

---

## OS VIVOS E OS MORTOS NO TEMPO: A OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA COMO TÉCNICA DE APAGAMENTO DA RACIONALIDADE INDÍGENA

[THE LIVING AND THE DEAD IN TIME: THE HISTORIOGRAPHICAL OPERATIONS AS A TECHNIQUE TO ERASE  
INDIGENOUS RATIONALITY]

**DARLAN RODRIGO SBRANA**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ

---

**Resumo:** O presente artigo toma como ponto de partida elementos do imaginário de diferentes povos indígenas e propõe reflexão a respeito da operação técnica executada no fazer historiográfico. Dialogando com obras de Teoria da História, como a de Michel de Certeau (1982) e a de Jörn Rüsen (2010), argumentaremos que o procedimento técnico de separação entre o presente e o passado, comum a diversas tradições da historiografia ocidental e geralmente efetuado sem maiores reflexões pelos historiadores brasileiros, acaba por eliminar a racionalidade indígena da escrita da história.

**Palavras-chave:** Teoria da História; Racionalidade Indígena; Historiografia; Imaginário Social.

---

46

---

---

**Abstract:** This article takes as starting point elements of the imaginary of different indigenous peoples and proposes reflection on the technical operation executed in the historiographic making. Dialoging with works of Theory of History, such as Michel de Certeau (1982) and Jörn Rüsen (2010), we will argue that the technical procedure of separation between the present and the past, common to several traditions of occidental historiography and generally carried out without further reflection by Brazilian historians, ends up eliminating the indigenous rationality of writing history.

**Keywords:** History Theory; Indigenous Rationality; Historiography; Social imaginary.

---

---

Uma das missões do historiador, desde que se interesse pelas coisas do seu tempo, consiste em procurar afugentar do presente os demônios da história.

Sergio Buarque de Holanda.



Mauricio de Sousa

## 1. INTRODUÇÃO

**O** artigo que o leitor tem em mãos objetiva fornecer elementos para reflexão a respeito da relação entre a historiografia brasileira e, mais especificamente, a chamada História Indígena<sup>1</sup> – herdeira da operação historiográfica ocidental – e o que chamaremos aqui, genericamente, de *racionalidade indígena*<sup>2</sup>. De maneira geral, argumentaremos

47

---

<sup>1</sup> De acordo com o censo demográfico do IBGE (2010), há no Brasil cerca de 305 povos indígenas. Termo abrangente cuja utilização pode suscitar equívocos, pois é possível reconhecer distinções entre povos de matriz cultural diferente (Tupi, Jê, Aruak), entre povos de uma mesma matriz cultural (Awá-Guajá, Guajajara, Tupinambá) e até entre diferentes agrupamentos de um mesmo povo. Nesse mesmo sentido, também é possível estabelecer distinções relacionadas ao grau de contato entre indígenas e não-indígenas, e também relacionadas aos diferentes níveis de conservação, extensão e autonomia de seus territórios. A ideia aqui apresentada não é propor uma indistinção no tempo e no espaço entre diferentes povos indígenas, como se as suas características culturais fossem alheias aos condicionamentos oferecidos pelos contextos. Ao invés de pressupor características comuns em diferentes povos – que talvez sejam iguais apenas na dinamicidade com que transformam sua cultura sem deixar de ser indígenas –, destacaremos pontos semelhantes (portanto, diferentes, mas análogos) de uma racionalidade que chamaremos de indígena que, em grande medida, são possíveis de ser destacados apenas quando passam pelo critério generalizante do olhar não-indígena, de onde nos situamos. Assim, as relações aqui estabelecidas entre povos de diferentes contextos histórico-sociais devem-se mais ao ponto de vista do não-indígena do que a características comuns em diferentes povos.

<sup>2</sup> Compreende-se que a chamada dimensão do consciente humano é composta por duas formas de raciocínio: o *lógico*, que busca por exatidão, e o *analógico*, cujo critério é a semelhança (FRANCO JR: 2010a). O discurso lógico-científico moderno que tende a excluir da racionalidade o pensamento

---

que ao empregar a operação técnica da historiografia ocidental sem maiores reflexões, os historiadores acabam por delegar à racionalidade indígena a condição de *anacronismo*<sup>3</sup>, tradicionalmente considerado o maior pecado dos historiadores (FEBVRE, 2009).

E isso porque, acreditamos, a historiografia brasileira herdou uma racionalidade histórica que tem como pressuposto não só a existência de um passado<sup>4</sup>, mas a necessidade de efetuar uma separação técnica entre o passado e o

---

análogo, deve ser contextualizado. Afinal, o discurso lógico do século XVII compreendia que o morcego – hoje classificado entre os mamíferos – era uma ave (LISBOA, [1625-1631]1998: 171), e conjecturava que o Sol – embora estivesse “estabelecido” que nunca parava de girar em torno da terra – quando atingia a linha equinocial, talvez parasse durante três minutos para repousar (ABBEVILLE [1614], 2008: 52); assim como o discurso cientificista do século XIX, por seu turno, diagnosticava a loucura baseando-se no cheiro exalado pelo paciente (ULTRAMAR, 1895: 38). Acrescenta-se que da mesma forma que o discurso cristão pretendia superar o discurso mítico com a proposição de outras mitologias (FRANCO JR: 2010b), a própria secularização, parteira da distinção entre religião e ciência, resultou da ação de teólogos cristãos que se esforçavam para provar a existência de Deus na natureza (TAYLOR, 2010). Por conta dessas questões, consideramos igualmente dotados de racionalidades os discursos mítico e religioso – pautados no pensamento analógico – e o discurso científico – predominantemente lógico. A respeito do processo histórico que compreende a perda de predominância do pensamento analógico para o pensamento lógico no Ocidente, ver Marc Bloch (1999), Michel Foucault (2000), Cristina Pompa (2003), Serge Gruzinski (2001a), Hilário Franco Júnior (2010b).

<sup>3</sup> Erro cronológico que consiste em atribuir a uma época elementos considerados de outra.

<sup>4</sup> Mesmo que minoritários na historiografia e desconexos de trabalhos cuja temática não seja teórica, é possível referenciar diversos historiadores que refletiram sobre o tempo, como Reinhart Koselleck, que parte da análise dos conceitos para demonstrar como seu entendimento se transforma no decorrer de um processo temporal, ora apontando para o *espaço de experiência* circunscrito no passado, e ora apontando para o *horizonte de expectativa* do futuro (2006); Paul Ricoeur, que demonstra a presença do tempo histórico entre o tempo da consciência e o tempo natural, perceptível no tempo do calendário, na sucessão de gerações e nos vestígios arqueológicos (1994); José Carlos Reis, que propõe a ocorrência de níveis de tempo – cosmológico, biológico, individual e coletivo – impondo-se os primeiros sobre os últimos (1994), formula a tese de que os paradigmas historiográficos mudam concomitante às alterações na maneira de sentir o tempo (2000), relaciona e diferencia a forma de compreensão do tempo em Koselleck, Ricoeur e os historiadores da Escola dos Annales (2006), e fornece um panorama geral das formas de compreensão do tempo no Ocidente (2012); e Norbert Elias, que, ao criticar as posições objetivistas e subjetivistas, propõe a superação da dicotomia entre tempo físico (natural) e tempo social (cultural) para melhor compreensão da condição humana (1998). De qualquer forma, entre os historiadores, tem-se considerado o passado como um pressuposto, um elemento assimilado ao tempo social decorrido ou sentido pelos indivíduos. E essa falta de teorização não passa despercebida por aqueles que questionam a validade da história enquanto discurso científico. Para um deles, talvez o mais eminente, o próprio discurso histórico só se torna possível quando se considera, *a priori*, a existência do passado. Questionar essa existência seria questionar a legitimidade da História enquanto discurso de verdade. Assim, para não

---

presente, como condição *sine qua non*<sup>5</sup>. Por conta dessas questões, como ponto de partida e como plano de fundo desse artigo, faz-se necessário o seguinte questionamento: se a operação historiográfica tende mesmo a expulsar a racionalidade indígena de seus pressupostos, seria possível considerar a existência de uma história indígena<sup>6</sup>?

