


Helena
Azevedo
Paulo
de Almeida

o que muda a terra

Brasil é terra indígena



Helena
Azevedo
Paulo
de Almeida

o que muda a terra

Brasil é terra indígena

| São Paulo | 2024 |



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

P331q

Paulo de Almeida, Helena Azevedo -
O que muda a terra: Brasil é terra indígena / Helena Azevedo
Paulo de Almeida. - São Paulo: Pimenta Cultural, 2024.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-994-9

DOI 10.31560/pimentacultural/2024.99949

1. Povos indígenas. 2. História. 3. Ensino de história.
4. Educação. 5. História do Brasil. I. Paulo de Almeida, Helena
Azevedo. II. Título.

CDD: 306.08981

Índice para catálogo sistemático:
I. Povos indígenas - História do Brasil
Simone Sales - Bibliotecária - CRB ES-000814/0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2024 a autora.

Copyright da edição © 2024 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).

Os termos desta licença estão disponíveis em:

<<https://creativecommons.org/licenses/>>.

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Biegging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Júlia Marra Torres
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Editoração eletrônica	Andressa Karina Voltolini Milena Pereira Mota
Imagens da capa	Indígena da tribo pataxó, moviafilmes - Freepik; Pikisuperstar - Freepik
Tipografias	Abril, Acumin, MADE Sunflower
Revisão	Helena Azevedo Paulo de Almeida Ilda Renata Andreatta Sesquim Pedro Leal Gomes Keversson Sillian Silva Moura Ana Paula Silva Santana
Autora	Helena Azevedo Paulo de Almeida

PIMENTA CULTURAL

São Paulo • SP

+55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



2 0 2 4

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand
Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva.
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrcia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handerson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
*Instituto Nacional de Estudos
e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Manoel Augusto Polastreli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidad Internacional Iberoamericana del México, México

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
*Centro Federal de Educação Tecnológica
Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Mauricio José de Souza Neto
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Universidade Estadual de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabeth de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

SUMÁRIO

Prefácio	11
CAPÍTULO 1	
O “índio” enquanto fantasia.....	13
CAPÍTULO 2	
O dia branco do “índio”	19
CAPÍTULO 3	
Por que a crítica da fantasia de índio?.....	24
CAPÍTULO 4	
História Indígena ou os Indígenas na História do Brasil?	28
CAPÍTULO 5	
Algumas reflexões sobre o Dia Internacional dos Povos Indígenas e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas	32
CAPÍTULO 6	
O que Pocahontas pode nos ensinar?	37
CAPÍTULO 7	
Tybyra e a invisibilidade LGBTQIA+ indígena.....	44



CAPÍTULO 8

**A Lei 11.645/08 e “O Karaíba”,
de Daniel Munduruku.....53**

CAPÍTULO 9

**O 19 de abril e a caracterização
dos povos originários como “índio” 61**

CAPÍTULO 10

**Acabou o “Dia do Índio”?
Uma grande vitória em tempos turbulentos 67**

CAPÍTULO 11

**PL 490/07 e a manutenção
do genocídio indígena - parte 1.....71**

CAPÍTULO 12

**PL 490/07 e a manutenção
do genocídio indígena - parte 2:
o Marco Temporal e o parecer de heteroidentificação..... 75**

CAPÍTULO 13

**Ensino de História e Cultura Indígena:
a Lei 11.645/0880**

CAPÍTULO 14

**Mulheres Indígenas:
cultura, identidades e movimentos86**

CAPÍTULO 15

Um lamento... nada mais que um lamento...92



CAPÍTULO 16

**Sítios arqueológicos, lugares
e espaços de memória indígena 100**

CAPÍTULO 17

Políticas e legislação indigenista 106

CAPÍTULO 18

**Os processos de dominação
e Resistências Indígenas 112**

CAPÍTULO 19

**A questão Indígena nos séculos XX e XXI:
instituições, políticas e protagonismos..... 119**

CAPÍTULO 20

**Personagens, intelectuais
e trajetórias indígenas 125**

CAPÍTULO 21

Tempo e história nas culturas indígenas..... 131

Referências..... 137



PREFÁCIO

*Hey!
Nosso povo nunca
morre, a raiz nos salvará
Hey! olha aqui nunca foi sorte
A escuridão tive que iluminar
Hey! e me jogaram do penhasco
E tive que aprender voar
Hey! e me jogaram na fogueira
Mas virei água pra apagar
E estou de pé com fé
Não vou me arrastar
A minha morte você quer
Mas não vou te dar*

Katu Mirim, Indígena Futurista.


Este livro foi escrito ao longo de quatro anos, entre 2020 e 2023. A revista HH Magazine, uma revista de divulgação científica e iniciativa da Revista História da Historiografia e da *Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia* (SBTHH), proporcionou um espaço artístico e cultural para autores das mais variadas áreas disponibilizarem seus trabalhos semanalmente, ao mesmo tempo que também são avaliados por pares. Porém, diferentemente do que acontece nas revistas científicas, o espaço da HHM possibilita realmente a interdisciplinaridade que debatemos em amplitude, mas, muitas vezes, não conseguimos praticar em nossos meios de trabalho.

