

DOI: 10.21057/repamv%vn%i.%Y.26104

Recebido: 12-06-2017

Aprovado: 23-06-2017

Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade¹

Felipe Sotto Maior Cruz²

Resumo

No presente artigo, apresento uma reflexão sobre a entrada de estudantes indígenas nas universidades brasileiras, enfatizando, a partir de minha experiência enquanto indígena antropólogo, o contexto dessa inserção em pós-graduações de antropologia. O meu foco de análise é a problemática que envolve a histórica invisibilidade indígena e os desafios de afirmação do protagonismo indígena nas academias frente às políticas de enunciação consolidadas nas práticas universitárias e à imagética nacional em torno da figura do “índio”.

Palavras-Chave: indígenas antropólogos, indígenas na universidade, educação indígena, indigenismo, relações interétnicas.

Indigenous Anthropologists and the Spectacle of Otherness

Abstract

In this article I ponder on the access of indigenous students to Brazilian universities. From my own experience as an indigenous anthropologist, I focus on the context in which indigenous students are admitted to graduate programs in anthropology. I analyze the Indians' historical invisibility and the challenges they face to consolidate their roles in academy vis-à-vis the politics of enunciation that are deeply rooted in university practices and in the national imagery about the "Indian."

Key Words: Indigenous anthropologists, University Indians, indigenous education, indigenism, interethnic relations.

Indígenas Antropólogos y el Espectáculo de la Alteridad

Resumen

¹ Uma primeira versão do presente texto foi apresentada oralmente durante o “V Encontro Graduados” organizado pelo Programa de Educação Tutorial do Curso de Ciências Sociais da Universidade de Brasília em 13 de maio de 2016. O tema geral do evento era “Inclusão e Invisibilidades Sociais” e coube-me expor sobre minha trajetória enquanto acadêmico indígena na mesa redonda intitulada “(In)Visibilidades da População Indígena”. Agradeço à professora Alcida Rita Ramos por ter me incentivado a preparar o presente texto para publicação.

² Pesquisador do povo indígena Tuxá e doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. E-mail: tuxa.antropologia@hotmail.com

En el presente artículo presento una reflexión sobre la entrada de estudiantes indígenas en las universidades brasileñas, enfatizando, a partir de mi experiencia como indígena antropólogo, el contexto de esa inserción en los posgrados de antropología. Mi foco de análisis es la problemática que envuelve la histórica invisibilidad indígena y los desafíos de afirmación del protagonismo indígena en la academia frente a las políticas de enunciação consolidadas en las prácticas universitarias y la imagen nacional en torno a la figura del “índio”.

Palabras Claves: indígenas antropólogos, indígenas en la universidad, educación indígena, indigenismo, relaciones interétnicas.

Introdução

Falar sobre a temática da inserção indígena no ensino superior tem sido uma tarefa bastante desafiadora, uma vez que sou parte diretamente interessada e participe desse processo. Assim, como há de ser, o argumento que exponho abaixo está relacionado com a minha trajetória pessoal e com a história Tuxá, da qual faço parte, o que torna necessária uma contextualização. É importante situar e expor a minha trajetória, pois considero que um dos principais obstáculos que os indígenas encontram ao longo da vida são as imagens cristalizadas que povoam o imaginário das pessoas a respeito deles. Explorar as trajetórias pessoais é importante para que essas imagens solitárias cunhadas por livros didáticos preconceituosos e por uma história oficial unilateral contada e recontada por séculos a fio possam ser contrapostas e diversificadas a partir das trajetórias e histórias concretas contadas pelos indígenas, eles mesmos.

O povo indígena do qual faço parte chama-se Tuxá e a nossa aldeia principal está localizada no município de Rodelas, no estado da Bahia. Vivemos hoje numa aldeia que é também um assentamento construído pela Companhia Hidro

Elétrica do São Francisco (CHESF) em consequência da construção da Hidrelétrica de Itaparica, no fim da década de 1980, que inundou grande parte de nossas terras tradicionais. Nosso cotidiano segue marcado por esse empreendimento, sobretudo, se considerarmos que os acordos que foram firmados naquele processo continuam esperando resolução. Em outras palavras, até hoje nossas terras inundadas não foram “compensadas”.

Sobre minha formação escolar, cabe ressaltar que, na minha infância, não havia ainda escola indígena em minha aldeia, logo, quem quisesse estudar teria que frequentar as escolas dos brancos. O desejo de oferecer melhores condições de vida aos jovens em minha comunidade, na maioria das vezes, levava as famílias, como a minha, a fazer grandes esforços para tornar possível o acesso a uma educação de qualidade, o que, constantemente, significava mudança para outro local. No meu caso, quando era ainda criança, por volta do ano de 1994, meus pais mudaram-se para a cidade de Paulo Afonso—BA, a cerca de 100 km de distância da aldeia. Vivi nessa cidade boa parte de minha vida e ela tem sido importante para a minha comunidade, sobretudo, se considerarmos que a Coordenação Regional do Baixo São Francisco da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que nos presta serviços, está nesse município. Com o tempo, muitos indígenas Tuxá também se mudaram para lá, mantendo um fluxo constante entre cidade e aldeia, criando lugares estratégicos e seguros para o trânsito de parentes na busca de acesso a serviços e colégios melhores. Na rua onde morei, por exemplo, logo chegou uma

tia com sua família e também outros tios alugaram um apartamento para que os filhos pudessem frequentar o ensino médio em Paulo Afonso.

Para ter acesso ao ensino superior, também precisei mobilizar várias estratégias. A primeira delas foi acionar a minha família do lado não indígena. Morei com a minha avó materna para fazer o ensino médio e também para ingressar numa Universidade Federal, coisa que não existia em Paulo Afonso e muito menos em Rodelas. Quando terminei o ensino médio, em 2008, era comum procurar e mapear aquelas universidades que tivessem políticas afirmativas para indígenas. Fui buscando esses programas e acabei na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde cursei Ciências Sociais, e depois na Universidade de Brasília (UnB), onde sou pós-graduando em Antropologia Social. Em ambos os casos, fiz uso da política afirmativa para indígenas no ano de suas respectivas implantações e acompanhei de perto as primeiras dificuldades e desafios que envolvem esses processos ainda recentes no país.