Para propor nossa reflexão, no primeiro tópico, intitulado *Representações indígenas*, iremos considerar três representações a respeito de povos *indígenas* retiradas de diferentes suportes e de diferentes contextos. Na primeira, consideraremos os elementos do *imaginário comum*<sup>7</sup> dos Tupinambá, povo Tupi que habitava a Serra de Ibiapaba do século XVII<sup>8</sup>, tal como nos é evidenciada pelo relato do padre jesuíta Antonio Vieira ([1660] 1904). Na segunda,

---

colocar em xeque o próprio discurso, “os historiadores normalmente não se preocupam com a questão metafísica de decidir se o passado *realmente* existe” (WHITE, 1991: 21).

<sup>5</sup> Além dos autores referenciados nesse artigo (BLOCH, 2001; CERTEAU, 1982; DOSSE, 2004; CHARTIER, 2012; DROYSEN, 2009; RÜSEN, 2012), poderíamos acrescentar longa tradição de estudos a respeito da separação entre o passado e o presente como parte essencial da construção da narrativa histórica e da própria concepção ocidental de tempo. Entre eles, Leopold von Ranke (2010), Jacques Le Goff (2003), Michel Foucault (2013), Robin George Collingwood (1972) e Agnes Heller (1993).

<sup>6</sup> Questão problema que não ignora as mudanças interpretativas ocorridas desde as últimas décadas do século XX, com o surgimento da chamada *nova história indígena*. Possibilitada pelo maior diálogo interdisciplinar e seguindo de perto a luta dos povos indígenas pela busca de direitos, os historiadores dessa perspectiva histórica passaram a considerar os povos indígenas como sujeitos de sua própria história e responsáveis também pelas sociedades surgidas após o contato com os povos europeus. Entre os historiadores da nova história indígena, podemos citar John Monteiro (1994; 2001), Maria Celestino de Almeida (2010; 2013) e Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005).

<sup>7</sup> Em linhas gerais, consideramos por *imaginário* um sistema de representações, uma força reguladora da vida coletiva, condicionada e condicionante das ações dos indivíduos; um sistema simbólico por onde passam todas as representações humanas. E mais: imaginário, além de coletivo, é sempre contextualizado, pois circunscrito a determinado recorte espacial e temporal. E em oposição ao *imaginário específico* (sujeito a rupturas, ao controle social, às distinções de classes e a durações mais curtas), compreendemos por *imaginário comum* aquele relacionado a sentimentos coletivos que condicionam as ações dos mais distintos segmentos sociais a partir de seus *elementos comuns*. Essa dimensão do imaginário está sujeita a um tempo mais longo, verificando – ao menos quando o foco está em uma única sociedade – mais permanências do que rupturas. E mais ainda. Acompanhando os argumentos de Émile Durkheim (2010:40) a respeito dos laços de interdependência mecânicos, poderíamos acrescentar que o imaginário comum está ligado a elementos anteriores aos indivíduos de uma sociedade, exercendo neles um poder coercitivo e atuando para manter a coesão social (SBRANA, 2017: 79-83).

<sup>8</sup> Atual estado do Ceará.

---

apresentaremos elementos do imaginário comum contemporâneo dos Maxakali, povo Jê do Vale do Mucuri, Minas Gerais, evidenciados a partir da comunicação oral de Geralda Chaves Soares, ministrada no 2º Curso de extensão: *Histórias e Culturas Indígenas*, em julho de 2017<sup>9</sup>. Na terceira, faremos breves considerações acerca do painel da capela localizada no Centro de Formação Vicente Cañas do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em Luziânia, Goiás, que representa o mito de origem dos Enawenê-nawê, povo Aruak que vive no vale do Rio Juruena, no estado de Mato Grosso.

O objetivo do tópico é evidenciar, por relação de semelhança, aspectos do imaginário comum de diversos povos indígenas – como a complementariedade entre o que chamaremos de *mundo celestial*, *mundo médio* das relações cotidianas e *inframundo*<sup>10</sup> – entendidos sob os signos da *permeabilidade*, da *circularidade* e da *dualidade*: expressões do imaginário que evidenciam o domínio de uma racionalidade cujo tempo é compreendido como *cíclico* e *espiralado*, a partir do qual os antepassados não são retirados do cotidiano dos vivos<sup>11</sup>.

No segundo tópico, intitulado *Operação historiográfica e o truque do desaparecimento*, apresentaremos duas tradições historiográficas – a francesa e a alemã – para evidenciar a operação técnica efetuada por historiadores na construção de seus trabalhos. Distinguiremos as duas tradições a partir da compreensão do passado, ao nosso ver, considerado *morto* na tradição francesa e *vivo* na tradição alemã. O objetivo é evidenciar a técnica de separação entre o presente e o passado, que entendemos ser o ponto central da exclusão da racionalidade indígena de seus termos. Enfim, a história enquanto disciplina ou

---

<sup>9</sup> Curso foi promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

<sup>10</sup> A terminologia relacionada às esferas do mundo humano – mundo celestial, mundo médio e inframundo – entre os povos indígenas acompanham os estudos de Alfredo López Austin (2001), Markus Eberl (2001), Karl Taube (2001) e Elisabeth Wagner (2001) a respeito dos povos mesoamericanos.

<sup>11</sup> A respeito dos conceitos de *complementariedade* e *dualidade* relacionados às *eticidades* indígenas, ver Saulo Ferreira Feitosa (2015) e Rosane Freire Lacerda e Saulo Ferreira Feitosa (2015).

---

ciência será compreendida como dispositivo técnico que impede e até exclui os antepassados indígenas do cotidiano dos vivos.

Nas considerações finais, retornaremos a proposta inicial para pensar a operação historiográfica à luz dos argumentos expostos.

## 2. REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS

A distinção entre o Céu e o Inferno cristãos era assunto mal resolvido entre os Tupinambá<sup>12</sup> da Serra de Ibiapaba no século XVII<sup>13</sup>. E não poderia ser diferente. Depois de demonizadas práticas – como a *poligamia* e a *antropofagia*<sup>14</sup> – que atuavam para garantir a reprodução das relações entre os indivíduos e a manutenção da coesão social daquela sociedade, a eternidade no Inferno não parecia soar tão mal assim para um tupinambá.