Sou muito grata à equipe editorial da Revista HH Magazine, cuja qual pude fazer parte também como editora colaborada, por me convidar a escrever o Caderno mensal “O que muda a terra: nossa América indígena”, espaço em que escrevo sobre temáticas indígenas que estão sendo mobilizadas dentro das salas de aulas.

Como professora, tenho visto o interesse na temática crescer exponencialmente, muito em decorrência da visibilidade dos movimentos indígenas, de suas vozes e demandas aflorarem cada vez mais nas mais diversas mídias, e também em decorrência da Lei 11.645/08, que tornou o ensino da temática obrigatório. Muito há o que se fazer ainda, mas as mudanças e transformações estão ocorrendo, e acompanhá-las de perto é uma grande vitória que precisa ser comemorada. Essas conquistas são, antes de tudo, dos povos indígenas, guerreiros, lutadores incansáveis, que enfrentam, enfrentaram e continuarão enfrentar os fins dos mundos que os não indígenas teimosamente insistem em inventar,

Este livro digital é uma conquista nesse sentido e sua gratuidade se baseia na promoção de utilização por professores e estudantes que desejam iniciar seus estudos sobre as temáticas, mas não sabem muito bem por onde começar. Convido-os à leitura e a nunca pararem seus estudos!

A autora



1

O "ÍNDIO" ENQUANTO FANTASIA

Originalmente publicado em 04/03/2020

Nos últimos dias precedentes ao Carnaval, presenciamos uma polêmica que se intensifica em relação à fantasia de “índio”. Prós e contras são levantados e, ao meio de um turbilhão de publicações (principalmente em redes sociais) temos acompanhado os mais variados tipos de posicionamentos. Gostaria de aproveitar essa efervescência de reflexões e emitir algumas modestas ponderações. Entendam como convites à reflexão, livres de qualquer arrogância em tentar esgotar o tema que, além de intensamente complexo, é necessariamente transdisciplinar.

Assim, o primeiro item a ser mencionado aqui é justamente a utilização do termo “índio” no título deste texto. Sabemos que é um termo intensamente problemático, que reduz a diversidade dos povos indígenas no Brasil à uma generalização unívoca de história patriótica. No entanto, aqui me parece apropriado trabalhar justamente com esse termo, pois um número expressivo de fantasias utilizadas no Carnaval vem justamente dessa generalização dos inúmeros povos indígenas que habitaram e habitam o território brasileiro. Uma visão oposta à pluralidade cultural; uma visão única, no singular gramatical e gênero masculino. Essa é, também, uma primeira crítica à utilização da fantasia: a generalização dos povos indígenas em uma imagem homogênea, e que muitas vezes é associada às imagens de indígenas norte-americanos. Sempre com a falta de rigor em ao menos nomear um povo específico.

Todos os anos vemos pessoas indígenas se posicionarem em relação à campanha: “índio não é fantasia”. E esses sujeitos e suas lideranças se posicionam com as mais diversas argumentações. Edivan Funi-ô disse em sua conta no Instagram que não é “(...) índio pra gringo ver. Minha essência [está] além das aparências” e Emerson Pataxó mencionou em seus *stories* que usar um cocar (utilizado em cerimônias religiosas) não poderia ser desculpa de homenagem, já que não sabiam o significado do item. Essas são críticas essenciais para entendermos um pouco, e é apenas um pouco, da real situação dos indígenas ao longo do ano, e não apenas durante o período do feriado prolongado.

Vejam bem, em nenhum momento estou me posicionando contra às homenagens aos grupos étnicos presentes em território brasileiro – homenagens genuínas e reconhecidas por esses povos. Em nossa trajetória histórica, devemos muito e eternamente aos nossos antepassados e aos nossos parentes indígenas no presente. Tomo a liberdade aqui em utilizar o termo *parente*, eu que não pertencço à uma família indígena, para ressaltar minha admiração de constante luta e resistência desses indivíduos e grupos. Minha posição aqui é tentar expandir essa noção de “homenagem” e, mais precisamente, a preocupação com a situação dos povos indígenas ao longo do ano, e não apenas em datas comemorativas, seja no Carnaval, seja no revoltante 19 de abril.

Identidades únicas reduzem a pluralidade presente nas culturas desses povos, e ao limitar uma “homenagem” à fantasia, estamos todos reduzindo-as a meros adereços. E isto NÃO é o que acontece com a performance de Alessandra Negrini, no bloco Cacique de Ramos. Minha intenção aqui não é debater a relação do sagrado e do profano no Carnaval, pois isso já é muito bem analisado por Luiz Antônio Simas. Meu objetivo aqui é ressaltar algo, talvez um tanto quanto óbvio: não-indígenas devem se envolver com lutas dos povos originários do Brasil, ressaltando sua posição de ouvinte, apoiador e não como protagonista. É o que a atriz faz! Seu envolvimento com as demandas dos povos indígenas não é reduzido ao Carnaval. A atriz utiliza de sua profissão e de seu lugar de fala privilegiado para chamar atenção às causas desses povos. Ou melhor, utiliza do espaço de entretenimento para destacar e fazer repercutir as demandas indígenas, através da arte. Vemos aqui a arte como forma de denúncia. A pintura corporal feita em Alessandra Negrini foi realizada por Benício Pitaguary: artista plástico e que, além de ter utilizado materiais próprios ao grafismo – como o Jenipapo e o Urucum -, é da etnia Pitaguary. Além disso, a atriz estava acompanhada de pessoas indígenas, de vários povos, incluindo Sônia Guajajara, importante liderança indígena no cenário político brasileiro. Entendam, esta é uma situação muito diferente da que se encontra o vulgo presidente com Hélio “Negão”.

