, J.L.; M'BOKOLO, E. 1999 [1985]. *Au Coeur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, 227 p.
- ANDERSON, G.C. 2005. *The Conquest of Texas: Ethnic Cleansing in the promised land – 1820-1875*. Norman, University of Oklahoma Press, 495 p.
- BALANDIER, G. 2014 [1955]. *Sociologia da África Negra: dinâmicas das mudanças sociais na África Central*. Mungualde, Edição Pedagogo, 483 p.
- BARTH, F. 1969. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston, Little, Brown and Company, 153 p.
- BOURDIEU, P. 1983. *Sociologia*. São Paulo, Ática, 191 p.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1976 [1960]. *Do índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2ª ed., Rio de Janeiro Museu Nacional do Índio, 150 p.
- CASTRO, I.Q. 2011. *De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência*. Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 346 p.
- CERTEAU, M. de. 1994. Fazer com: usos e táticas. In: M. de CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, p. 91-103.
- CLÉMENT, C. 2004. *Claude Lévi-Strauss*. Lisboa, Edições 70, 128 p.
- CUNHA, M.C. (org.). 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 611 p.
- CUNHA, M.C. 2009. *Cultura com Aspas e outros Ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify. 436 p.
- DREYFUS, S. 1993. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental, de 1613 a 1796. In: E. VIVEIROS DE CASTRO; M.C. da CUNHA (org.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, FAPESP (Série estudos), p. 19-42.
- ERICKSON, P. 1992. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: M.C. da CUNHA (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAESP, p. 239-252.
- FAUSTO, C. 2005. Comentários de Carlos Fausto. *Nuevo Mundo Revue* [online]. Paris, fev. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/517>. Acesso em: 24/08/2016.
- FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. 2007. Introduction: Indigenous History and the History of the Indians. In: C. FAUSTO;

- M. HECKENBERGER (ed.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, University Press of Florida, p. 1-43.
- FOLHA DE S. PAULO. 2005. Eduardo Viveiros de Castro: a filosofia canibal. São Paulo, 21 agosto. Caderno Mais!
- GOW, P. 2001. *An Amazonian Myth and its history*. New York, Oxford University Press, 338p.
- GRUZINSKY, S. 2001. O *pensamento mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 395 p.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. 1997. Culture, Power and Place: ethnography at the end of an era. In: A. GUPTA; J. FERGUSON (org.), *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham/London, Duke UP, p. 1-29.
- HECKENBERGER, M.; FAUSTO, C. (org.). 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, University Press of Florida, 336 p.
- HECKENBERGER, M. 2001. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d. C. In: M. HECKENBERGER; B. FRANCHETTO (org.), *Os Povos do Alto: História e Cultura*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, p. 21-62.
- HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (org.). 2002. *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press, 341 p.
- HILL, J. (org.). 1988. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspective on the Past*. Urbana, University of Illinois Press, 337p.
- HILL, J. 1996. *History, Power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City, University of Iowa Press, 228 p.
- MARCUS, E.; FISHER, M.J.J. 1986. *Anthropology as cultural critique*. Chicago, Chicago University Press, 228 p.
- MONTEIRO, J.M. 1995. O desafio da história indígena no Brasil. In: A.L. da SILVA; L.D.B. GRUPIONI (org.), *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, p. 221-36.
- MONTEIRO, J.M. 1999. Armas e Armadilhas: História e Resistência dos índios. In: A. NOVAES (org.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 237-50.
- MONTEIRO, J.M. 2001. *Tupis, Tapuias e historiadores – Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Campinas, SP. Tese de Livre Docência. Universidade Estadual de Campinas, 233 p.
- MOURA, N.S.P. 2001. *UNIÉDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)*. Dourados, MS. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 136 p.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). 2003. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste brasileiro*. Rio de Janeiro, Contracapa, 362 p.
- PEREIRA, L.M. 2009. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados, Editora UFGD, 170 p.
- PRATT, M.L. 1999. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo, EDUSC, 395 p.
- RIBEIRO, D. 1996 [1970]. *Os índios e a civilização*. São Paulo, Companhia das Letras, 560 p.
- SAHLINS, M. 1997. Pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. *Mana: Estudos em Antropologia Social*, 3(1):41-73. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>
- SANTOS-GRANERO, F. 2002. The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America. In: J.D. HILL; F. SANTOS-GRANERO (org.), *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Illinois, University of Illinois Press, p. 25-59.
- SANTOS-GRANERO, F. 2007. Time is Disease, Suffering, and Oblivion: Tanesha Historicity and the Struggle against Temporality. In: M. HECKENBERGER; C. FAUSTO (org.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia*. Gainesville, University Press of Florida, p. 47-73.
- SCHWARCZ, L.K.M. 1999. História e Etnologia: Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. *Revista de Antropologia*, 42(1-2):199-222. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011999000100011>
- TAYLOR, A.C. 1993. Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Mana*, 28(4):653-678. <http://dx.doi.org/10.2307/2803991>
- TAYLOR, A.C. 2007. Sick of History: Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon. In: C. FAUSTO; M. HECKENBERGER (orgs.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, University Press of Florida, p. 133-168.
- THOMAS, N. 1989. *Out of time: history and evolution in anthropological discourse*. Michigan, University of Michigan Press, 155 p.
- TURNER, T. 1993. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kaiapó. In: E. VIVEIROS de CASTRO; M.C. da CUNHA (org.), *Amazônia, Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII/USP, p. 43-66.
- VARGAS, V.L.F. 2003. *A construção do Território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção*. Dourados, MS. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 160 p.
- VILAÇA, A. 1992. *Comendo como Gente*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/ANPOCS, 363 p.
- VILAÇA, A. 2002. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2):347-365. <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9655.00007>
- VIVEIROS de CASTRO, E. 1992. *Arawete: O Povo do Ipixuna*. São Paulo, CEDI, 192 p.
- VIVEIROS de CASTRO, E.; CUNHA, M.C. (org.). 1993. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, FAPESP (Série estudos), 431 p.
- WHITE, R. 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. New York, Cambridge University Press, 544 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511584671>
- WOLF, E. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press, 600 p.

Submetido: 03/11/2015

Aceito: 13/07/2016