E um observador a deixar isso evidenciado foi o padre Antonio Vieira. Ao relatar a tentativa dos jesuítas de acabar com a poligamia dos *morubixabas*<sup>15</sup> e fazê-los cristãos pelo batismo, para garantir-lhes – a eles e aos Tupinambá – a salvação no Céu cristão, um dos chefes teria dito que preferia ser irmão de Caim antes do que de Abel, para estar no Inferno com ele. Outro, que se os padres lhe dessem mesmo o fogo do Inferno como estavam ameaçando, ele o apagaria. Outro dizia ainda que por conta das maldades que fez, já sabia que o seu destino era mesmo no Inferno, por isso não queria tratar nada a respeito do Céu ([1660] 1904: 119-120).

Devido à ocorrência de episódios como esses, os jesuítas teriam decidido até excluir o Inferno de suas pregações. Para tanto, colaborou também o que

---

<sup>12</sup> Tabajaras.

<sup>13</sup> Serra de Ibiapaba, região do atual estado do Ceará.

<sup>14</sup> Designativos cristãos que denunciam a desqualificação de práticas como as formas de matrimônio indígenas.

<sup>15</sup> Termo tupi aportuguesado; principais, chefes tupinambá.

---

poderíamos chamar de representação geográfica dos Tupinambá<sup>16</sup>, ou o que o nobre jesuíta, em seu relato, chamou de um “erro aprazível” que o Diabo teria espalhado entre esses povos para tirar-lhes do pensamento a fé e o temor do Inferno. E tudo isso porque os Tupinambá diziam que debaixo das três grandes aldeias de Ibiapaba existiriam outras “três aldeias muito formosas” onde moravam depois da morte: *Ibirupiguaia*, *Inambuapixoré* e *Anhamari* (VIEIRA, [1660] 1904: 120).

Além dos antepassados, essas aldeias contavam também com a presença de um grande profeta que cuidava de todos os seus habitantes: o padre Francisco Pinto, jesuíta morto em Ibiapaba alguns anos antes<sup>17</sup> e chamado, pelos Tupinambá da região, de Amanayára, o senhor das chuvas (VIEIRA, [1660] 1904: 120)<sup>18</sup>.

Não só pela presença de um representante de Deus para os cristãos, mas bem diferente do que poderia sugerir uma representação do Inferno, nestas aldeias debaixo da terra, como também era no chamado *Guajupirá*<sup>19</sup>, todos estariam vivendo em “grande descanso”, com “muitas festas” e “abundância de mantimentos” (VIEIRA, [1660] 1904: 120). Seria, podemos dizer, o Paraíso tupinambá localizado no Inferno cristão.

---

<sup>16</sup> Poderíamos chamar de geografia *fantástica*, mas seria arbitrário, pois entre os Tupinambá não havia separação entre o que chamamos de dimensões do natural e do sobrenatural.

<sup>17</sup> A morte de Francisco Pinto é relatada pelo padre Luiz Figueira: “[...] chegaram então [os Tocariju] ao padre e tendo-lhe uns mãos nos braços estirando-lhes para ambas as partes ficando ele em figura de cruz, outros lhe deram tantas pancadas com um pau na cabeça que lhe fizeram pedaços, quebrando-lhe os queixos e ameaçando-lhe as cachages e olhos; o qual pau cheio de sangue trouxe como relíquia, despiram-lhe a roupeta somente e o cobriram com terra e o pau em cima” ([1607-1608]1903: 123 – acréscimos nossos).

<sup>18</sup> A respeito do Francisco Pinto como senhor da chuva, relata José de Moraes que no tempo em que os Tupinambá de Jaguaribe, na região de Ibiapaba, “experimentavam uma rigorosa seca, e era universal a falta de mantimentos pela grande esterilidade em que se achavam as suas lavouras”, o referido padre, “movido à compaixão e cheio de fé, pediu fervorosamente a Deus com os olhos no céu, e os joelhos na terra” para que acudisse a “uma necessidade tão urgente” e foi prontamente atendido com abundâncias de chuvas. E “foi tão grande o conceito que os índios fizeram da santidade do Venerável Padre, que dali por diante lhe não deram outro nome que o de Amanayára, que quer dizer, Senhor da Chuva” ([1759] 1860: 85).

<sup>19</sup> Terra para além das montanhas onde cantam e dançam os antepassados (ABBEVILLE, [1614] 2008).

---

E a narrativa acrescenta outros elementos quando os missionários teriam perguntado sarcasticamente “donde tiveram esta notícia, e se lhes veio algum correio do outro mundo”, já que os mortos não poderiam se comunicar com os vivos. Mas a resposta deixava os jesuítas desconcertados. Os Tupinambá alegavam com “testemunha viva” que um principal já muito velho, morrendo de certa doença, teria sido levado a tais aldeias. Chegando lá, o antigo chefe avistou todos os outros que morreram antes dele. Entre os habitantes, além do padre Francisco Pinto, estava também a própria mulher do principal, que teria se recusado a recebê-lo porque ele foi “desta vida sem levar um escravo que a servisse”. Por conta disso, o chefe tupinambá teria sido expulso, retornado ao cotidiano dos vivos e contado o que viu. Conclui Vieira que “sem dúvida era ilusão do demônio para o enganar a ele, e por meio dele aos outros, e, quando menos, para pôr em opiniões um ponto tão importante como o do Inferno” (VIEIRA, [1660] 1904: 120-121).

Podemos dizer que mais do que a contrariedade entre o Céu e o Inferno, talvez fosse a *permeabilidade* entre os mundos e a *circularidade* de elementos entre essas dimensões o que mais inquietava os padres jesuítas, que tendiam a ver os Tupinambá sob o signo da inconstância<sup>20</sup>. Cada vez mais separados pelo imaginário cristão, o mundo celestial e o inframundo ameríndio, ao contrário, costumam ser representados em intensa comunicação a partir de passagens existentes no mundo

---

<sup>20</sup> O padre Antonio Vieira soma-se a uma tradição de agentes da Conquista – sejam clérigos ou leigos – a interpretar os Tupinambá sob o signo da inconstância. Porém, diferente da imagem de povos que não possuíam “solo psicológico” onde o Evangelho pudesse germinar, o gosto pela alteridade evidenciado no discurso da inconstância deve ser compreendido como resultado de uma adesão profunda a um conjunto de crenças próprio de uma religião, conforme análise de Eduardo Viveiros de Castro (2002: 183-264). E talvez seja necessário acrescentar um elemento temporal a esse nivelamento entre as religiões tupinambá e cristã. Pois levando em conta resultados de pesquisas do campo da Arqueologia efetuadas a partir da década de 1980 (NOELLI, 1996; ROBRAHN-GONZÁLEZ, 2003, FAUSTO, 1992; 2010), caso consideremos que os povos Tupi – a partir dos quais depois se formariam os Tupinambá – já haviam chegado às áreas litorâneas do território que depois constituiria o Brasil desde pelo menos o século II de nossa Era, é possível que eles tivessem acumulado experiências e consolidado relações em um processo temporal de longa duração comparável ao processo de consolidação e expansão do cristianismo na Europa. Assim, podemos estar diante de uma cultura vigorosa e dinâmica que vinha se expandindo pelas áreas litorâneas desde um tempo de longa duração a partir desse “gosto pela alteridade”: um *modus operandi* por meio do qual os Tupinambá abraçavam as formas do outro para se humanizarem nelas enquanto também as tupinizavam (SBRANA, 2017).

