

Sobre *indigenismo e autoria indígena* no Brasil: novas epistemologias na contemporaneidade

About indigenism and indigenous authorship in Brazil:
New epistemologies in contemporaneity

Cristiane de Assis Portela¹
cisportela@hotmail.com

Mônica Celeida Rabelo Nogueira²
celeida@unb.br

Resumo: O indigenismo constitui-se como discurso intelectual, imaginário popular e prática indigenista em diversos países americanos. Atentas a uma compreensão dos elementos simbólicos que constituem este campo, propomos uma análise do indigenismo a partir de narrativas de autoria indígena que entendemos que sinalizam novas epistemologias. Para tanto, analisamos trabalhos produzidos a partir da inserção destes sujeitos coletivos nas universidades. O artigo aqui apresentado foi produzido por meio da interlocução entre uma historiadora e uma antropóloga, rememorando a experiência compartilhada pelas autoras na orientação de trabalhos produzidos por estudantes indígenas em um curso de mestrado direcionado para indígenas, na Universidade de Brasília. Assim, pensamos as possibilidades de compreender o indigenismo a partir de uma noção de autoria indígena que sinalize novas epistemologias na contemporaneidade. Consideramos que a produção acadêmica de pesquisadores indígenas ainda não foi devidamente visibilizada ou analisada em suas particularidades; assim, procuramos explorar aspectos que reiteram a pertinência de reconhecer a autoria indígena como parte da ação política desses sujeitos no campo do indigenismo.

Palavras-chave: indigenismo, autoria indígena, novas epistemologias.

Abstract: Indigenism is an intellectual discourse, popular imaginary and indigenism practice in different American countries. Attentive to the understanding of the symbolic elements that make up this field, we propose an analysis of indigenism on the basis of indigenous authorship narratives that in our view mark new epistemologies. For this, we analyze works produced as a result of the integration of these collective subjects in universities. The article was produced through a dialogue between a historian and an anthropologist, recalling the experience shared by the authors as advisers of works produced by indigenous students in a master's course offered to indigenous people at the University of Brasília. Thus, we reflect on the possibilities of understanding the indigenous movement based on a notion of indigenous authorship that points to new epistemologies in contemporary times. We believe that the academic production of indigenous researchers has not yet been properly analyzed or visualized in its particularities, so we try to explore aspects that underline the relevance of recognizing indigenous authorship as part of the political action of these individuals in the field of indigenism.

Keywords: indigenism, indigenous authorship, new epistemologies.

¹ Docente e Pesquisadora do Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais- MESPT, do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília - CDS/UnB. Campus Universitário Darcy Ribeiro, Gleba A, Asa Norte, 70904-970, Brasília, DF, Brasil.

² Coordenadora do MESPT-UnB. Professora Adjunta da Universidade de Brasília. Faculdade UnB Planaltina. Campus de Planaltina, Área Universitária 01, Vila Nossa Senhora de Fátima, 73345-010, Planaltina, DF, Brasil.

Em trabalho realizado para pesquisa de doutorado, Cristiane Portela (2011) se propôs a reconstituir uma história do conceito de indigenismo. O caminho trilhado foi o de interpretar o indigenismo por meio de uma abordagem conceitual que se desvelasse pela análise das narrativas históricas construídas em torno do tema, no século XIX e na contemporaneidade, descortinando as formas de produção dessas narrativas e alinhavando-as por meio de uma análise que compreendeu todo esse processo como constitutivo do conceito de indigenismo, apreendendo as diferentes temporalidades históricas nele contidas. A análise demonstrou que, como desdobramentos dos *constructos de tipo colonial* presentes no conceito de indigenismo, temos: (i) o esvaziamento semântico desse conceito conforme demonstrado pelas definições encontradas em dicionários desde o século XVIII até a contemporaneidade; (ii) a consolidação das oposições conceituais assimétricas associadas ao conceito de indigenismo e que podem ser percebidas nas narrativas intelectuais da historiografia do século XIX; e (iii) 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. Nós nos concentraremos no terceiro aspecto, problematizando a construção de outras narrativas possíveis, aquelas produzidas por indígenas nas universidades.