Para a presente reflexão, parto da minha inserção no ensino superior e percebo que poderia abordar a problemática da invisibilidade dos povos indígenas no Brasil de variadas maneiras e em diferentes espaços, o que me levaria, obviamente, por caminhos diversos. Aqui me detenho no desafio de romper a invisibilidade nos espaços acadêmicos, mais especificamente nas Ciências Sociais e na Antropologia, áreas com as quais trabalho. Para tal, começo esclarecendo os aspectos da ideia de invisibilidade que estou privilegiando. Em seguida, tentarei relacioná-los às práticas e

configurações que encontrei em minha experiência junto aos antropólogos para, por fim, abordar alternativas que nos são apresentadas como formas de contornar a invisibilidade nesses espaços, mas que têm suas limitações.

Invisibilidade, Presença e Reconhecimento

Poderíamos dizer que a presença indígena nas universidades é hoje mais visível do que nunca, porque é, de fato, mais elevada numericamente do que nunca antes na história do país, mesmo que ainda incipiente³. Na última década, o número de estudantes indígenas, bem como de estudantes negros que ingressam em universidades, cresceu exponencialmente⁴. Os programas de formação em licenciaturas interculturais voltados para professores indígenas não só cresceram como se consolidaram em várias instituições, ao mesmo tempo em que houve

avanços significativos na abertura de políticas de acesso em cursos regulares, com reserva de vagas, políticas de bônus e variados arranjos. Neste cenário, a Lei nº 12.711 de 2012, conhecida como Lei de Cotas, configurou-se como uma grande conquista, uma vez que regulariza a necessidade e manutenção dessas iniciativas que passaram, assim, de experimentos isolados a políticas obrigatórias nas Instituições Federais de Ensino Superior⁵.

Com o acesso assegurado, a discussão sobre a inserção desses estudantes pode avançar para outras problemáticas decorrentes das experiências concretas nos espaços acadêmicos das diferentes regiões do país. Esta nova chegada suscitou a necessidade de se pensar para além do acesso, mostrando a urgência de políticas que possibilitassem a permanência em termos logísticos, tais como deslocamento, moradia, auxílio financeiro etc.⁶

Para além da logística, o encontro entre acadêmicos indígenas e acadêmicos não indígenas trouxe outros desafios, uma vez que foi logo constatado que o atual contexto universitário é bastante restrito e pouco aberto a mudanças⁷. No

³ Meu objetivo principal neste trabalho não é fazer um levantamento histórico exaustivo da entrada de estudantes indígenas no ensino superior, de modo que, àqueles que tiverem interesse em buscar bibliografia a respeito desse processo, sugiro o material produzido pelo projeto Trilhas de Conhecimentos, que foi coordenado por Antônio Carlos de Souza Lima e que, entre 2004 e 2009, produziu materiais bibliográficos indispensáveis para essa temática através de <http://trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/index.htm> (acesso em 08/11/2016). Também pelo site do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED/Museu Nacional) é possível ter acesso a uma série de livros atualizados sobre a questão e disponíveis em <http://laced.etc.br/site/> (acesso em 08/11/2016).

⁴ Em levantamento realizado pelo Centro Indígena de Estudos e Pesquisa e publicado em 2010, estimou-se que havia cerca de 6.000 indígenas no ensino superior, dos quais, pelo menos 100 estariam na pós-graduação (Luciano e Hoffmann, 2010). Em 2016, Souza Lima afirma que este número hoje ultrapassaria 10 mil estudantes em universidades estaduais, federais e particulares, um número que parece estar crescendo ainda mais, sobretudo, se considerarmos a política nacional da Lei de Cotas que assegura o acesso às Instituições Federais de Ensino Superior.

⁵ Cabe mencionar que há também indígenas que cursam universidades particulares e estaduais e que, muitas vezes, ficam mais vulneráveis por não poderem acessar algumas políticas afirmativas que permanecem restritas às universidades federais, tais como a Bolsa Permanência.

⁶ Ver, por exemplo, a publicação organizada por Ana Elisa de Castro (2015) sobre os Programas de Educação Tutorial para Indígenas que reúne artigos elaborados por pesquisadores indígenas e tutores não indígenas das diferentes regiões do país.

⁷ Cabe mencionar que as licenciaturas interculturais voltadas para indígenas apresentam maiores conquistas quando pensam sobre novas metodologias específicas e práticas pedagógicas. É nos cursos regulares partilhados por indígenas e não indígenas que a estrutura universitária rígida e excludente é sentida com maior intensidade.

processo de abertura de vagas em universidades para indígenas, muitas vezes, percebi na comunidade acadêmica uma retórica da inserção que pararia no acesso. Este se apresentaria como um fim em si mesmo, ainda que se pretenda evidenciar a partir dele um projeto de “universidade plural”.

Sobre isso, recordo-me de uma longa discussão que presenciei quando bolsista do Programa de Educação Tutorial Indígena (PET) da UFMG, na qual os professores envolvidos no programa debatiam entre si sobre como proceder quanto à “questão” da submissão das propostas de trabalho dos bolsistas indígenas ao comitê de ética. O debate mais ferrenho envolvia, de um lado, os profissionais da área da saúde e, de outro, dois antropólogos. Os primeiros ressaltavam que toda pesquisa realizada com seres humanos precisava passar pelo comitê de ética e que, em se tratando de populações indígenas, era também preciso o aceite da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Os antropólogos acreditavam que a ideia de indígenas pesquisando em suas comunidades era uma situação atípica e nova que poderia ser usada para evidenciar as limitações das avaliações dos comitês de ética, podendo gerar uma reflexão sobre o próprio modelo e seus critérios. Criou-se um desentendimento ainda maior quando se debateu a ideia de que nós, bolsistas e pesquisadores indígenas, teríamos que pedir permissão à FUNAI para fazer pesquisa em nossas próprias casas. Colocamos na pauta o fato de que as pessoas de nossas aldeias participavam de nossas pesquisas e