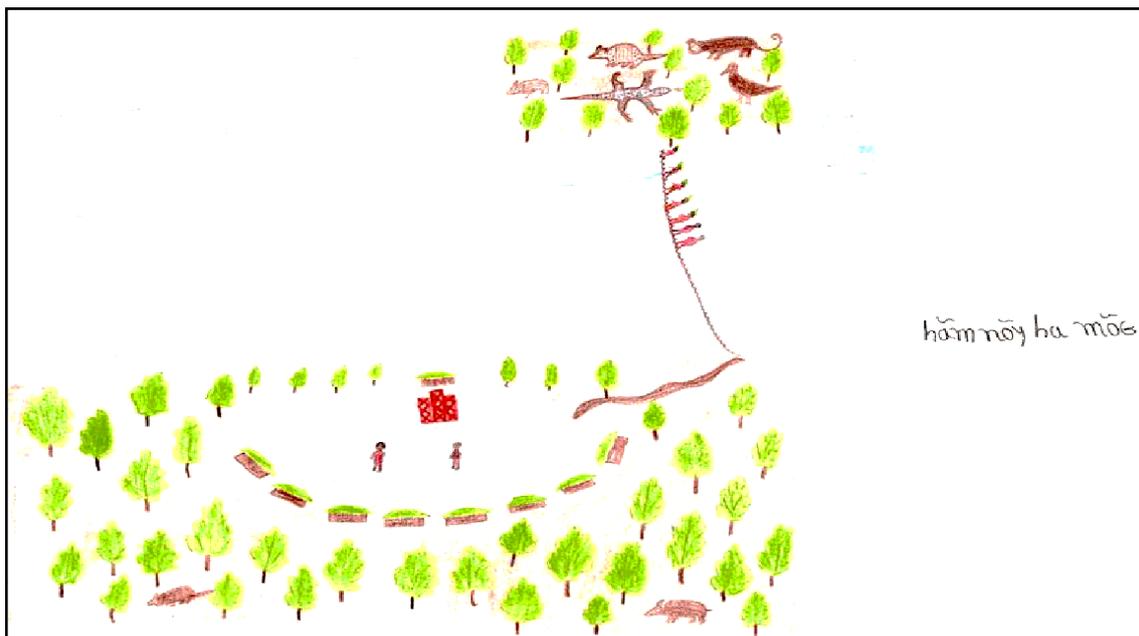
---

médio, o mundo das relações humanas. É o que podemos observar saindo do século XVII e retornando aos tempos contemporâneos, e indo do Ceará para o vale do rio Mucuri, no estado de Minas Gerais, onde se encontra povo indígena Maxakali, ou o povo do canto (SOARES, 2017).

Acompanhados por criaturas fantásticas como o *Inmoxá*, de quem já falaremos, eles vivem acima das águas do inframundo e debaixo do *Hamnoÿ*: o Céu ou a outra Terra. Desta vez representada no céu, esta Terra, além das estrelas e da caça em abundância, é composta também pelo Sol, pela Lua e por cerca de duzentos grupos de *yamÿ*, que são ao mesmo tempo espíritos e cantos (SOARES, 2017). Um maxakali já teria estado nessa Terra ao casar-se com uma estrela, com quem lá permaneceu durante muito tempo por não saber o caminho de volta. E isso durou até certo dia quando, no meio de uma caçada, notara que uma flecha se perdera ao passar por um buraco no chão. Era a passagem que levava ao mundo médio, para onde retornou utilizando um novelo de linha transformado em cipó (BICALHO, 2010: 160-161).

Figura 1: Hamnoÿ

Fonte: Charles Bicalho (2010)



O mundo médio das relações cotidianas também pode ser visitado por seres do inframundo, como é o caso do referido *Inmoxá*. Esse ser possui a forma de uma onça muito peluda e é considerado tão feio quanto temido. E isso porque ao visitar o mundo humano, ele tem o poder de se tornar invisível e, à noite, costuma surpreender os Maxakali com a intenção de decepar-lhes a cabeça (SOARES, 2017).

55

Essa *permeabilidade* entre os mundos também permite, como dissemos, o contato entre o mundo celestial e o inframundo, como ocorre com o Sol e com a Lua. Compreendidos como irmãos cuja relação não é muito amistosa, eles passam pelo chamado tampo da Terra e, às vezes, se encontram nas águas subterrâneas (SOARES, 2017).

Considerados como detentores de todo conhecimento humano, os *yamîy* também descem do Céu para o cotidiano das aldeias. Feitos de matéria invisível, eles podem habitar em elementos da natureza e até o interior do corpo humano. Antes viviam nas florestas. Mas depois que as matas foram derrubadas, passaram a se abrigar preferencialmente no cabelo das pessoas (SOARES, 2017).

E quando um maxakali morre, a passagem para o *Hamnoÿ*, onde vivem seus antepassados, também está garantida. Para tanto, o pajé da aldeia convoca o

---

seu *yamîy* para a realização de um canto ritual. Então, o espírito principal do grupo ao qual o morto pertence abre um buraco no Céu, para que o *yamîy* do pajé – ou o do morto – desça e busque o espírito do falecido, que a partir de então morará com os antepassados de seu grupo, transformando-se, por assim dizer, em *yamîy* (SOARES, 2017).

A *permeabilidade* entre as dimensões a que chamamos de mundo celestial, mundo médio e o inframundo, além da *circularidade* entre as substâncias que ela possibilita, resulta também em uma *dualidade* em relação aos seres, como é o referido caso do *Amanayára*, que vivia nas aldeias debaixo da terra e propiciava as chuvas. É o que parece ficar evidente também em outra representação: o painel da capela localizada no Centro de Formação Vicente Cañas do CIMI, em Luziânia, Goiás (Figura 2).