Foi preciso que Associação dos Povos Indígenas no Brasil (APIB) se posicionasse em favor da atriz. Em comunicado público, a APIB ressalta que “o momento é de união entre todos, e não atacar uma aliada por se juntar a nós em um protesto. Alessandra Negrini colocou seu corpo e sua voz a serviço de uma das causas mais urgentes. Fez uso de uma pintura feita por um artista indígena para visibilizar o nosso movimento. Sua construção foi cuidadosa e permanentemente dialógica, compreendendo que a luta indígena é coletiva”. Alessandra Negrini foi uma ferramenta para os movimentos indígenas. Se a mídia ou pessoas mal informadas (mas com evidente preocupação com as causas indígenas) a transformaram em protagonista, é tema para um outro debate que, claro, dialoga com este. Porém, resalto: ignorar o comunicado feito pela APIB, não seria uma consequência da prática tutelar que o não-indígena fez e permanece fazendo com os povos nativos?

Mas isso tudo se deriva de uma situação ainda mais complexa, já que essa preocupação com temáticas indígenas pode ser originária apenas de um modismo atual. Este é um tema mais delicado, que ponderei muito em escrever sobre. Há um limite que a escrita alcança e que, principalmente no que tange a temática indígena, as letras muitas vezes não conseguem transpor. O que quero dizer sobre “modismo” parte de uma preocupação superficial, muito relacionada às redes sociais, com objetivo de “lacrar” o Outro em frases de efeito. Isto parte de uma visão estritamente ocidental, europeia e, atualmente, muitas vezes, polarizada. Assim, é comum encontrar menções sobre a representação da imagem indígena associada à luta, sofrimento, massacres... não que sejam imagens inverídicas, mas, já mencionado por Chimamanda Adiche, como todo estereótipo este também é incompleto. A incompletude vem justamente de uma visão permanentemente colonizada/colonizadora de não-indígenas, que parte de um “índio” (no singular) ideal, construído no século XIX. Como se esses povos não fossem sujeitos de sua própria história, sempre vistos de forma tutelada...

Ao acusar Alessandra Negrini de apropriação cultural, muitos críticos partiram de uma visão simplista, eurocêntrica e, principalmente, que permanece excluindo as vozes indígenas do processo de representação. Essas vozes estavam lá, mas muitos não estavam preparados para ouvi-las. Ou ainda, não queriam ouvi-las, pois é muito mais fácil ouvir o outro não-indígena do que a multiplicidade de vozes que fazem parte do *cosmos* ameríndio. É importante lembrar que, só no Brasil, são quase 1 milhão de indivíduos pertencentes aos povos indígenas, e este é um dado do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), datado de 2010, já muito defasado. Em uma comunidade tão grande e diversa é simplesmente IMPOSSÍVEL procurar um consenso no assunto. Mas é isso que nós, enquanto não-indígenas, devemos ressaltar.

Então, isso tudo quer dizer que a fantasia de “índio” está liberada? Não, porque relações humanas, pura e pragmaticamente, não são tão simples assim. Toda a situação do indígena enquanto fantasia não se resume à situação da Alessandra Negrini, assim como a generalização do mesmo é insuficiente para explicar a complexidade da trajetória da imagem indígena, vinculada ao Carnaval. Assim, não é a atriz que “autoriza” o seu uso. O indígena, enquanto fantasia, se remete à própria construção do ideal indianista, travado pelos românticos brasileiros, no século XIX. Já naquele momento a alegoria do indígena o aproxima mais do cavaleiro medieval, em constante servidão (como no caso de Peri e Cecília), do que à diversidade étnica das realidades dos povos indígenas, fundando-se no mito do bom selvagem, como já analisado por Maria José de Queiroz. A “moda” era o próprio indianismo, como aborda a autora: o homem europeu fantasiado de indígena, com um ideal europeu e com ações bem europeias.

Na primeira república, em um passado não tão distante assim, a fantasia de “índio” foi proibida nos Carnavais de rua, do Rio de Janeiro. Diferentemente de agora, este foi um estratagema para a exclusão de uma parte considerável da população, já que

era a fantasia mais visada pela parcela pobre da sociedade, como aborda Fernando Gralha Souza. Neste ato de “deletar” o indígena do Carnaval, presumia-se afastar não só a população pobre, mas também a nudez e o próprio “índio”, apartando-os daquela república moderna, e engessando sua imagem a um passado idílico, unívoco, distante e “ultrapassado” – silenciado.