que sabiam⁸ que estávamos na universidade⁸ desenvolvendo pesquisa e que elas mesmas nos acompanhavam. Tampouco havia razão para pedir permissão à FUNAI para entrar na “área”, quer dizer, em nossas próprias casas. Quanto aos comitês de ética, era preciso avaliar sua atuação, uma vez que sua estrutura já consolidada não contempla e parece mesmo recusar a presença indígena nesse novo contexto de inserção na academia. Naquela ocasião, argumentei que a universidade havia aberto suas portas para os indígenas e que agora tinha que rever muitas práticas para lidar com esses novos sujeitos. Uma das professoras indagou de onde eu tirei a ideia de que a universidade iria se flexibilizar frente à presença indígena, postura que mostra como, muitas das vezes, as políticas afirmativas não vão além da garantia de mero acesso, caindo no tipo de política “para inglês ver”, o que, com fins estatísticos, pretende vender uma imagem de inclusão e de tolerância. Os índices numéricos sobre a presença indígena nas universidades dizem pouco sobre o que efetivamente está acontecendo nas salas de aula e nos corredores universitários e dizem menos ainda sobre as condições necessárias para contornar a invisibilidade relegada aos povos indígenas desde os primórdios do processo colonial.

Existe uma ideologia em torno da presença indígena nas universidades que fala da diversidade e da pluralidade como algo alcançável meramente com o acesso. Obviamente, fazer da universidade

⁸ O processo seletivo para indígenas da UFMG prescrevia a necessidade de uma carta de lideranças da comunidade no ato da inscrição.

um espaço plural, que queira ouvir e dialogar com indígenas de forma horizontal, é bem mais complicado do que simplesmente abrir vagas. O caso que mencionei sobre os comitês de ética e as práticas de pesquisa mostra alguns dos desencontros que acontecem cotidianamente na vida de inúmeros estudantes indígenas.

Como já disse, o acesso é um passo importante, mas fazer da universidade um espaço plural envolve muito mais. Seria preciso rever cursos, repensar espaços de discussão e incrementar currículos. Seria preciso uma verdadeira abertura epistêmica, desfazendo a episteme que está atualmente em curso nas universidades, que é altamente monolítica, isto é, fechada tanto para outras formas de conhecimento como para o próprio Outro.

Boa parte da problemática de se abrir para o Outro e olhá-lo de forma igual está na necessidade de, primeiramente, reconhecê-lo como tal – diferente, mas equivalente – ou ao menos de reconhecê-lo como alguém que tem algo a dizer e permitir que esse algo seja dito, sem benevolência, sem condescendência. A experiência que o povo do qual faço parte, Tuxá de Rodelas–Bahia, tem com os brancos, por exemplo, é, justamente, de total ineficácia de argumentação e de diálogo (Salomão, 2006). Como disse antes, tivemos nossas terras inundadas pela construção da Hidrelétrica de Itaparica nos anos 1980 e, ao longo de quase três décadas, o processo foi pautado pelo desrespeito tanto por nossas falas quanto aos acordos firmados.

Minha experiência tem mostrado que a busca por ensino superior para muitos indígenas

tem sido, em boa medida, impulsionada não somente pela busca de melhores condições de vida, mas também pelo intuito de se fazer ouvir, de tentar falar de dentro da universidade e também, quando necessário, a partir dos códigos de conhecimento dos brancos. Isso porque a história das relações interétnicas já mostrou que falar de outra forma ou não é considerado legítimo ou é avaliado como inferior. Ambas são formas particulares de negar o conhecimento do Outro, subsumindo sua especificidade a uma estrutura de produção de conhecimento consolidada que não se propõe a dialogar conosco em termos horizontais. O conhecimento do outro pode ser negado de várias maneiras, por exemplo, nas visões expressamente biomédicas sobre o corpo e os processos de cura, nas práticas indígenas para o manejo de suas terras e também nos conhecimentos que não se conformem à rígida lógica cartesiana que embasa o pensamento do ocidental.

Os desafios que a estrutura universitária traz cotidianamente aos universitários indígenas são muitos e considero que o esforço de poder falar e ser ouvido sem condescendência parte da luta por se tornar visível. Ainda que a nossa presença nas universidades se configure como um grande avanço, ela está limitada pelo fato de não sermos ouvidos e, realmente, respeitados. Para romper a invisibilidade, é preciso que haja diálogo, e para que o diálogo seja eficaz, é preciso que haja reconhecimento.

Como ser ouvido? Como ser levado a sério? São perguntas que estão comigo desde que iniciei meus estudos em antropologia e que são

desafios mais amplos, fruto da penetração da imagética nacional no mundo indígena e das práticas de enunciação e validação de conhecimentos em vigor no universo acadêmico.

A Antropologia dentre as Carreiras Acadêmicas

Dentre as múltiplas carreiras universitárias preferencialmente buscadas por indígenas, a antropologia tem ocupado um lugar ambíguo, porque, de fato, ela tem sido um dos campos disciplinares mais intimamente relacionados com o passado, presente e futuro da “questão indígena”⁹. Basta pensarmos na relação de antropólogos renomados com a formulação de políticas indigenistas estatais, como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, no Serviço de Proteção aos Índios. Atualmente, os antropólogos ocupam um lugar central na produção de laudos e relatórios técnicos em situações de regularização e demarcação fundiária, impactos sociais e ambientais, questões patrimoniais e, embora não tão frequente como antes, identificação étnica.

O fato é que muitos antropólogos lidam e lidaram por muitos anos com as realidades dos povos indígenas e isso também gerou entre estes últimos formas particulares de representar e enxergar esses profissionais. Para muitos, os antropólogos têm o poder de gerar efeitos significativos com seus laudos e trabalhos de campo. Vindos de terras “longínquas” para emitir pareceres, eles podem alterar em muito a vida das

comunidades indígenas. Por si só, este deveria parecer um bom indicativo para que coletivos indígenas valorizassem a formação dos seus próprios membros nesses saberes. Eu, por exemplo, cresci vendo o meu pai, que é motorista da FUNAI, indo buscar “o antropólogo que chegou de Brasília”. Sempre que havia algum conflito em alguma aldeia, como uma rixa entre duas famílias, logo chegava um antropólogo de Brasília para resolver. Essa experiência, certamente, influenciou muito a minha escolha por este curso.