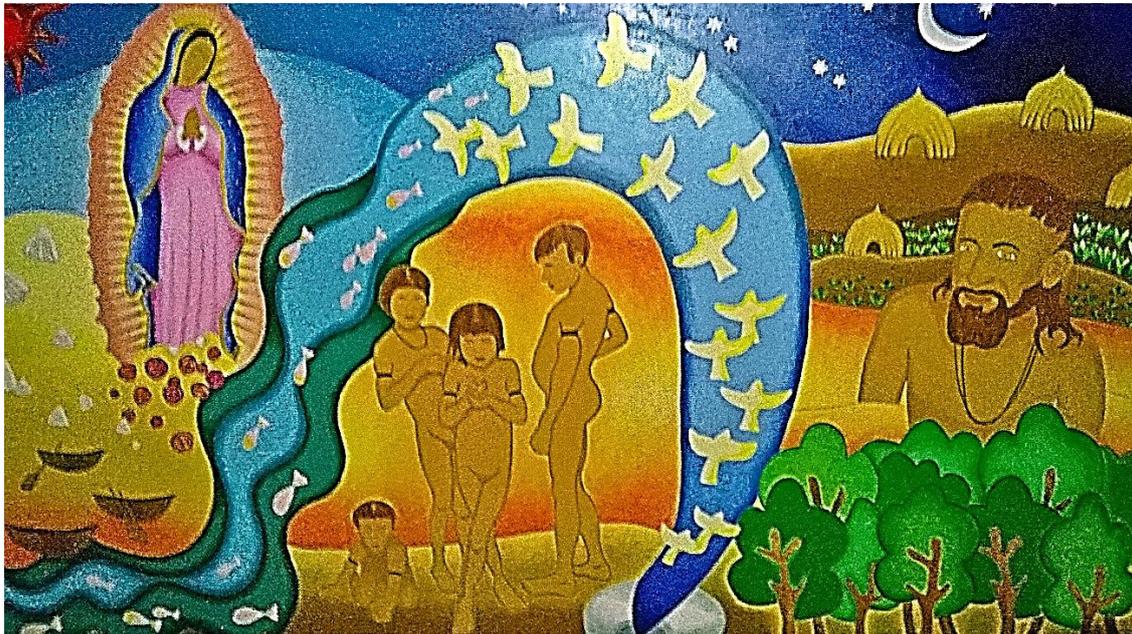
O painel, no qual também se misturam simbologias cristãs – como as figuras estilizadas de pombos e a imagem de uma santa católica indígena semelhante à Nossa Senhora de Guadalupe<sup>21</sup> – representa a origem do mundo no imaginário comum dos Enawenê-nawê, povo Aruak que vive no Vale do Rio Juruena, no estado de Mato Grosso. Para esse povo, os humanos viviam no interior de uma rocha, até que um pássaro, aproveitando-se de uma fenda aberta por um raio, conseguiu sair e observar o mundo exterior. Depois, ajudado por um pica-pau que alargou a fenda criando uma passagem, o herói cultural *Wadare* guiou as aldeias para a dimensão do mundo médio, onde esse povo ainda hoje habita<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Nossa Senhora de Guadalupe é a denominação de uma aparição mariana da Igreja Católica de origem mexicana.

<sup>22</sup> A respeito do mito de origem e da visão de mundo dos Enawenê-nawê, ver Márcio Silva (1998) e Edison Rodrigues de Souza (2001).

Figura 2: Painel da Capela Vicente Cañas



Fonte: Painel da capela do centro de formação Vicente Cañas, acervo pessoal (2017)

Para além da divisão perceptível entre os cantos esquerdo e direito da pintura, que demarcam uma complementariedade entre o dia e a noite – representados pelo Sol, pela Lua e por estrelas – e entre as estações seca e a chuvosa – representadas pelos detalhes que circundam a imagem da santa flutuando no mundo celestial e pelo ser que emerge do inframundo<sup>23</sup> –, a representação do painel também pode ser dividida em três partes distintas e complementares: o mundo celestial, o mundo médio e o inframundo. Isso ocorre por conta do efeito produzido pela representação das águas que surgem de *Ehatekoyoare* (o inframundo dos Enawenê) por uma fenda – talvez a do mito de origem – carregando aves que se transmutam em peixes e evidenciando também a relação entre o rio e a chuva.

Posicionadas no centro da imagem, representando o mundo médio das relações humanas, podemos observar quatro crianças enawenê-nawê. No lado

<sup>23</sup> Os períodos das estações seca e chuvosa, entre Enawenê-nawê, são referências para os cultos aos seres do mundo celestial e do inframundo.

---

esquerdo da imagem, simbolizando *Eno*, o mundo celestial, está a representação de uma santa do imaginário cristão, como dissemos, dotada de atributos indígenas, como a pigmentação da pele, o brilho que a circunda e se assemelha a um cocar e às conchas ao seu redor. Sua posição na imagem, bem como os traços ondulados, oferece a impressão de estar flutuando.

No lado direito da imagem, outro elemento fornece conexão entre o imaginário cristão e indígena. Com o tamanho visivelmente ampliado, como aliás são compreendidos seres do *Ehatekoyoare*, emerge do subterrâneo o próprio Vicente Cañas, missionário jesuíta que vivera com os Enawenê-nawê entre 1982 e 1987, ano em que foi violentamente assassinado por pistoleiros a mando de invasores de terras indígenas, ligando-se assim ao destino de Francisco Pinto, o outro jesuíta referido anteriormente<sup>24</sup>.

A representação do missionário é desconcertante, pois o modo de expressão da pintura possibilita a conexão de diferentes e, diríamos, até antagônicos elementos<sup>25</sup>. Conhecido também como *Kiwxi*, “doar-se todo”, Vicente Cañas já era um intermediário entre o mundo indígena e o mundo não-indígena. Mas na representação ele adquire outros atributos. Servindo de elo entre as dimensões do mundo celestial, do mundo médio e do inframundo, de onde ele emerge, sua representação, paradoxalmente, o situa entre o herói cultural *Wadare*, que também se “doou” para guiar seu povo, e os seres do inframundo, que embora sejam compreendidos como possuidores de características até opostas às representações que o imaginário cristão tem de seus mártires, eram também – como fora o *Amanayára* – propiciadores de fertilidade.

Validando esse sentido, é o que indicam os elementos que circundam a figura do Vicente Cañas, como a representação da mata abaixo de sua posição, o

---

<sup>24</sup> A respeito da vida e da morte de Vicente Cañas, ver CIMI (1987).

<sup>25</sup> A respeito do modo de expressão enquanto atraidor de elementos dispersos de diferentes imaginários, ver Serge Gruzinski (2001a).

---

local de cultivo da aldeia localizado atrás de si, e as águas que emergem com ele do inframundo.

A representação do painel, em certa medida, fornece vínculo com as representações anteriormente descritas. E quando comparadas às representações das sociedades ocidentalizadas e, mais especificamente, não-indígenas, evidenciam uma maneira distinta de racionalizar o mundo e as relações humanas, que ao nosso olhar inevitavelmente modelado e, em grande medida, até constituído em alicerces ocidentais, podem ser generalizadas para fins de reflexão, a partir de algumas expressões que se complementam e dão conta de uma racionalidade indígena, assim mesmo no singular.

Uma dessas expressões é a *permeabilidade* entre as fronteiras do mundo celestial e do inframundo que torna dificultosa e até imprópria a separação entre o que chamamos de *natural* e *sobrenatural*. Outra é a *circularidade* verificada entre as substâncias e os seres, a partir da qual as fronteiras do mundo celestial e do inframundo podem ser constantemente atravessadas por buracos no Céu ou fendas na Terra. Outra ainda é a *dualidade* que resulta das outras expressões e faz com que os seres sejam compostos de atributos das diferentes dimensões do mundo, a ponto de não haver contrariedade em uma figura cristã, relacionada ao mundo celestial, ser também representada com atributos do inframundo. Assim, os mártires jesuítas podem ser representados como se estivessem no Inferno cristão e com atributos dos seres do inframundo, como o fato de ser propiciadores de fertilidade.

Tais expressões, quando relacionadas, nos permitem perguntar a respeito do tempo e da maneira de senti-lo. Em sociedades nas quais os antepassados podem retornar e onde os espíritos convivem e até condicionam o cotidiano dos vivos, o tempo predominante é o cíclico, o *espiralado*<sup>26</sup>. O passado, o presente e o futuro não podem ser racionalmente separados, sob pena de impedir a

---

<sup>26</sup> A respeito da concepção de tempo dos povos indígenas, ver Eduardo Viveiros de Castro (2002), Tzvetan Todorov (2010), Jérôme Baschet (2010) e Renato Sztutman (2012).