O silêncio é uma constante no que tange a representação dos povos indígenas no Brasil, e é este silêncio ao longo do ano que incomoda. Claro, é importante dizer: um silêncio forçado pelo não-indígena sobre os povos originários nas Américas. Uma mudez que é quebrada apenas no Carnaval, 19 de abril e/ou pelas polêmicas, como foi o caso deste ano. Controvérsias podem ser muito educativas, quando bem argumentadas, mas o que ressalta nesta questão do indígena enquanto fantasia é justamente o silêncio sobre as temáticas indígenas, que se faz presente no restante do ano. A mudez forçada sobre as vozes indígenas, mas não dos que pretendem falar por eles. Mas claro, posso ser acusada de fazer justamente isso! E, em alguma instância, talvez eu esteja. Mas creio que pensar o meu espaço de fala enquanto privilegiada para ressaltar essas vozes inaudíveis durante o ano, me aproxima mais de uma apoiadora da luta indígena, do que de tentar me alçar enquanto protagonista.

O meu apelo aqui, então, é para que nós, não-indígenas, repensemos nosso lugar de fala privilegiado e que exercitemos nossa capacidade de escuta, tão necessária neste momento político delicado. Encaminho a finalização deste rápido comentário, lembrando a fala de um ex-aluno durante um debate travado em sala de aula, sobre apropriação cultural. A conclusão se resume à: podemos então utilizar de determinados símbolos que se referem à inúmeras lutas. Mas dependendo da situação, devemos?



2

O DIA BRANCO DO "ÍNDIO"

Originalmente publicado em 22/04/2020

No calendário brasileiro existe a suposta “comemoração” anual do “dia do índio”, a cada 19 de abril. Na minha infância, na virada dos anos 1980 para os anos 1990, tínhamos atividades de colorir na escola, montagem de cocares com penas ou papel crepom, e dançávamos uma determinada música de uma famosa apresentadora infantil... o leitor provavelmente sabe qual é. Voltávamos para casa com os desenhos nas mãos e os pais ficavam “maravilhados” com os exercícios realizados. No dia seguinte, ninguém mais lembrava quem eram esses “índios”, se é que em algum momento eles nos eram de fato apresentados.

Uso a escrita deste texto no passado, simplesmente porque parto de uma experiência estritamente pessoal (mesmo que provavelmente compartilhada por muitos), o que não significa que essa seja uma realidade passada. Infelizmente, me parece que o “dia do índio” nacional variou pouco de lá pra cá. Claro, é importante dizer que falo de um lugar limitado pela minha experiência em sala de aula, assim como as compartilhadas pelos meus colegas, professores e alunos. Existem escolas preocupadas ética e politicamente com as representações dos povos indígenas no Brasil, e isso de fato é um avanço que não pode ser negligenciado. Mas será que esses casos são a regra, ou a exceção?

A minha sensação é que ainda temos muito o que avançar em políticas afirmativas, direcionadas ao debate étnico-racial como um todo. Completaremos 12 anos da lei 11.645, de 2008, que promove a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena. No entanto, a presença da temática indígena na escola ainda permanece, no mínimo, tímida. Se estendermos esta observação para o ensino superior, a presença de disciplinas sobre o tema é quase sempre “eletiva”, ao menos na região sudeste do Brasil. Ainda são poucas as instituições de ensino superior público que têm disciplinas obrigatórias sobre a temática, apesar de termos um avanço mais considerável no que tange as disciplinas de História da África.

Entre avanços e retrocessos no que tange a presença dessas disciplinas, é no mínimo compreensível entender o porquê dos professores atuantes no ensino básico não se sentirem confortáveis (ou até interessados) em abordar o tema em suas turmas, visto que muitos deles não tiveram contato com a temática indígena, durante sua formação. A interdisciplinaridade dos tópicos pode ser vista como intimidante, pois gira em torno das disciplinas de História, Geografia, Sociologia, Artes, Filosofia e até da Matemática. Ou melhor: poderiam abordar essas áreas, se não fosse os entraves de tempo de aula (cada vez menos disponibilizado para as humanidades, em geral) ou mesmo do currículo escolar, que muitas vezes delimitam os temas de maneira rígida em uma ou outra disciplina.

A realidade é que, muitas vezes, a prática da presença das temáticas indígenas é restrita ao “dia do índio”. Em outro texto, publicado aqui na HH Magazine, apontei rapidamente sobre a generalização do conceito “índio”, mas me parece que podemos dar um passo a mais nesse debate, já que este é ainda o termo mais utilizado para nos referirmos aos povos originários no Brasil. Mas afinal, por que este não é um termo apropriado?