Mas, ao mesmo tempo, em muitos contextos, esses profissionais são criticados por irem às comunidades indígenas fazer suas pesquisas de doutorado e mestrado, indo embora depois sem oferecer quase nenhum retorno à hospitalidade e boa vontade de seus anfitriões.

O lugar que a antropologia ocupa me parece ambíguo, uma vez que, embora eu acredite haver um reconhecimento da importância histórica dos antropólogos enquanto aliados da questão indígena, a disciplina parece também condensar em torno de si um ranço característico de práticas colonialistas, da tutela, e de relações de pesquisa pautadas por uma objetificação dos sujeitos pesquisados.

Por conta dessa ambiguidade, na prática, a antropologia não parece ser vista como o caminho mais apropriado para se obter os fins emergenciais característicos das realidades das vidas indígenas. Entre os estudantes indígenas são privilegiadas as carreiras nas áreas de saúde, educação e direito. De todos os indígenas estudantes de pós-graduações em antropologia que mapeei no presente, eu sou o único que tem a graduação nessa área. Todos os

⁹ Sobre outras experiências de indígenas na antropologia, ver as importantes contribuições de Gersem Luciano da etnia Baniwa (2015) e de Tônico Benites da etnia Guarani (2015).

outros vêm de diferentes áreas afins como filosofia, educação, licenciaturas interculturais e direito, ou mais distantes, como administração¹⁰. O movimento de formação de intelectuais indígenas em cursos de antropologia que percebo foi impulsionado, sobretudo, como resposta à iniciativa dos programas de pós-graduação, como do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro e da Universidade de Brasília¹¹, que adotaram políticas afirmativas, respectivamente, em 2013 e 2014, num ato de reconhecimento da importância dos intelectuais indígenas e, conseqüentemente, incentivando a procura pelos mesmos¹².

Entrar na universidade nos dias de hoje significa se deparar com o alto grau de compartimentalização das ciências, sendo que cada um de seus campos disputa o monopólio de fala e de produção de conhecimento sobre um determinado “objeto”. A antropologia surgiu enquanto disciplina científica no final do século XIX e a ela coube, em seus primórdios, debruçar-se sobre o fenômeno da alteridade, isto é, produzir

conhecimento sobre os povos que o Ocidente encontrou em sua expansão mercantil. Já em seu início, a antropologia esteve, assim, associada ao processo de colonização imposto aos povos dos diferentes territórios conquistados por países como, por exemplo, Inglaterra e França. É importante salientar que o colonialismo¹³, junto com uma série de outros fatores, foi condição precípua para o surgimento da disciplina como hoje a conhecemos e foi naquele contexto tão avassalador para os povos ainda estudados pelos antropólogos que a disciplina fundou as bases da relação entre os pesquisadores e os “objetos” de pesquisa.

Durante mais de cem anos, muitas etnografias, dissertações e teses foram produzidas sobre os mais diversos povos e culturas existentes. Parte de seus conteúdos esteve ancorada em concepções historicamente situadas de um Ocidente que tomava como inferiores e atrasadas aquelas sociedades distintas de si. Não é de surpreender que a leitura de textos clássicos de antropologia pode gerar certo desconforto no estudante indígena por se deparar com descrições nem um pouco neutras e repletas de termos, como atrasados, inferiores, primitivos, selvagens, nômades etc. (Ramos, 1998; 2012). Também os esquemas teóricos traçaram a máxima de um processo civilizatório para nós, como é o caso da corrente evolucionista e da teoria da aculturação.

No contexto de surgimento da antropologia, o que tornou necessário o estudo das culturas foi a sua aparente ininteligibilidade aos olhos do

¹⁰ Essa observação diz respeito ao momento em que escrevi este artigo. Esse cenário pode mudar rapidamente com a entrada de estudantes em graduações de Ciências Sociais e Antropologia. Cabe também mencionar que o professor da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Florêncio Almeida Vaz Filho, indígena da etnia Maytapu, fez toda a sua formação, graduação, mestrado e doutorado em Ciências Sociais.

¹¹ Atualmente, as pós-graduações de antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina e da Universidade de Campinas também têm políticas afirmativas para indígenas. Como elas têm aumentado, é difícil mapear com exatidão o número de programas que adotaram políticas específicas para o acesso de indígenas e com que formato.

¹² Cabe mencionar que os antropólogos Gersem Luciano dos Santos da etnia Baniwa e Tonico Benites da etnia Guarani-Kaiowá acessaram as pós-graduações em Antropologia antes que as instituições nas quais obtiveram os graus de Mestre e Doutor (UnB e Museu Nacional, respectivamente) elaborassem políticas afirmativas.

¹³ Sobre a relação entre pesquisa, ciência e colonialismo, ver o trabalho da indígena maori Linda Smith (1999). Mais especificamente sobre a relação entre antropologia e colonialismo, ver Asad (1995).

colonizador. Às vezes, ressaltavam-se costumes bizarros, repulsivos, que vão desde o canibalismo às “terríveis” práticas de escarificação (Clastres, 1978). Outras vezes, eram enaltecidas as visões de um Outro edênico (Laplantine, 1989) vivendo em comunhão com a natureza. Caberia à antropologia, a ciência do homem, a tarefa de traduzir e tornar o universo do Outro compreensível nos termos da cultura dominante. Se a máxima dessa tarefa é domesticar a visão caótica das outras culturas, há também outra máxima por trás dessa empreitada: a objetificação dos sujeitos de pesquisa.

A necessidade de produzir interpretações sobre o Outro só foi possível graças ao fato de este não ter a sua fala reconhecida como a de alguém que pudesse refletir sobre si mesmo. Produzir conhecimento sobre o outro era estudá-lo, analisá-lo à distância, nos moldes positivistas das ciências naturais características do tempo inicial da disciplina. Como afirma a intelectual maori Linda Tuhiwai Smith (1999, p. 39), o processo de objetificação era, ao mesmo tempo, um processo de desumanização e, durante muito tempo, acreditou-se possível e desejável almejar uma objetividade que acabasse numa forma de silenciar e negar a complexidade do processo colonial e das realidades estudadas.