---

comunicação com os antepassados e privá-los do cotidiano dos vivos, no qual o passado necessita estar presente para exercer a função orientadora da ação, seja quando o que interessa é a novidade que surge no *horizonte de expectativa* do contato com os não-indígenas ou, como resultado do contato, a reafirmação do *espaço de experiência* para assegurar o controle e a autonomia dos territórios a que pertencem.

Diante dessa breve exposição a respeito da racionalidade indígena, podemos passar para o próximo tópico a partir do seguinte questionamento: como a operação historiográfica se relaciona com essa forma de compreender o mundo e mais especificamente o tempo?

### 3. OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA E O TRUQUE O DESAPARECIMENTO

Duas operações historiográficas das quais falaremos aqui influenciaram largamente a historiografia brasileira. Trata-se da tradição francesa e da tradição alemã. Pode-se dizer que as diferenças entre elas, por um lado, é fruto da chamada história nacional que procurava especificidades que diferenciavam as nações que muitas vezes se constituíram conectadas por um mesmo processo histórico<sup>27</sup>, mas, por outro lado, podem ser evidenciadas por alguns de seus maiores expoentes. Como é o caso de Norbert Elias<sup>28</sup>, que diferenciava essas tradições a partir do conceito de *civilização* dos franceses e o de *cultura* dos alemães<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> A respeito da chamada história conectada como crítica às chamadas histórias nacionais, ver Sanjay Subrahmanyam (1997) e Serge Gruzinski (2001b).

<sup>28</sup> Norbert Elias (1994). Poderíamos referenciar também o próprio Marc Bloch (2001) para quem os alemães compreendiam o tempo com muito mais intensidade que os franceses. Capturado pelos alemães e executado em um campo de concentração, antes de morrer, esse historiador escreveu rascunhos que depois seriam editados na obra *Apologia da história*, na qual, comparando com os franceses, ele manifesta um certo mal-estar em relação à maneira dos alemães compreenderem o tempo (BLOCH, 2001; LE GOFF, 2001).

<sup>29</sup> O primeiro conceito minimizaria as diferenças nacionais, concentrando-se no que deveria ser comum a todos os povos, e estaria relacionado ao caminho que as nações deveriam percorrer para atingir um modelo civilizatório, é claro, o da França. O conceito de cultura, diversamente, enfatizaria as diferenças nacionais e a identidade particular de grupos. Poderíamos acrescentar que o conceito

---

Para propor a reflexão a respeito dessas tradições, estabeleceremos uma distinção entre a tradição francesa – que vai de Jules Michelet a Michel de Certeau – na qual o passado objeto do historiador é considerado *morto* e a tradição alemã – que vai de Johann Gustav Droysen a Jörn Rüsen – na qual o historiador toma como objeto o passado considerado *vivo*. A proposta é refletir acerca da operação técnica executada pelos historiadores que, em nossa visão, têm como ponto de partida – e até como pressuposto – a *necessária* exclusão daqueles elementos da racionalidade indígena: a permeabilidade, a circularidade, a dualidade e a perspectiva cíclica do tempo. Afirmamos ser necessária à operação técnica, pois somente após essa exclusão é que emerge a narrativa histórica na perspectiva ocidental de compreensão do tempo. Passemos às considerações a respeito da operação historiográfica francesa e do passado como *morto*.

Michel de Certeau iniciava a obra *A escrita da história* – que tem o objetivo de demonstrar o fazer historiográfico – acompanhando as considerações de Jules Michelet. Benevolente e terno para com os mortos, nesta perspectiva, o historiador os beneficiaria com sua escrita, pois embora já não pudesse mais reacender a vida que lhes tinha abandonado, os faria retornar menos tristes para seus túmulos<sup>30</sup>. O objeto da historiografia – o morto – deveria ser buscado e honrado. Mas depois, necessariamente, deveria ser novamente sepultado. Ao historiador, em suma, impunha-se a função de acalmar os mortos, oferecendo-lhes *túmulos escriturários* – ou seja, a História (CERTEAU, 1982, p. 12).

Ofício curioso esse do historiador. Diferente dos pajés maxakali que cantavam ritualmente para transformar os mortos em *yamîy*, permitindo por esse dispositivo que os antepassados continuassem presentes no cotidiano dos vivos, o historiador, de forma semelhante a um tipo estranho de coveiro, passaria o tempo a

---

de *civilização* – ao apontar para um processo pelo qual todos deveriam atravessar – estaria mais voltado para o futuro. Já o conceito de *cultura* – ao relacionar-se com a busca de elementos identitários de um povo – estaria mais voltado para o passado.

<sup>30</sup> O historiador fala de *mortos*, seu estudo se limita às *necrologias*, concordavam um eminente sociólogo e um historiador franceses (BOURDIEU; CHARTIER, 2012: 17-18).

---

cavar o passado em busca de mortos. Depois, quando os encontrasse, ao invés de boas-vindas, seria para oferecer-lhes um novo funeral, que os faria, repetimos, voltar menos tristes para seus túmulos. A função de sua escrita, neste caso, seria crucial: construir um túmulo para o morto, desempenhando, assim, o papel de rito de enterro (CERTEAU, 1982: 107; DOSSE, 2004: 202).

Mas se essa história fala a respeito de mortos, é porque na tradição historiográfica francesa o passado é considerado como *ausente* e *morto*. Eis então o truque técnico do desaparecimento efetuado na tradição historiográfica francesa: o ponto de partida do historiador está em separar seu presente de um passado. Depois, cada tempo novo dá lugar a um discurso que consideraria como *morto* aquilo que o precedeu, conforme considera Michel de Certeau (1982: 15). Vejamos como esse autor propõe a questão:

O discurso sobre o passado tem como *estatuto* ser o discurso do morto. O objeto que nele circula não é senão o ausente, enquanto que o seu sentido é o de ser uma linguagem entre o narrador e os seus leitores, quer dizer, entre presentes. A coisa comunicada opera a comunicação de um grupo com ele mesmo pelo remetimento ao terceiro ausente que é o seu passado. O morto é a figura objetiva de uma troca entre vivos. Ele é o *enunciado* do discurso que o transporta como um objeto, mas em função de uma interlocução remetida para fora do discurso, no *não-dito* (CERTEAU, 1982: 56).

Essa forma de compreender o passado, em larga medida, é resultado da Revolução Francesa e do tempo linear, irreversível e acelerado que veio com ela e sepultou de um só golpe a antiga história *mestra da vida* (KOSELLECK, 2006; DOSSE, 1994; REIS 2000). Assim, seria a ideia de tempo irreversível e acelerado do progresso – que suprime o presente em busca do futuro – que faria o passado surgir como ausente e morto<sup>31</sup>.

Mas poderíamos nos perguntar: e na Alemanha onde o processo de modernização foi lento e gradual, onde a unificação tardia fez com que os

---

<sup>31</sup> Deve-se pontuar que na tradição francesa esta história que visava o futuro sofreu um corte após o processo de descolonização da África, a crise econômica e as duas guerras mundiais (BENJAMIN, 1987; DOSSE, 1994; REIS, 2000).