O termo “índio” é tradicionalmente associado ao imaginário de que, quando os europeus chegaram à costa americana, achavam que estavam na Índia, e ainda não sabendo de seu erro, teriam chamado os nativos de “índio”. Isto está mais ou menos aberto ao debate historiográfico quanto a sua factualidade, mas a consequência dessa crença é palpável, já que ao invés de nos concentrarmos em compreender a diversidade existente no continente (e não apenas no Brasil), permanecemos utilizando esse termo genérico. Faz alguns anos, um aluno me perguntou, “mas qual o problema de ser genérico?”. Minha resposta foi: “Nenhum, desde que você não se incomode de eu te confundir com uma pessoa argentina” (ele usava uma camisa da seleção brasileira de futebol). Ironias a parte, existem sim, vários problemas em generalizar os povos indígenas no Brasil, mas me parece importante abordar ao menos um aqui, mesmo que seja óbvio: a ignorância e desconhecimento.

Ao ignorarmos a realidade da enorme diversidade cultural existente em território nacional, cometemos duas violências: a de não se interessar por estes sujeitos e a de perpetuarmos uma ideia de “unidade nacional” que sistematicamente silencia, omite e mata, não necessariamente nesta ordem. E não falo isso apenas de maneira metafórica ou dentro do âmbito acadêmico, pois enquanto teimarmos em evitar a abordagem devida e adequada ao tema, permanecemos em um afastamento brutal e profundo das múltiplas realidades existentes no Brasil. Ao falar da morte de indígenas, não falo apenas no sentido de silenciamento cultural, mas do assassinato ainda crescente dessas pessoas, e que infelizmente parece não preocupar uma porcentagem considerável de brasileiros. Será que é meramente porquê “o que os olhos não veem, o coração não sente”? O afastamento entre não indígenas e indígenas apenas perpetuará a ideia genérica que não existe mais “índio” no Brasil.

Esta representação unívoca de indígena, que apenas usa cocar e pintura no rosto, exclui outras variedades de representações desses sujeitos, que por sua vez utilizam celular, passaram por ou estão no ensino superior e moram em grandes centros urbanos. O “índio”, enquanto imagem genérica, não aborda esta multiplicidade de representações e de povos que estão presentes em nosso tempo e país. Se nós, enquanto professores, não demonstrarmos isto, estaremos perpetuando essa generalização e violências, que acontecem desde 1943 no Brasil. Promulgado pelo governo Vargas, o “dia do índio” provém de um contexto político de perpetuação radical da unidade identitária nacional, sendo o lugar do “índio”, genérico, único e no passado.

É preciso debater sobre as temáticas indígenas na escola, no entanto, mais que realizar debates, é preciso solidificar a possibilidade de solidariedade. É necessário falar sobre questões sensíveis, de músicas, de artes, de culturas, tudo sempre no plural. Pode-se falar do cocar, mas deve-se falar também da campanha “Abril Vermelho”. Pode-se tratar da pintura corporal tradicional, mas também

é necessário tematizá-la enquanto arte indígena, que sempre é contemporânea, do nosso tempo. Deve-se falar da “terra sem males” Tupi, assim como de autores indígenas atuais, como Graça Graúna, Ailton Krenak, Edson Kayapó, Olívio Jekupé, dentre tantos outros.

Para finalizar, é importante dizer: não é que meu posicionamento seja contra a celebração do “dia do índio”. O que sou contra é deixar os indígenas de fora da comemoração. É por isso que, para celebrar a presença indígena na história do Brasil, é necessário entendê-la em sua trajetória constante, desde antes do período colonial, incluindo nossa atualidade. Não apenas no passado, e não apenas no 19 de abril. Inclusive, me parece que o 9 de agosto é outra data interessante, já que celebra o dia internacional dos povos indígenas, em sua extensa pluralidade. Seja qual data for escolhida para destacar a presença indígena, uma coisa é fundamental: saber que o debate deve permanecer nos demais dias do ano. Talvez, em algum momento, possamos associar a palavra “índio” mais ao elemento químico de número atômico 49, e entender que esta palavra não é suficiente para abordar a multiculturalidade existente nas Américas.



3

POR QUE A CRÍTICA DA FANTASIA DE ÍNDIO?

Publicado originalmente em 24/06/2020

Em meu primeiro texto publicado aqui na HH Magazine, obtive um comentário do autor indígena Olívio Jekupé. Fiquei emocionada ao perceber que o autor a quem acompanho por tantos anos, havia lido um texto meu. Fiquei pensativa ao ler o comentário, que indagou qual seria o problema de se fantasiar de índio, já que os ruralistas que assassinam todos os dias seus parentes, não precisam se fantasiar. O que entendo é que o autor destaca que enquanto estamos preocupados em debater as representações, ações brutais são tomadas com a perda de inúmeras vidas. E isso soou como um sinal de alerta pra mim.

O debate é necessário para identificar inúmeros problemas na sociedade e faz parte do trabalho dos profissionais das ciências humanas, e isso deve sempre permanecer em destaque. No entanto, o alerta de Jekupé se faz urgente, visto que em uma situação de pandemia, como a que vivenciamos, temos no dia de hoje (22/06/2020) 7208 casos confirmados de pessoas indígenas contaminadas, com 332 mortos e 110 povos atingidos¹. Esses são os números confirmados, em uma realidade de subnotificação. No Censo de 2010, foram contabilizados mais de 305 povos com mais de 896.917 pessoas. Ou seja, em dados desatualizados, mais de 1/3 dos povos indígenas já foram atingidos com aproximadamente 4,6% de óbitos. O alerta não é só importante, mas fundamental e, ainda, não o vejo tão descolado do problema do índio enquanto fantasia.