Ao falarmos de indigenismo, compreendemos um campo semântico amplo, que se constitui como discurso intelectual, imaginário popular e prática indigenista em diversos países americanos. Nesse último sentido, podemos diferenciar dois momentos de construção do indigenismo brasileiro: (a) um que se estrutura no decorrer do século XIX, junto ao processo de construção da Nação e que podemos caracterizar como preexistência do indigenismo estatal; (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 designamos como “indigenismo oficial”, interpretado, na maior parte das vezes, como restrito ao âmbito da política indigenista. Nossa análise busca ir além destas caracterizações que associam indigenismo à política indigenista estatal. Em lugar disso, enfatizamos sobretudo o campo das representações, das construções discursivas e do imaginário relacionado aos indígenas no Brasil. A fim de orientar a análise, tomaremos como ponto de partida as observações da antropóloga Alcida Rita Ramos acerca do indigenismo:

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, grifo nosso).

Não temos a pretensão – que seria ingênua – de argumentar que o conceito de indigenismo devesse ser abandonado. Ao contrário disto, propomos que ele seja reavaliado sob a luz de novas epistemologias, aquelas produzidas por pensadores indígenas nas universidades. Buscamos identificar tais epistemologias a partir de um movimento que chamaremos de *autoria indígena*. Apesar de incipiente como reflexão teórica no Brasil, compreendemos que a análise de tal contexto apresenta potencial para construção de outra forma de conhecimento, tanto para a antropologia quanto para a história. Ao assim fazer, propomos 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, estamos nos 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 Hugo Achugar (2006) chama de *balbucio teórico*, que trataremos em seguida. Identificamos 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).

Este artigo enfoca essa última manifestação da autoria indígena, analisando, de forma integrada, a produção acadêmica de 13 pesquisadores indígenas da Universidade de Brasília (UnB), a fim de reconhecer as características particulares dos discursos elaborados por esses sujeitos. Os 13 trabalhos correspondem a dissertações defendidas por estudantes indígenas da primeira turma do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas (2011 a 2013) e oferecem um interessante acervo para demonstrar a pertinência da noção de *autoria indígena* como expressão de uma nova epistemologia em gestação, que disputa os sentidos históricos do indigenismo.

O multifacetismo do indigenismo brasileiro contemporâneo

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. Naquela ocasião, 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”. A isso, o deputado Bolsonaro, conhecido por assumir posturas explicitamente conservadoras e polêmicas, teria respondido que o indígena não tinha legitimidade para defender a demarcação da reserva, fazendo uso de alguns constructos de tipo colonial que circulam em nosso cotidiano.

Tal declaração recebeu tanto manifestações contrárias quanto corroborações, possibilitando-nos identificar alguns elementos que ainda figuram no imaginário brasileiro sobre os indígenas. Ao nos referir a tais comentários, não buscamos alcançar a dimensão das problemáticas que envolvem o campo indigenista na contemporaneidade, mas sim tomar esse 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 Maria Regina Celestino de Almeida (2003, 2008). João Pacheco 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 Filho): “apenas tomam cachaça e fazem filho. Enquanto isso, quem quer trabalhar é expulso da terra”, comenta um dos leitores. De um ponto de vista 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 “ensinarmos 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. Compreendemos 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, nós nos orientamos pelas observações de Michel Foucault em sua conferência *O que é um autor?* proferida em 1969. Michel 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.

Compreendemos o *autor* justamente como aquele que se assume como pertencente a um determinado grupo ou segmento, isto é, a categoria genérica indígena, entendendo 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 designamos 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 como 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 haver – em 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).

Compreendemos 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, consideramos 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 Hugo 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 se produzem 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 Hugo 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, reconstróem o jogo da sujeição por meio da

interpelação dessas construções históricas. Hugo Achugar (2006) propõe que compreendamos nesse balbucio um movimento mais amplo da América Latina. Percebemos que esse movimento passa pelo debate sobre o indigenismo/indianismo em diversos países latino-americanos e, no Brasil, identificamos tal movimento pelos contornos do que estamos concebendo como *autoria indígena*.