Se, por outro lado, a antropologia tem sua origem no processo colonial, é também verdade que ela desenvolveu, ao longo de mais de um século, ferramentas analíticas de grande importância para o entendimento de seus “objetos de pesquisa”. Isto porque, por meio da reflexividade característica desse campo de conhecimento e da projeção do método etnográfico

como, acredito eu, sua principal característica, a antropologia valorizou e conheceu de perto a grande complexidade dos povos que estudou. Não é por acaso que os primeiros programas de pós-graduação no Brasil a abrir vagas para indígenas sejam os de antropologia. Com a etnografia, antropólogos foram “viver” com os índios, compartilharam comida, tempo e experiências com eles – queriam entendê-los. A sua matriz disciplinar se desenvolveu numa relação particular estabelecida com os povos estudados numa constante troca entre teoria e etnografia. Num processo muito diferente do de outras ciências, a valorização do trabalho de campo tornou possível um encontro dialógico e coetâneo (Fabian, 2013). A situação de campo sempre proporciona situações inéditas, não segue um roteiro, envolve relações interpessoais cujos desdobramentos não são nunca previsíveis. Isso me parece um trunfo da disciplina.

De seu surgimento até os dias de hoje, muita coisa mudou na antropologia e são outras as condições nas quais as etnografias são feitas e nas quais antropólogos trabalham. Uma dessas mudanças é que hoje nós, que fomos outrora somente objetos de pesquisas, estamos também lendo o que tem sido produzido sobre nós, estamos interessados em acompanhar esse processo e queremos falar sobre nós mesmos, inclusive de dentro da antropologia.

Quando agora o antropólogo se refere aos indígenas, estes não são mais uma existência remota, distante no tempo e no espaço; estão, muitas vezes, em sala de aula assistindo aos seus cursos, prestando atenção e ouvindo cuidadosamente. Isso era impensável há até poucas

décadas. Isso não era previsto pela disciplina, porque ela mesma se originou no distanciamento que, em última instância, reflete o difícil desafio de romper a distinção absoluta entre objeto cognoscível e sujeito cognoscente.¹⁴

As Políticas da Fala e as Falas (des)Politizadas

Quando estudantes indígenas se deparam com os antropólogos em seu próprio ambiente nos corredores universitários e gabinetes, acontece um encontro de outra ordem no qual o vetor etnográfico se inverte. Agora somos nós que nos dirigimos aos centros de produção de conhecimento sobre a alteridade.

A antropologia é hoje um campo muito diversificado internamente, especializado e dividido, de modo que, na exposição que se segue, estou ciente de suas divergências internas e de sua pluralidade. Mesmo assim, farei algumas considerações iniciais sobre o que tenho visto em minha vivência universitária entre antropólogos indígenas e não indígenas. Venho constatando dois movimentos particulares não excludentes que surgem como caminhos a ser seguidos na busca pela efetivação da fala nesse espaço de conhecimento. O primeiro, comum às ciências, diz respeito à antropologia enquanto campo científico caracterizado, principalmente, pela inércia, no

sentido de se reproduzir sem se alterar expressivamente. O segundo movimento se associa ao ímpeto condescendente por parte de alguns antropólogos e que, embora seja inercial também (uma vez que reverbera ecos tutelares¹⁵), conota uma condescendência particular, parte da atual conjuntura global que preza pela boa convivência pautada na ideia de uma diversidade cultural (Ribeiro, 2008) – só agora manifestada ideologicamente.

Ao entrar na antropologia e na universidade como um todo, acredito, nós, indígenas, nos deparamos com arranjos políticos dos quais pouco conhecemos. São dinâmicas próprias desses espaços nos quais estão em curso estratégias particulares de concessão de prestígio e reconhecimento entre os pares (Bourdieu, 2004). Tal como a dinâmica de produção e de avaliação de periódicos, é flagrante o peso de um prefácio assinado por um professor, uma orientação e a disputa em torno dos temas relevantes e do que é tido como um tema de menor rendimento. Um exemplo disso é que etnólogos no Brasil, até as décadas de 1980 e 1990, quase não pesquisavam povos indígenas no Nordeste (Oliveira, 1999), porque se acreditava, não somente entre antropólogos, mas também no senso comum, que naquela região do Brasil não havia mais indígenas. Por uma série de mudanças na conjuntura nacional

¹⁴ Estou me referindo a uma ideologia ocidental que sempre buscou situar o Outro, o diferente, como distante e que está refletida na constituição do objeto de pesquisa antropológico. A distância poderia se apresentar como cultural, como espacial e/ou como temporal. Para Fabian (2013, p. 98), a antropologia opera com vários mecanismos de distanciamento temporal e espacial que o autor percebe, inclusive, como pré-requisitos para a existência de certas maneiras de fazer antropologia.

¹⁵ Refiro-me ao valor da tutela como algo que perdura no imaginário nacional em torno das figuras dos indígenas. Embora a tutela não esteja legalmente mais em vigor, ela continua a informar as atitudes das pessoas que continuam a ver os indígenas como inaptos de responderem plenamente por si mesmos. Atualizada para o cenário acadêmico, a tutela se torna um grande desafio para o almejado protagonismo indígena. Sobre essa temática, ver Souza Lima (1995; 2008).

(motivadas, muitas vezes, pelos próprios indígenas) e na matriz disciplinar, hoje muitos antropólogos fazem pesquisas junto a esses povos. Essas conformações e contornos particulares do campo da antropologia refletem, muitas vezes, acordos tácitos entre os pares, dos quais nós, indígenas, não temos conhecimento, e é assim que encontramos a disciplina quando nela entramos¹⁶.

Há também que se considerar a etiqueta acadêmica, algo que Bourdieu (2006) aborda com seu conceito de *habitus* ao falar, por exemplo, do camponês do interior da França que não consegue esconder sua origem rural, e que sofre preconceito, seja por seu sotaque, seja por seus trejeitos. Com esse conceito, o autor tenta dar conta de conjuntos de disposições corporais dotadas de historicidade, que estão inscritas nos corpos das pessoas. É também assim no ambiente acadêmico. Há certos comportamentos reificados nesses espaços, e me parece que ser ouvido e reconhecido na universidade passa por entrar nesses códigos e deles tomar posse.