---

historiadores buscassem no passado os elementos identitários do povo, como o passado poderia ser considerado? Neste caso, pontuamos, o passado é antes de tudo vivo. Passemos então a considerar a tradição alemã.

Para Johann Gustav Droysen, o objeto da pesquisa histórica não seria simplesmente as coisas do passado, mas elementos do passado que ainda estivessem preservados no presente, influenciando o vir-a-ser do futuro. O passado morto não poderia se iluminar sozinho – “pois está morto, não está mais entre nós”. E apenas o que do passado ainda estivesse vivo e disponível no aqui-e-agora poderia ser objeto de compreensão da história (2009: 37).

Por isso, o material a ser utilizado em uma pesquisa histórica não seria vestígios daquilo que já está morto, mas sim tudo “que ainda está diretamente disponível (vestígios) daqueles presentes”. Seria também o que daqueles presentes “refugiou-se no imaginário dos seres humanos e nos foi transmitido pela memória (nas fontes)”. E seria ainda “as coisas nas quais as duas formas se encontram e estão combinadas” (DROYSEN, 2009: 46). Substituir *vestígios do passado* por *aquilo que está disponível de outros presentes* é flagrante, pois substitui a ausência da tradição francesa por uma presença, substitui o morto pelo vivo.

Atualizando a tradição alemã, Jörn Rüsen considera que consciência histórica emergiria de uma “inegável carência profunda de todos os homens, que agem e sofrem as consequências das ações dos outros”. Uma carência de “orientar-se em meio às mudanças que experimentam em seu mundo e em si mesmos” (2010: 12). A relação entre o presente no qual aparece a carência de orientação, o passado no qual se busca a orientação e o futuro em que se deve agir, seria o próprio substrato da história.

Para esse autor, o passado objeto da história seria também aquele que continua vivo e ativamente presente na vida prática, misturado e disperso na *tradição*. Entendida como um componente intencional prévio do agir humano que viria do passado para o presente e influenciaria também as perspectivas de futuro no âmbito da orientação da vida prática, a tradição corresponderia às diversas

---

formas de intensões orientadoras do agir humano, onde, reafirma-se, o passado seria vivo e presente (RÜSEN, 2010: 76).

Mas ao exercer a sua função orientadora do agir dos indivíduos, a história deveria superar a tradição. No primeiro momento, o historiador deveria perceber a *carência de orientação* dos indivíduos em seu agir e sofrer as consequências de suas ações no tempo. Essa carência profunda despertaria, no segundo momento, *interesse por orientação* (RÜSEN, 2010).

Até esse momento, podemos dizer, os antepassados dos indígenas, assim como os seres do inframundo e do mundo celestial, poderiam continuar vivos e atuantes no tempo. Porém, o próximo passo dessa operação técnica seria a crítica à tradição, ou o truque do desaparecimento da racionalidade indígena em sua versão alemã: o historiador buscaria critérios de sentido (*ideias*) no passado ainda vivo no presente e, a partir das regras da pesquisa empírica (*métodos*), suplantaria a tradição colocando o passado em seu devido lugar no tempo, na forma de sucessão temporal, tal como aparece na narrativa histórica ocidental (*formas de apresentação*) (RÜSEN, 2010).

No final dessa operação, os antepassados seriam colocados em seu devido lugar no tempo e incapacitados de agir. Assim, voltando à epígrafe da *missão do historiador* proposta por Sérgio Buarque de Holanda, podemos dizer que afugentados os antepassados – esses “demônios” – da História (2010: 22), a narrativa histórica retornaria para a vida prática exercendo a sua função orientadora, dos não-indígenas, evidentemente.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Rebelar-se contra essa operação historiográfica, embora não seja esforço vão, exige árduo trabalho. Até porque, constituídos também pela racionalidade ocidental, não podemos simplesmente excluí-la da percepção como quem retira *móveis* de uma *sala*, a fim de trocá-los por outros de natureza distinta. O

---

ideal talvez seria refletir a respeito dessa racionalidade, de maneira a perceber que não só a *sala*, mas toda a *casa* a ser ocupada, assim como os ocupantes, foram construídos historicamente também por racionalidades outras e em cima de outros terrenos simbólicos, propiciando intensa conexão de elementos que, embora possam continuar atuantes em nossa experiência prática, tendem a ser separados e excluídos arbitrariamente pela operação técnica da historiografia.

Neste sentido, não basta criticar o imaginário dito científico e sua proposição de um tempo *linear, acelerado e irreversível* gestado pela Modernidade com a proposição de um tempo também *cíclico, lento e reversível* como antítese, pois aquele imaginário – do qual de uma forma ou de outra somos herdeiros – encontrou um caminho já aberto pelo longo processo de expansão da Cristandade na Europa, que pode ser compreendido desde pelo menos o século XI, quando o poder clerical começou a fixar os camponeses – os pagãos daquele momento histórico<sup>32</sup> – erigindo capelas e cemitérios no centro das aldeias. Tal fenômeno de *encelulamento*, de certa forma, reproduzido no Brasil nos chamados aldeamentos, ao mesmo tempo em que colocava os mortos em contato direto e intenso com o cotidiano dos vivos, paradoxalmente, operava uma separação simbólica entre as almas dos antepassados e os vivos, a partir da ideia da salvação no além-vida proporcionada pelo batismo e, de maneira geral, pela conversão ao cristianismo<sup>33</sup>.

Se o raciocínio aqui efetuado estiver na direção correta, com a secularização da salvação – que passou da ideia de progresso (dos séculos XVIII e XIX) e de melhoramento (do século XIX)<sup>34</sup> para a ideia contemporânea de desenvolvimento – a separação simbólica entre os mortos e os vivos hoje é efetuada também pela história.

Nesse caso, poder-se-ia até extrair da *operação historiográfica* um pouco de dívida com o imaginário cristão. Assim, Jesus Cristo foi crucificado como um

---

<sup>32</sup> Não é sem motivos que o termo pagão remete a *paganus*, camponês.

<sup>33</sup> Sobre o processo de fixação das aldeias, ver Robert Fossier (1985) e Jérôme Baschet (2006).

<sup>34</sup> Termo bastante recorrente nos relatórios dos presidentes de província.

---

criminoso, mas depois ressuscitou para ocupar um lugar mais honroso: no Céu, ao lado de Deus. Porém, impossibilitados, depois de mortos, de ressuscitar e subir aos céus, os comuns mortais, essas *miserabiles personae*, necessitam do ofício do historiador<sup>35</sup>. É ele quem se encarrega de tirá-los do imenso cemitério a céu aberto e, com todos os ritos fúnebres comuns ao seu ofício, separar simbolicamente os antepassados do cotidiano dos vivos, dar-lhes um túmulo mais digno, senão mais no Céu, obviamente, na História.

É talvez por isso que ao criticar a influência da perspectiva ocidental de compreensão do tempo – que consiste em retirar os antepassados do presente, tornando-os assim inabilitados para exercer sua função orientadora dos indivíduos –, Ailton Krenak ponderava sobre a necessidade de os povos indígenas verem os mortos permanecendo entre os vivos, junto ao presente. E se mostrava receoso com a contagem *regressiva* da memória até que só restasse a história e, acrescentamos, a sua contagem *progressiva*. Por isso, concluía: “entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória” (1992: 204).