A proposta de Hugo 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 se expõe 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 àquilo 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 Gayatri 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 Ailton Krenak (2010): são “aculturados exóticos”. O que percebemos 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 Ailton 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, independentemente 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*, fazemos 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 nas 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 necessária uma revisão crítica de conceitos hegemonicamente definidos como o conceito de indigenismo, e, para tal fim, consideramos 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. A seguir, passaremos à análise de uma importante expressão dessa autoria, a emergir nos últimos anos: a produção acadêmica indígena. Sendo um novo advento, trata-se de fenômeno que – ao lado de outras expressões, como a literatura e a produção cinematográfica indígena – carece de reflexão acadêmica, reconhecimento histórico e visibilidade social, devendo ser visto de maneira não exotizada, abandonando a compreensão que inscreve essas expressões como parte de um espaço concedido na seara de um discurso hegemônico. Interessa-nos pensar que, mais do que concessão, essas formas de expressão são *locus* de novas epistemologias.

Autoria indígena e novas epistemologias na universidade

Há pouco mais de dez anos, as universidades brasileiras passaram a receber um número crescente de indígenas na condição de estudantes, especialmente em cursos de licenciatura intercultural. Mais recentemente, e a princípio de forma pontual, alguns desses estudantes destacaram-se por avançarem na formação acadêmica, obtendo títulos de mestrado e doutorado. Tendo sido historicamente excluídos desse espaço, tido como o espaço por excelência para a produção de conhecimento e pensamento social, esses indígenas costumam figurar no imaginário social como

exceções à regra, ou seja, como casos individuais de superação da condição subalterna vivenciada como condição comum aos povos indígenas no Brasil.

Seja pelo quão recente é esse fenômeno, seja por força do persistente caráter colonial das instituições públicas brasileiras – incluídas as universidades, espaço historicamente reservado à formação das elites do país – a produção acadêmica de pesquisadores indígenas ainda não foi devidamente visibilizada ou analisada em suas particularidades. A análise de uma parte (bastante situada) da produção acadêmica indígena, a seguir, longe de pretender preencher essa lacuna, procura explorar aspectos que reiteram a pertinência de reconhecer a autoria indígena como parte da ação política desses sujeitos no campo do indigenismo.

Os trabalhos analisados, em conjunto, resultam dos esforços de pesquisa e formulação intelectual de 13 indígenas de 12 diferentes povos, a saber: Apurinã (Acre), Bakairi (Mato Grosso), Baniwa (Amazonas), Baré (Amazonas), Guarani-Kaiowá (Mato Grosso do Sul), Kaingang (Rio Grande do Sul), Kinikinau (Mato Grosso do Sul), Paiteer-Suruí (Rondônia), Patamona (Roraima), Umutina (Mato Grosso), Xavante (Mato Grosso) e Wapixana (Roraima). A despeito da diversidade sociocultural representada nesse conjunto – que refere também diversidade nas histórias de contato com a sociedade envolvente –, todos os trabalhos dizem respeito aos contextos interétnicos em que se encontram inseridos esses sujeitos e seus povos de origem. Sejam os trabalhos referidos aos impactos de rodovias federais sobre territórios indígenas (Cândido, 2012) ou às interfaces entre práticas tradicionais de cuidados e o sistema oficial de saúde (Coroia, 2013), todos se debruçam sobre os desafios que decorrem das relações assimétricas e permanentemente ameaçadoras entre indígenas e não indígenas, estabelecidas historicamente no Brasil.

Merece atenção que esses sujeitos, em lugar de corresponder à expectativa corrente de se dedicarem estritamente à sistematização dos conhecimentos particulares de seus povos, optem por ancorar seus esforços de pesquisa e análise sobre relações interétnicas que os desafiam contemporaneamente. Mesmo em uma pesquisa sobre máscaras rituais e a concepção nativa de sustentabilidade do povo Bakairi, Vitor Peruare (2012), por exemplo, assume como ponto de partida a história do contato – afinal, suas motivações para a pesquisa estão relacionadas com o que reconhece como ameaças à continuidade histórica dessas práticas rituais e conhecimentos associados. Assim, todos os trabalhos, em lugar de erigirem uma perspectiva patrimonialista sobre as culturas em questão – como se poderia esperar de uma primeira geração de pensadores indígenas –, assumem uma perspectiva marcadamente relacional, ou seja, atenta aos contextos e significados históricos e

políticos das relações interétnicas que engendram tais culturas na contemporaneidade.