Um exemplo perceptível disso tem sido a barreira linguística entre indígenas e não indígenas. Essa barreira existe não apenas ao se considerar que muitos indígenas têm o português como segunda ou terceira língua, mas há também que se reconhecer que existem muitos povos indígenas que foram levados a adotar o português como língua primária durante o longo e violento processo de interações sociais assimétricas que herdamos do processo colonial. Mas, mesmo

nestes casos, a barreira linguística permanece como um desafio quando consideramos os diferentes registros em torno de uma mesma língua que podem existir num país tão grande como o Brasil. O português acadêmico é apenas um desses registros e faz parte do *habitus* do pesquisador. Nas universidades, fala-se de uma determinada forma, escreve-se também de uma maneira particular, mas, curiosamente, não se faz isso com o intuito de maximizar a comunicação. Existe uma crença equivocada nesses espaços de que linguagem rebuscada e jargões científicos excludentes são sinônimos de erudição ou de um trabalho bem feito.

Isso se torna um desafio para a maioria dos estudantes, sejam eles indígenas ou não. O fato é que os regimes de concessão de prestígio e de reconhecimento entre os pares são condições para ser levado a sério e ser ouvido nesses espaços. É preciso falar de uma certa forma, conhecer o que tem sido produzido, dialogar com os cânones e “mostrar serviço” para buscar o diálogo com os pares. É esse movimento que chamo de inercial, pois temos que adquirir certo *habitus* acadêmico para nos fazermos visíveis, e esse é também um processo violento de apagamento do caráter ameaçador de um intelectual que seja “diferente”. Isto porque ser ouvido envolve assemelhar-se e acomodar-se às expectativas da comunidade acadêmica, sendo, portanto, inercial, uma vez que, ao fim e ao cabo, pouco parece ter mudado na estrutura do próprio campo.

Mas esse não é o único caminho a ser seguido, há outra forma de falar na antropologia. Trouillot (1991) afirma que a antropologia tem o

¹⁶ Um exemplo de análise que aborda o desdobramento de mudanças de ênfases temáticas na antropologia feita no Brasil pode ser encontrado na tese de Mariza Peirano (1991[1981]).

seu lugar previsto na imaginação ocidental como um discurso que vem suprir e ocupar um nicho particular, qual seja, o nicho sobre o “selvagem”. Esse nicho já havia sido anteriormente ocupado por cronistas e viajantes, por exemplo, mas é com a antropologia que essas narrativas entram em regime de verdade associado às ciências. Sendo assim, pergunto-me: e se a antropologia também tiver em seu interior um lugar previsto para o antropólogo indígena? Como seria esse lugar?

Seria outra etiqueta, no sentido em que ela também prescreve formas de agir e de se portar, só que, nesse caso, ela não tem como referencial a imaginação em torno dos antropólogos, e sim sobre a alteridade indígena. Vejamos: Tentei delinear a expectativa indígena com a possibilidade de uma formação no ensino superior. Como em toda relação que veicula expectativas de ambas as partes envolvidas, existe também uma expectativa da comunidade acadêmica em torno da presença indígena.

Quantas mesas redondas e discussões presenciei que pareceram uma verdadeira encenação colonial, quando a fala dos indígenas era seguida pela devida conclusão feita pelo pesquisador não indígena? Já vi muitas! Tenho a impressão que a presença indígena ali simboliza a “diversidade”, ao mesmo tempo em que fornece legitimidade ao evento, servindo ainda como matéria-prima para o verdadeiro debate que se seguirá depois, tirando-se, assim, dos indígenas a palavra final, ou concedendo-lhes apenas a demonstração de seu exotismo. Lembro-me de uma colega que me relatou sua frustração nas reuniões de um curso de licenciatura indígena que

sempre acabava em dança. Invariavelmente, os professores, depois de debaterem entre si, encerravam da seguinte maneira: “Agora os indígenas vão fazer uma dança”. Esse momento existe e já se espera por ele. Quando a iniciativa parte dos indígenas é uma coisa, mas quando passa a fazer parte do protocolo elaborado por não indígenas, há que se repensar o que realmente representa.

Já na antropologia, nós, indígenas, podemos operar como verdadeiros legitimadores teóricos. Afinal, ninguém quer que sua teoria seja deslegitimada pelo “acadêmico indígena”, não é mesmo? Vir para a universidade e ocupar o lugar previsto, frequentemente, significa oferecer o que tem sido esperado de nós. Se às vezes os etnólogos se referiam aos povos que estudaram como “meu povo”, agora chegou a hora do “meu índio”. É a tutela devidamente atualizada e ressignificada para o contexto acadêmico, porque a figura do indígena antropólogo pode vir a somar forças para uma determinada teoria ou corrente teórica. Há aí um evidente círculo vicioso, porque nós somos bombardeados, justamente, com essas teorias.

Prevista e velha é também a maneira de se relacionar com os indígenas pela qual somos vistos como meios para um fim, enquanto fornecedores de uma crítica cultural redentora (Sahlins, 2004) em que voltamos a ser matéria-prima, se é que um dia deixamos de sê-lo.

O movimento condescendente é esse, um movimento no qual nós, indígenas, somos inseridos e situados num imaginário que nos é previamente destinado. Esse lugar previsto é o de fornecedores de matéria-prima intelectual ou de

validadores teóricos. É condescendente porque nós não precisamos, realmente, ser capazes; o que é “valorizado” é o nosso conhecimento e existência de toda uma vida enquanto indígenas. O uso que é feito disso já não seria da nossa alçada. Passa-se, assim, a falsa impressão de tolerância e de abertura, mas, como tudo que está previamente delineado, as potencialidades que possam vir desse lugar de enunciação precisam se conformar a um imaginário empobrecedor das realidades indígenas que, muitas vezes, nega a historicidade e a complexidade desses povos. Esse movimento é duplamente perverso, uma vez que seleciona dentre os indígenas aqueles que melhor se encaixam no perfil previamente esperado, solapando a riqueza proveniente das diferentes trajetórias dos próprios estudantes indígenas ao valorizar apenas um tipo, caricato, de alteridade.