Bom, no texto que escrevi anteriormente, eu destacava o problema de se falar sobre o índio (que já é um termo bem genérico) enquanto fantasia de carnaval. Bom, vamos estender mais algumas palavras sobre essa fantasia que não é só física, ou seja, ela não se apaparenta apenas na confecção do vestuário. A fantasia sobre o índio é estrutural, ela é imagética, simbólica e, mais precisamente, imaginária.

1 Dados monitorados pelo Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena e pelas organizações indígenas de base de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em: <http://quarentenaindigena.info/casos-indigenas/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

Mas como assim? Bom, os não-indígenas têm uma visão extremamente limitada do que é de fato ser indígena, porque obviamente isto vai muito além do vestuário. Assim, a fantasia começa a ter forma desde os anos escolares iniciais, quando a informação que é oferecida nas instituições de ensino não avança muito para além do cocar.

A fantasia se desdobra com o decorrer do tempo, vai sendo solidificada pela ideia de que os indígenas ainda vivem em um estágio cultural evolutivo de “infância”, como defendiam os positivistas do século XIX e XX. Permanece a ideia de indígenas, nus, exclusivamente na natureza, algo também divulgado por autores do indianismo romântico. É essa fantasia que vai sendo perpetuada pelas constantes desinformações sobre esses povos que, por sua vez, abrangem uma diversidade cultural muito além dessa veleidade. É com essas fantasias que se justificam o injustificável, na negação das demarcações de terra, no desinteresse populacional, na indiferença perante as agressões.

A própria acunha de “fantasia de índio” é um destaque duplo de um imaginário que vem sendo construído e solidificado ao longo de séculos de permanente colonização, seja política ou de pensamento. O termo “índio” é a generalização máxima de mais de 300 povos, só em território brasileiro. É como se eu usasse de um exemplo único para representar todas as mulheres no Brasil (inclusive as mulheres indígenas), algo que os feminismos já demonstraram não só sua ineficácia, mas principalmente a violência do silenciamento sobre a diversidade de mulheres no mundo. Esse é um ponto importante: o silêncio projetado através do termo “índio”, pois não é um silêncio qualquer. É a censura, feita pelos não-indígenas, sobre as vozes de desses povos.

A fantasia de carnaval não é apenas uma vestimenta sem mal, ou melhor, ela pode até ser, mas ela também representa uma espécie de não-lugar dos povos indígenas e a presença do “índio”, em seu aspecto genérico. Se ressaltar aqui a crítica à fantasia de índio,

é porque quero destacar a estrutura de privação que ela pode representar, se for apropriada de qualquer maneira, sem o conhecimento devido. Então, se há a possibilidade de usar uma vestimenta que faça referência aos povos indígenas, não seria interessante pensar qual povo representa? Qual o significado da indumentária escolhida? Se a representação escolhida é adequada?

Se existe a abordagem sobre o tema sobre indígenas, por que também não se procura saber sobre a atuação, ou não, das instituições públicas no auxílio desses povos atingidos pela COVID-19? A relação dos povos indígenas com epidemias (ou armas biológicas) destaca sua vulnerabilidade, pois a forma de vida é diferente. É uma forma de vida coletiva e compartilhada. Em dados divulgados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) junto ao Ministério de Saúde, em abril de 2020, já destacava que ao menos 1/3 das mortes envolvem infecções respiratórias. Essa informação foi destacada no episódio 24 do podcast "As Árvores Somos Nozes", como algo que favoreceria o genocídio dos povos originários.

Creio que o problema da "fantasia de índio" é ao mesmo tempo estrutural e metafórico, que pode ser representada pelas vestes populares no carnaval. A fantasia do índio passado, que permanece no passado, e para aqueles que não estão lá, resta o silêncio sepulcral da "fantasia" (definida pela inexistência real) "do índio" (generalização da multiplicidade).

4

HISTÓRIA INDÍGENA OU OS INDÍGENAS NA HISTÓRIA DO BRASIL?

Originalmente publicado em 05/08/2020

Na minha ainda curta trajetória acadêmica, passei por várias situações em que classifiquei e classifiquei minha pesquisa como “História Indígena”. Nas minhas primeiras experiências, confesso que não identificava nenhum problema, e isso se deve muito pela minha falta de contato com uma bibliografia decolonial. Mas isso já faz alguns anos...

De lá pra cá, a situação mudou um pouco de figura. Em contato com autores como Franz Fanon, bell hooks, Achille Mbembe, Chimamanda Adichie e também as brasileiras Sueli Carneiro, Djamilia Ribeiro, Manuela Carneiro da Cunha, Márcia Tiburi, além de Silvio Almeida, percebi que o que pesquisava não era história indígena, mas sim, o indígena na história brasileira. Mas revolucionário mesmo, foi quando comecei a ler os indígenas por eles mesmos. Conheci então a escrita de Ailton Krenak, Edson Kayapó, Daniel Mundukuru, Graça Graúna, Olívio Jekupé, Ademário Ribeiro, Aline Rochedo Pachamama, Márcia Wayna Kambeba, Aline Kayapó, Christino Wapichana. Cada um com uma trajetória e riqueza que quando a escrita chega no outro e “faz orvalhar estrelas”, como disse Aline Pachamama em vídeo recente na sua página do Instagram.