Entendemos haver nesse recorte majoritário um esforço argumentativo de manifestar a diferença criticamente, em uma expressão de insurgência que assinala reiteradamente o caráter assimétrico das relações interétnicas, entre indígenas e não indígenas. Nesse sentido, um esforço argumentativo que bem pode ser entendido como situado no campo indigenista, intentando disputar as representações sobre essas relações e seus devires. Rosaldo de Albuquerque Souza (2012), ao tratar dos processos de reafirmação – e nos termos do autor, de *reconstrução* – identitária do povo Kinikinaiu (autodenominados Koinukunôen), também situa tais processos como respostas em face da ação colonial sobre povos e territórios indígenas. Ele mesmo, um sujeito que se autoidentifica Kinikinaiu, questiona o veredicto acadêmico sobre a extinção desse povo:

Atualmente o nome do meu povo é motivo de curiosidade para muitos, até mesmo dentro das universidades, pois falar em ser índio é comum, mas ser Kinikinaiu ainda é pouco conhecido. É preciso ensinar nas escolas que esse povo não foi extinto, e, sim que utilizou de uma estratégia capaz de preservar a vida, a cultura e garantir a existência de um grupo, cuja história e memória estão vivas. [...]

É muito comum as pessoas pensarem que o índio é monolíngue, monocultural, vivem das coisas do passado ou que apresentam uma espécie de cultura congelada. A imagem que as escolas ensinam para a sociedade envolvente é de um povo que vivia na época do descobrimento do Brasil, mas esquecem das especificidades. Fazem as crianças carregarem o fardo do equívoco e o transmitirem quando chegam à idade adulta (Souza, 2012, p. 12).

O trecho acima transcrito afirma ainda o caráter histórico da cultura e da identidade Kinikinaiu, concebendo a sustentabilidade (ou persistência) dessas dimensões, não pela repetição e imutabilidade de práticas e conhecimentos, mas pela agência desse povo indígena na formulação de respostas coletivas aos desafios para sua sobrevivência física e simbólica.

Direção similar assumem as formulações de Chicoepab Suruí (2013), em estudo dedicado à experiência de reflorestamento da terra indígena Paiter-Suruí, após anos de intrusão de madeireiros e desmatamento da área, e de Isabel Taukane (2013), ao refletir sobre a experiência associativa protagonizada por mulheres Bakairi em torno da revitalização do plantio de algodão nativo para a produção de redes ou do reflorestamento de buritizais. Ambos os estudos afirmam a agência dos povos indígenas face aos seus próprios projetos históricos, no desenvolvimento de

iniciativas de rearticulação da cultura e das relações com a sociedade dominante, no plano prático e teórico.

Outros trabalhos investigam possibilidades em torno do chamado diálogo de saberes (técnico-científicos e tradicionais), bem como de trânsitos, articulações seletivas ou negociações quanto aos termos de projetos de desenvolvimento relativos a povos indígenas. São exemplos, nesse sentido, as dissertações de Alfredo Pereira da Silva (2012), sobre o manejo comunitário da pecuária em terra indígena compartilhada entre os povos Taurepang, Wapixana e Macuxi; de Francinete Martins (2013), sobre a construção interinstitucional – envolvendo o Instituto Federal Técnico do Amazonas e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) – dos cursos técnicos de nível médio em desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento; e de Zelandes Oliveira (2013), dedicado a refletir sobre a aplicabilidade da atual política pública de alimentação escolar ao contexto da Terra Indígena Raposa Serra do Sul, em Roraima.

No conjunto, esses trabalhos recolocam a construção (ou rearticulação) de projetos históricos contra-hegemônicos por parte dos povos indígenas. Embora esses projetos se engendrem nos interstícios mesmo da sociedade brasileira, baseiam-se em realidades e temporalidades históricas distintas daquelas representadas nos constructos de tipo colonial. Nesse sentido, apontam para as possibilidades de uma inter-historicidade que se estabeleça a partir da interrogação crítica sobre as relações entre os povos indígenas e a sociedade dominante no tempo (seja esse passado, presente ou futuro), ao lado da afirmação do que, até então, não vinha sendo enunciado seja como tema ou como projeto histórico.

Todos os autores indígenas aqui analisados, como já mencionado, situam suas investigações no âmbito das relações interétnicas, acionando a historicidade dessas relações como recurso à afirmação de uma perspectiva crítica e alternativa às narrativas dominantes. O passado é, assim, reintroduzido e reavaliado para oferecer os parâmetros de uma análise crítica do presente, capaz de fazer ascender uma perspectiva subalterna sobre as relações entre indígenas e não indígenas. Desse modo, a produção acadêmica indígena não só interpela as narrativas sobre o passado colonial, ao denunciar o silenciamento dos povos indígenas em favor de uma narrativa dominante, mas reafirma a resistência desses povos na formulação de seus próprios projetos para o presente e o futuro.