Ao contrariar esse estereótipo, o pesquisador indígena que não se enquadra nessa expectativa, provavelmente, provocará a seguinte reação: “não é desse índio que falávamos”. De fato, o esperado “índio” romântico pode nunca chegar, pois é uma figura virtual. Como só existe virtualmente, ao chegar e reclamar o seu lugar de fala frente aos acadêmicos não indígenas, o antropólogo indígena – ou o indígena antropólogo – pode sempre ter o seu reconhecimento negado.

Por outro lado, dominar a etiqueta acadêmica como a condição imposta no movimento inercial dos campos científicos, pode também ser visto pelos puristas conservadores como indicativo de um indígena descaracterizado. De fato, a instrução do sujeito pode inclusive ser mobilizada contra ele, mesmo como um desserviço

à sua indianidade. O “índio” que sabe muito é sempre ameaçador. Ao invés de lidar com ele, existem subterfúgios para negar o seu reconhecimento, tais como “este índio não morou na aldeia”, “este índio é diferenciado, estudou com os missionários”, “este índio é mais urbanizado” ou “o grupo dele vive muito perto da cidade”. Desculpas não faltarão. Essas são maneiras cruéis de negação de reconhecimento que estão pautadas em apenas uma forma de conceber a indianidade, negando as múltiplas trajetórias e os diferentes contextos de vida dos povos indígenas.

Para os mais puristas, permanecer indígena parece ir mais à direção de jogar outro jogo, isto é, reificar a teoria e contar com a condescendência, ocupar o lugar de espécime vivo e ser agraciado com uma estrela dourada sempre que se manifestar em sala de aula, ora trazendo um relato etnográfico de primeira mão, ora corroborando com esta ou aquela visão teórica. Neste caso, qual é, então, a alternativa? Nós, indígenas, precisamos ser contra a teoria? Precisamos contrariar a etnografia?

Etnografias podem ficar datadas, a própria escrita parece congelar as descrições no tempo. Assim, parece-me mais estranha a total aceitação e reificação de uma determinada teoria do que sua recusa. Isto porque até mesmo uma única comunidade já é bastante diversa em si e acredito que, em breve, teremos até antropólogos de uma mesma comunidade com pontos de vista diferentes sobre determinado assunto. Não há porque achar que os membros de um mesmo povo pensem de modo igual sobre tudo a todo instante. Por que seria diferente com o pesquisador indígena? Não é mais possível acreditar *nessa* magia do etnógrafo.

A crítica e a diversidade de expressões indígenas devem ser recebidas sem condescendência, uma vez que estabelecer um diálogo horizontal significa levar a sério o seu interlocutor. Todavia, o medo da crítica nativa parece intimidar os etnólogos frente ao índio de carne e osso, especialmente, em sala de aula.

Comuns a ambos os movimentos que abordei parecem ser os efeitos negativos que podem causar as imagens pré-concebidas e homogeneizantes sobre os povos indígenas. Discursos padronizadores sobre um suposto “pensamento indígena” comum a todos, ou uma autenticidade nativa são os grandes empecilhos para o reconhecimento pleno dos sujeitos que tentam falar na academia a partir dela mesma. Uma coisa são os preconceitos da sociedade civil mais ampla e do senso comum, outra bem diferente é encontrar discursos dentro da ciência revestidos do status de verdade, da força do que está escrito no papel e respaldado pelas instituições.

Vejo não só a mim como aos meus colegas de curso tentando driblar esses dois movimentos, oscilando entre um e outro, constrangidos cotidianamente com uma imagem virtual que informa as expectativas dos antropólogos frente à experiência da alteridade com a qual nutrem um tipo particular de apreço. Tentei mostrar que esses movimentos são armadilhas porque eles cerceiam o potencial crítico e emancipador do conhecimento no sentido mais amplo possível. Ao dominar o *habitus* acadêmico, você pode ter a sua identidade negada e, ao ocupar o lugar do índio romântico, terá que se submeter a um regime de alteridade empobrecedor e caricatural. Ao constatar essas

armadilhas, parece que o que resta é buscar os meandros e estratégias para micropolíticas cotidianas, uma vez que conformar-se às políticas do campo traz consigo um cerceamento substantivo do potencial indígena na universidade.

Considerações Finais

Meu intuito neste texto foi suscitar uma discussão sobre as formas consolidadas e previstas para o enunciado das vozes indígenas na antropologia que, como tudo que é previsto, pode acabar por atuar mais como forma de perpetuação da imagética sobre os indígenas do que como maneiras de quebrá-la e romper com o *status quo*. As críticas que teci aqui não devem ser vistas de forma personalizada nem voltadas a este ou aquele programa de antropologia. As atitudes que condensei nos dois movimentos que descrevi refletem antes uma série de convenções sociais que estão embasadas na imaginação dos não indígenas a respeito de si, a respeito da alteridade e, neste caso particular, nas autorrepresentações em torno da antropologia e do fazer antropológico compartilhado entre os pares.

Meu objetivo foi descortinar as aparências e perceber que, ao olharmos além das boas intenções envoltas nos processos de inserção indígena, é possível perceber uma característica particular de nossos tempos, qual seja, o movimento contemporâneo que ressalta e defende a boa convivência pautada pela ideia de “diversidade cultural” (Ribeiro, 2008), uma ideologia moderna em torno de um mundo globalizado, “plural”, “diverso”, “pluriétnico”, “multiétnico”,

“intercultural”, entre outros chavões. Ao olhar criticamente para iniciativas específicas embasadas nessas máximas, correntemente, nos deparamos com atualizações de práticas violentas disfarçadas de benevolência. Quando as falas indígenas nas universidades passam a ser previstas e situadas, a presença indígena nas universidades se torna apenas mais uma face de um já conhecido processo de integração, e é isto que devemos combater¹⁷.

Cresci ouvindo dos anciãos em minha aldeia histórias a respeito da mãe-d’água, um encanto do Rio São Francisco que seduzia homens e crianças com seu canto, atraindo-os para o interior de uma ilha pedregosa, chamada Serrote, cujo cume permanece ainda visível hoje depois da inundação provocada pela Hidrelétrica de Itaparica. O Serrote era a morada dos encantos e da mãe-d’água e seu interior era repleto de ouro, diamantes e toda forma de riqueza, um verdadeiro palácio. Quem fosse apanhado em seu encanto,

ficava perdido, esquecia-se da família e da própria vida, tendo grande dificuldade para “retornar”.