Assim, sem propor um desfecho para nossa questão inicial, talvez seja mais interessante encerrar com outra pergunta: desde que não seja feita por um indígena, como chamar de história indígena o resultado de uma operação historiográfica colonizada – por não ser criticada – que tem como pressuposto apagar a racionalidade indígena de seus termos?

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABBEVILLE, Claude d. **História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, [1614] 2008.

---

<sup>35</sup> Expressões de Michelet. “Sim, cada morto deixa um pequeno bem, sua memória, e pede que cuidemos dele. Para quem não tem amigos, é preciso que o magistrado cumpra essa função. Pois a lei, a justiça, é mais firme que nossas ternuras passageiras, nossas lágrimas logo secas. Essa magistratura é a história. E os mortos são, para falar como o direito romano, essas *miserabiles personae* com as quais o magistrado deve se preocupar” (MICHELET Apud SCHREINER, 2005: 155).

---

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

\_\_\_\_\_. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

AUSTIN, Alfredo López. La religión, la magia y la cosmovisión. In: MANZANILLA, Linda; LUJÁN, Leonardo López. **Historia antigua de México**. Cidade do México: INAH & IIA – UNAM & Miguel Ángel Porrúa, 2001, vol. IV.

SBRANA, Darlan Rodrigo. **A galha da figueira branca e o carvalho: alvorecer do Maranhão colonial a partir das representações a respeito dos chefes tupinambás (1603-1619)**. São Luís, Universidade Federal do Maranhão. Dissertação. 2017.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BICALHO, Charles. **Koxuk, a imagem do yãmîy na poética maxakali**. Belo Horizonte: UFMG, [s.n.] 2010.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **Apologia da história: ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2001.

BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. **O sociólogo e o historiador**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. (Tese) Doutorado – Unicamp, Campinas: 2005.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CIMI. **Dossiê Vicente Cañas**. Secretariado Nacional do Conselho Indigenista Missionário. Junho, 1987.

COLLINGWOOD, R. G. **A ideia de história**. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

DOSSE, François. **A história em migalhas**. São Paulo: Ensaio, 1994.

\_\_\_\_\_. **História e ciências sociais**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

DROYSEN, Johann Gustav. **Manual de teoria da história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EBERL, Markus. La muerte y las concepciones del alma. In: GRUBE, Nikolai (ed.). **Los mayas – Una civilización milenaria**, Colonia, 2001.

- 
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- \_\_\_\_\_. **Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- \_\_\_\_\_. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico *In: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.). A história dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- FEBVRE, Lucien. **O Problema da Incredulidade no Século XVI: a religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FEITOSA, Saulo Ferreira. Indigenou Ethical Perspectives. *In Encyclopédia of global Bioethics*. 1ed. Springer International Publishing, U.S.A, 2015.
- FIGUEIRA, Luiz. Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta Padre Luiz Figueira enviada a Claudio Aquaviva. *In Revista do Instituto Histórico do Ceará (IHC)*, [1608] 1903: 97-140.
- FOSSIER, Robert. **Historia del Campesinado en el Occidente Medieval**. Barcelona: Critica: 1985.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2013.
- FRANCO JR., Hilário. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. *In: Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010a. pp:93-128
- \_\_\_\_\_. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico. *In: A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010b. pp:41-64
- GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das letras, 2001a.
- \_\_\_\_\_. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. **Topoi**, Rio de Janeiro, mar. 2001b, pp 175-195.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HELLER, Agnes. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1993.
- IBGE. Características Gerais dos Indígenas: resultado do universo. *In: Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro.

- 
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KRENAK, Ailton. Antes o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura, 1992. Pag. 200-204.
- LACERDA, Rosane Freire; FEITOSA, Saulo Ferreira. Bem Viver: projeto u-tópico e de-colonial. In: **Interritórios**. Revista de Educação. Universidade Federal de Pernambuco Caruaru, Brasil. V.1. N.1 – 2015.
- LE GOFF, Jacques. Prefácio. In **Apologia da história**: ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2001.
- \_\_\_\_\_. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.
- LISBOA, Frei Cristovão de. **História dos animais e árvores do Maranhão**. São Luís: Alumar, [1625-1631] 1998.
- MICHELET, Jules. **O Povo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- MONTEIRO, John M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas, SP: [s.n.], 2001.
- MORAES, José de. **História da companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará**. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio de Brito e Braga, [1759] 1860.
- NOELLI, Francisco da Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos tupi. **Revista de Antropologia**, São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 39, n. 2, 1996.
- POMPA, Cristina. **Religião Como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- RANKE, Leopold von. O Conceito de História Universal. In: MARTINS, Estevão Rezende (org.) **A História Pensada**. Teoria e Método na Historiografia Europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010. pp. 202-216.
- REIS, José Carlos. **Tempo, História e evasão**. Campinas, SP: Papyrus, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Escola dos Annales**: a inovação em história. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- \_\_\_\_\_. **História e teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Teoria e história**: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

- 
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papirus, 1994.
- ROBRAHN-GONZÁLES, Erika Marion. A expansão tupi, em busca da Terra Sem Mal  
*In: Brasil 50 mil anos: uma viagem ao passado Pré-Colonial*. São Paulo: USP, 2003.
- RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.
- SCHREINER, Michelle. **Jules Michelet e a história que ressuscita e dá vida aos homens: uma leitura da emergência do “povo” no cenário historiográfico francês da primeira metade do século XIX**. Campinas, SP: UNICAMP, 2005. Tese de Doutorado. Mimeo.
- SILVA, Márcio. Tempo e espaço entre os Enawene Nawe. *In: Revista de Antropologia*. São Paulo, USP. 1998, v. 41 nº 2.
- SOARES, Geralda Chaves. **Sobre os Maxakali**. Comunicação oral ministrada no 2º Curso de extensão: Histórias e Culturas Indígenas. Julho, 2017.
- SOUSA, Mauricio de. **Truque do desaparecimento**. Tirinha. Mauricio de Sousa Produções Ltda. 1999.
- SOUZA, Edison Rodrigues de. **Sociocosmologia do espaço Enawene Nawe**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, [s.n.] 2011.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *In: Modern Asian Studies*, Vol. 31, No. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. Jul., 1997: pp. 735-762.
- SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Fapesp, 2012.
- TAUBE, Karl. Los dioses de los mayas clásicos. *In: GRUBE, Nikolai (Ed.). Los mayas – Una civilización milenaria*, Colônia, 2001.
- TAYLOR, Charles. Introdução. *In: Uma era secular*. Tradução: Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ULTRAMAR, Luiz de. Relações da physica com outras sciencias – capitulo de um livro inedito. *In Philomathia: revista artistica, scientifica e philosophica*. Brazil-Maranhão. Anno 1. Numero 5. Domingo, 15 de Dezembro de 1895. pp 36-38.
- VIEIRA, António. Relação da missão da Serra de Ibiapaba pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus. *In Revista do Instituto Histórico do Ceará (IHC)*, [1660] 1904: 86-138.
- WAGNER, Elisabeth. Mitos de la creación y cosmografía delos mayas. *In GRUBE, Nikolai (ed). Los mayas – Una civilización milenaria*, Colonia, 2001.

---

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WHITE, Hayden. Teoria literária e estudo da história. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1991: 24-48.