Nesse sentido, ao lado dos trabalhos que enfocam projetos de desenvolvimento junto a povos e terras indígenas, encontram-se os estudos que têm a juventude como objeto de atenção privilegiada, caso de Eliane Boroponepá Monzilar (2012), Samantha de Carvalho Juruna (2013), Kênide de Souza Morais (2013) e Franklin Eduardo da

Silva (2013). Eliane Monzilar (2012) e Franklin Silva (2013) investigam os processos de transmissão da tradição – entendidos como práticas e saberes particulares aos povos Umutina e Baniwa, respectivamente – mas também as tensões e descontinuidades que se inscrevem nesses processos, seja no ambiente institucional (a escola), no caso do estudo de Eliane Monzilar, ou dos espaços de sociabilidade não institucionais da aldeia, no caso de Franklin Silva. Se Eliane Boroponepá se preocupa com a animação de processos, a partir do ambiente escolar, que possam contribuir com o engajamento de jovens na gestão ambiental e territorial da Terra Indígena Umutina, Franklin Silva procura investigar as razões por que os jovens têm se distanciado da agricultura. Em ambos os casos, o foco recai sobre o reconhecimento das condições objetivas e subjetivas para a continuidade ou (re)construção de um projeto comum para seus povos, tendo em perspectiva, de um lado, o papel a ser desempenhado pelos jovens nesse processo e, de outro, as referências relativas à cultura ou à tradição.

Samantha Juruna (2013) e Kênide Moraes (2013), por sua vez, privilegiaram a investigação sobre as relações intergeracionais, seja em contextos do ativismo indígena nacional, ou nos processos de reconfiguração de classes etárias, com a emergência da categoria de jovem indígena solteiro, entre os Guarani-Kaiowá. Nesse último estudo, Kênide Moraes (2013, p. 29-30) problematiza o lugar da tradição, face às mudanças socioculturais impostas aos povos indígenas, assinalando:

[...] a impossibilidade de apreendermos a identidade a partir de uma definição de “sujeito unificado” (para utilizar a expressão de Stuart Hall), ou de tomar a cultura meramente como o modo de vida de um povo que partilha características comuns. De fato, um alargamento do mundo indígena se processou, limitando compreensões que se vinculavam estritamente à tradição. Paralelamente, porém, as ameaças externas à cultura impõem uma revalorização do tradicional.

[...] Os jovens indígenas de Dourados têm nos ensinado que, para além de uma resistência à mudança, a defesa de um retorno à tradição, conforme apresentado pelos mais velhos da aldeia, pode passar por uma conscientização de si como sujeitos históricos.

De acordo com o autor, face às mudanças socioculturais em curso, novos referenciais vêm sendo construídos para apoiar perspectivas de futuro ainda não estabelecidas, o que engendra também uma identidade de projeto, capaz de inscrever os jovens indígenas como um novo ator social coletivo na cena política – posicionamento partilhado também

por Samantha Juruna (2013). Vale esclarecer que esses dois autores são parte dessa nova categoria, a de jovens indígenas que reconquistam, no exercício acadêmico, o poder de narrar os próprios dilemas e formular questões que lhes são afetas contemporaneamente. É precisamente nesse sentido que a recente produção acadêmica indígena reafirma a pertinência de uma re-teorização do indigenismo, de modo a abranger as interpelações postas por essa produção ao passado e ao presente colonial, com vistas a um futuro que reabilite os povos indígenas como sujeitos, agentes de seus destinos.

Dito de outro modo, esse processo parece resultar na produção de uma epistemologia crítica que incide sobre as condições e os termos da produção do conhecimento sobre os povos indígenas no Brasil. Um processo capaz de gerar novas narrativas e novos sujeitos. A despeito do quanto a universidade, enquanto instituição, possa pressionar pela neutralização dos contextos de origem desses autores e pela superação de seus pertencimentos étnicos, todos os trabalhos têm em comum o acionamento de um lugar de fala, inscrito na trajetória coletiva de cada povo em questão.

Considerações finais

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 resignificação conceitual e, ao mesmo tempo, de ruptura epistemológica.