Em chamada recente para dossiê, aqui na HH Magazine, perguntamos “Quantos autores(as) negros(as) você leu hoje?”. Inspirada por essa pergunta, eu questiono: quantos autores indígenas você conhece? Esses que mencionei, são apenas alguns poucos e, por isso, devo tecer algumas palavras para começarmos a refletir, do porquê é tão importante lê-los.

Para além do óbvio – uma literatura de excelência – ler literatura indígena é uma atitude ético-política. Neste momento, é importante perceber que os textos que venho publicando neste portal se comprometem a refletir a respeito dos estereótipos e preconceitos, que são construídos e perpetuados, sobre os povos originários no Brasil. A partir dessa premissa é urgente percebemos – nós, que somos pesquisadores das Ciências Humanas – o silêncio que é

forçado sobre os grupos étnicos e, acima de tudo, uma constante tutela sobre esses povos.

A tutela sobre os povos indígenas é um tema extenso e complexo, e por isso, não tenho nenhuma pretensão de esgotá-lo aqui. O que gostaria de refletir junto ao leitor, é que a tutela sobre os povos indígenas, além de política e governamental, é muitas vezes também intelectual. Podemos ter acesso a inúmeras narrativas, realizadas pelos próprios povos indígenas, mas muitas vezes há uma falha em nossa formação profissional e escolar que nos impede de descolonizar nosso pensamento. Quando nós, enquanto pesquisadores, negligenciamos as vozes desses mais de 300 povos só em território nacional, também estamos exercitando o que chamo aqui de tutela intelectual.

No que tange à legislação brasileira, os indígenas são tutelados desde o período colonial, adentrando Império e República. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, com exceção de um curto período de dois anos (entre 1755 e 1757) em que os povos indígenas tiveram autonomia total perante à Coroa, a legislação previa a mediação – tutela – por parte de não-indígenas. Assim, em uma maioria esmagadora de documentação histórica, são os não-indígenas falando por povos aos quais não pertencem, muitas vezes não se interessam e, ainda pior, desprezam direta ou indiretamente. Qual é, afinal, a validade dessas falas?

Na prática, infelizmente, a validade é considerável, já que a violência do silenciamento forçado sobre esses povos faz com que muitas vezes a única voz que se sobressai é justamente a que oprime. É claro, essa realidade vem mudando nos últimos anos. Como silenciar a voz potente de Ailton Krenak em seu discurso na Assembleia Nacional Constituinte pela defesa da Emenda Popular da União das Nações Indígenas, em 1987: “o povo indígena tem um jeito de pensar, um jeito de viver”, disse Ailton, do povo Krenak.

Esse é o exemplo claro da história indígena, sendo feita. Sendo realizada diante de nossos olhos.

Mas não se enganem, é fundamental falarmos sobre os indígenas na história brasileira, e como a construção de uma história hegemônica é intensamente violenta e, infelizmente, ainda permanece violenta. E isso acontece porque sem uma bibliografia que descolonize nossos pensamentos, que nos faça entender os múltiplos pensamentos ameríndios, em sua filosofia própria, o potencial violento permanece. Se permanecemos encarando a pluralidade cultural de maneira etnocêntrica, o silenciamento e a tutela intelectual resiste aos esforços de descolonização.

Além disso, é preciso dizer que, atrelado ao Estado o etnocentrismo se torna potencialmente etnocida (Clastres, 2011) e, imaginem só, a educação está atrelado ao Estado. Quando utilizamos “história indígena” como sinônimo de “indígenas na história do Brasil”, estamos potencializando o silêncio sobre as vozes indígenas, além do próprio epistemicídio desses saberes. História indígena é o que fez Daniel Munduruku no livro “O Karaíba”, em que por meio da literatura o período das “Correrias” ganha protagonismo ao retratar o que a história oral descreve como os “primeiros contatos”, em termos não-indígenas.

Aqui fica, então, um apelo em favor de mais história indígena quando abordarmos os indígenas na história do Brasil. E ao encarar a inevitável bibliografia não-indígena, que ressaltemos as violências simbólicas (e, às vezes, mesmo físicas) que elas trazem sobre esses povos, e que também forcemos a divisão desses espaços em prol dos protagonismos indígenas. Paremos então, de fato, de tutelá-los em suas vozes.