Poucos caminhos o mundo acadêmico parece nos oferecer como forma de falar e ser ouvido, sendo que alguns me soam como o encanto da mãe-d’água de que me falava meu avô. Ele pode dar a falsa impressão de se ter atingido sucesso, uma forma particular de crer que se está alcançando resultados que não são reais, ou que ao menos diferem do que aparentam ser. Os movimentos que abordei aqui, o inercial e o condescendente, são faces diferentes de uma mesma moeda e se apresentam para o intelectual indígena como armadilhas, como promessas de um diálogo efetivo, quando, ao fim e ao cabo, parecem ter, efetivamente, minado o potencial de provocar mudança e reflexão das vozes indígenas. O passo inicial foi dado com a nossa presença. Eu, como muitos outros, vim para a universidade contar a história do meu povo, aprender sobre a sociedade não indígena, e essa presença em si já provoca mudanças. O número de intelectuais indígenas universitários vem crescendo, as políticas afirmativas também, e o ponto principal no processo será observado quando essas vozes passarem a ser ouvidas ao longe para se tornarem um coro que não se pode simplesmente fingir não ouvir.

O reconhecimento não parece ser algo fácil, vem sempre disfarçado e nunca de forma plena, porque reconhecer o Outro envolve aceitá-lo em sua especificidade e, de forma inercial, faz ressurgir um velho medo, o medo de que a sua chegada e o seu reconhecimento signifiquem, eventualmente, perder o privilégio de falar sobre o

¹⁷ A aposta na dissolução dos “índios” sempre esteve presente no imaginário dos brancos sob as mais diferentes formas. Já na “Carta do Achamento”, o escrivão Pero Vaz de Caminha relata para a coroa portuguesa a importância de converter e amansar os povos nativos na terra recém-conquistada. A condição do “índio” foi vista como uma existência sobre a qual se devia intervir, e o projeto era claro: transformar e dissolver o Outro. A prática missionária jesuítica visou a catequização e conversão (Baêta Neves, 1978); as práticas administrativas do Serviço de Proteção ao Índio: pacificar, civilizar e integrar (Souza Lima, 1995); tal visão também encontra respaldo jurídico no Estatuto do Índio e no modelo antropológico da transfiguração étnica de Darcy Ribeiro (1977). Se é verdade que a Constituição Federal de 1988 representa um grande avanço por romper com a máxima integracionista, é também verdade que o atual momento que vivemos, no qual presenciamos o surgimento de discursos globais em torno da diversidade cultural, pode incorrer numa naturalização da diferença que cria espaços previstos para a “boa convivência” e para a “participação” política quando, na verdade, opera como um mecanismo de legitimação de práticas de dominação e, por que não, de um projeto de amansamento intelectual e cognitivo.

Outro. Afinal, quem tem medo do índio antropólogo?

Referências Bibliográficas

ASAD, Talal. *Two European images of non-European rule*. In: ASAD, T. (Org.) *Anthropology & the Colonial Encounter*. Humanity Books, 1995.

BAÊTA NEVES, Luz F. *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1978.

BANIWA, Gersem. Os indígenas antropólogos. Desafios e perspectivas. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, v. 2, n. 1: 233-243, 2015.

BENITES, Tonico. Os antropólogos indígenas: desafios e perspectivas. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, v. 2, n. 1: 244-251, 2015.

BOURDIEU, Pierre. "O campo intelectual: um mundo a parte". In: *Coisas Ditas*. São Paulo, Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. "O camponês e seu corpo". *Revista de Sociologia e Política* 26: 83-92. Junho, 2006.

CLASTRES, Pierre. "Da tortura nas sociedades primitivas". In: *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: Como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FREITAS, Ana Elisa de C. (org.). *Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil*. Rio de Janeiro: *E-papers*. Disponível em <http://laced.etc.br/site/arquivos/LIICUPBR001.pdf> (acesso em: 16/10/2016).

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo, Brasiliense, 1989 [1988].

LUCIANO, Gersem & HOFFMAN, Maria B. Introdução. In: Luciano, G. J. S., Oliveira, J. C. & Hoffmann, M. B. (orgs.). *Olhares indígenas contemporâneos*. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP), Série Saberes Indígenas, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "A problemática dos "índios misturados" e os limites dos estudos americanistas: Um encontro entre antropologia e história". In: *Ensaios de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999.

PEIRANO, Mariza. *The anthropology of anthropology: The Brazilian case*. Tese de doutoramento, Harvard University. *Série Antropologia* 110, Brasília: DAN, UnB, 1991 [1981].

RAMOS, Alcida R. "Keywords for prejudice". In: *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1998.

RAMOS, Alcida R. The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494, 2012.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 2. ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 1977.

RIBEIRO, Gustavo L. Diversidade cultural enquanto discurso global. *Desigualdade & Diversidade* (PUCRJ) 2: 199-233, 2008.

SAHLINS, Marshall. "Que é iluminismo antropológico? Algumas lições do século XX". In: *A cultura na prática*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp. 535-562, 2004.

SALOMÃO, Ricardo D. B. *Etnicidade, territorialidade e ritual entre os Tuxá de Rodelas*. Dissertação (Mestrado) em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense, 2006.

SMITH, Linda T. *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Nova York, Zed Books, 1999.

SOUZA LIMA, Antônio C. de. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, Antônio C. de. Educación superior para indígenas en el Brasil: más allá del sistema de cupos. *Vibrant* (Florianópolis), v. 1, p. 83-110, 2008.

SOUZA LIMA, Antônio C. de (org.). A educação superior de indígenas no Brasil: Balanços e perspectivas. Rio de Janeiro: E-papers, 2016. Disponível em <http://laced.etc.br/site/acervo/livros/a-educacao-superior-de-indigenas-no-brasil-balancos-e-perspectivas/> (acesso em 16/10/2016).

TROUILLOT, Michel R. "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness". In: Fox, R. (org.). *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe, School of American Research, 1991.