Por fim, compreendemos a existência de interdições a serem consideradas na forma em 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: (i) civilizados/não civilizados (perspectiva temporal); (ii) indígenas/brasileiros (perspectiva cultural); (iii) 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, trazemos a noção de *autoria indígena* como um caminho teórico possível para a ressignificação do conceito de indigenismo.

Cientes de que tratamos apenas de sinalizações, assinalamos 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 se apresenta 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 e/ou antropólogos reafirma ou contesta um caminho epistemológico, mesmo que tal perspectiva não seja assumida como aspecto central.

Referências

- ACHUGAR, H. 2006. *Planetas sem Boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*. Belo Horizonte, UFMG, 378 p.
- ALMEIDA, M.R.C. de. 2003. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 348 p.
- ALMEIDA, M.R.C. de. 2008. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). *Memoria Americana*, 16(1):19-40. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n16-1/n16-1a02.pdf>. Acesso em: 07/08/2010.
- CÂNDIDO, F. de M. 2012. *BR 364: análise da sustentabilidade das medidas mitigadoras e compensatórias na TI Colônia 27*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 141 p.
- COROIA, M.E.N. 2013. *Reflexões sobre as práticas Kaingang de cuidados com a gestação, parto e pós-parto e suas interfaces com o sistema oficial de saúde*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 104 p.
- FOUCAULT, M. 2011. O que é um autor? In: S. QUEIRÓS, *O que é um autor? de Michel Foucault: duas traduções para o português*. Belo Horizonte, FALÉ/UFMG, p. 51-82.
- JURUNA, S.R. de C. 2013. *Sabedoria ancestral em movimento: perspectivas para a sustentabilidade*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 85 p.
- KRENAK, A. 2010. Entrevista realizada por Sergio Cohn. São Paulo, Produção Cultural, 24 junho. Disponível em: www.producaocultural.org.br/slider/ailtonkrenak. Acesso em: 05/04/2011.
- MARTINS, F.S. 2013. *O diálogo intercultural que nasceu no espaço da Maloca: relato da experiência dos cursos técnicos de nível médio em etnodesenvolvimento e em desenvolvimento sustentável indígena no Alto Rio Negro*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 133 p.
- MONZILAR, E.B. 2012. *Território Umutina: vivências e sustentabilidade*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 83 p.
- MORAIS, K. de S. 2013. *“O meu rap está apenas começando”: juventude e sustentabilidade cultural na Reserva Indígena de Dourados-MS*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 57 p.
- OLIVEIRA FILHO, J.P. de. 1995. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: A.L. da SILVA; L.D.B. GRUPIONI (org.), *A temática indígena na escola*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, p. 61-81.
- OLIVEIRA, Z.A. 2013. *Segurança alimentar nas escolas indígenas do centro Willimom da terra indígena Serra Raposa do Sol - RR*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 89 p.
- PERUARE, V.A. 2012. *Yakuigady: cultura e sustentabilidade nas máscaras rituais do povo Kurá-Bakairi*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 57 p.
- PORTELA, C. de A. 2011. *Para além do “caráter ou qualidade de indígena”: uma história do conceito de indigenismo no Brasil*. Brasília, DF. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, 261 p.
- RAMOS, A.R. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin Press, 336 p.
- SANTOS, B. de S. 2010. Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, p. 519-562.
- SILVA, A.B.P. da. 2012. *Pastoreio do futuro: projeto de sustentabilidade para a Terra Indígena São Marcos, Roraima*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Brasília, 57 p.
- SILVA, F.P.E. da. 2013. *Plantas alimentares cultivadas nas roças Baníwa: mudanças e participação dos jovens*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 123 p.
- SOUZA, R. de A. 2012. *Sustentabilidade e processos de reconstrução identitária entre o povo indígena Kimikinau (Koinukunôen) em Mato Grosso do Sul*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 61 p.
- SPIVAK, G.C. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, UFMG, 133 p.
- SURUÍ, C. 2013. *Reflorestamento da terra indígena sete de setembro: uma mudança da percepção e da conduta do povo Paíteer Suruí de Rondônia?* Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 63 p.
- TAUKANE, I.T.C. 2013. *Na trilha das pekobaym guerreiras kura-bakairi: de mulheres árvores ao associativismo do instituto yukamaniru*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 90 p.

Submetido: 02/11/2015
Aceito: 30/06/2016