5

**ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE
O DIA INTERNACIONAL DOS POVOS
INDÍGENAS E A DECLARAÇÃO
DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE OS
DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS**

Originalmente publicado em 12/08/2020

Escrever sobre o dia Internacional dos Povos Indígenas é algo que sempre será incompleto, pois não é possível tecer em algumas poucas linhas a complexidade sobre as etnias existentes. Se no Brasil são mais de 300 povos originários, qual será o número exato no mundo? Sim, estou falando do planeta Terra, não apenas das Américas. E é importante dizer que temos a questão do conceito que define o ser "indígena", algo tão difícil de ser delimitado quanto o próprio conceito de cultura. Mas o dia Internacional dos Povos Indígenas é algo que vai além disso, pois nele estão representados os povos originários no mundo: desde os Tikuna, etnia tradicionalmente do atual estado do Amazonas e com o maior número de indivíduos no Brasil, aos Ainus, os indígenas japoneses que vivem tradicionalmente na região Tohoku.

Diferentemente do "Dia do Índio" brasileiro, o Dia Internacional dos Povos Indígenas foi uma data escolhida em acordo com inúmeras etnias que se manifestaram na Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1995, ano que se estabeleceu a primeira década internacional dos povos indígenas (1995 - 2004). É fundamental perceber que estas ações foram (e são) necessárias, para destacar as constantes violências físicas e simbólicas que os povos originários, em todos os lugares do mundo, sofrem. Uma data que muitos consideram "comemorativa" é, ao menos fundamentalmente, um marco, conquistado por estes povos, para tentar demonstrar aos não-indígenas, os abusos e opressões que sofrem.

Ao contrário do "Dia do Índio" (19 de abril), o 9 de agosto salienta a atuação dos inúmeros povos originários ao redor do mundo, em sua diversidade cultural, étnica e política. As crianças não saem das escolas com cocares de papel crepom ou com o rosto pintado, mas também não há a abordagem devida sobre as demandas indígenas que os povos originários salientam. Este ano, esperei a data para poder terminar este texto, com intenção de destacar o que, em suas próprias vozes, gostariam de salientar.

Na *live* que se iniciou às 17 horas no canal da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), lideranças dos grupos Xacriabá, Tikuna, Guajajara, Pataxó, Terena, Maxacali, Kaingang, dentre tantos outros conversaram e se fizeram ouvir, sem intermediários ou tutela. Salientaram a necessidade de ajuda, por parte de seus povos, pois além do enfrentamento da pandemia, permanecem na resistência de grileiros, grandes latifundiários e do próprio Estado em sua negligência. Se a situação dos grupos étnicos já era precária, atualmente a realidade intensificou suas necessidades mais básicas. Não podemos nos esquecer do veto do presidente Jair M. Bolsonaro, em relação à pandemia que enfrentamos. Dentre os vetos se destacam o acesso das aldeias a água potável, materiais de higiene, leitos hospitalares e respiradores mecânicos. Ou seja, os itens preliminares para sobrevivência, configurando como um atentado genocida aos povos originários.

Também foi a APIB que, na sua conta do Instagram, fez uma comovente publicação sobre o Kuarup, ritual de homenagem aos mortos comum a muitos grupos no Xingu, realizado um ano após o falecimento. É lembrado então que daqui a um ano, muitos Kuarupes serão realizados, em honra aos parentes perdidos para a pandemia, mas principalmente para a negligência governamental e da sociedade.

Mas o dia Internacional dos Povos Indígenas traz à tona, todos os anos, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, documento aprovado em Assembleia Geral em 2007. Neste momento que vivemos, creio que seja importante destacar dois tópicos desta Declaração: 1) a preocupação com “fato de os povos indígenas terem sofrido injustiças históricas como resultado, entre outras coisas, da colonização e da subtração de suas terras, territórios e recursos, o que lhes tem impedido de exercer, em especial, seu direito ao desenvolvimento, em conformidade com suas próprias necessidades e interesses”, e 2) “Tendo em mente

que nada do disposto na presente Declaração poderá ser utilizado para negar a povo algum seu direito à autodeterminação, exercido em conformidade com o direito internacional” (Declaração, 2007, p. 3 e 5, respectivamente).

Quando a Declaração aborda as injustiças históricas que os povos originários sofreram, é preciso entender que estas ações não se encontram apenas no passado, infelizmente. É urgente destacar que a subtração de terras se relaciona também com o crime ambiental feito pelas empresas Vale e Samarco, no município de Mariana, em Minas Gerais. Esse crime desencadeado uma verdadeira avalanche de detritos ao longo do trajeto do Rio Doce, arrasando flora e fauna em seu percurso, contaminando não só a água, mas tudo o que ela tocou. O povo Krenak não perdeu apenas seu sustento naquele momento (como se isso já fosse pouco), mas se desconectou dos seus encantados, pois o rio é sagrado. Estiveram “vivos em uma natureza morta”, como destaca a série documental homônima, realizada pela Canal Futura.

O rio é sagrado para os Krenak, como deveria ser para todos nós. Fechados em uma lógica constante de “progresso” material, os não-indígenas não reconhecem as consequências de seus atos no planeta. “A disciplina da história existe tendo como pressuposto que nossos passados, presente e futuro estão ligados por uma certa continuidade de experiência humana” (Chakrabarty, 2013, p. 3), como já apontou Dipesh Chakrabarty no texto “O Clima da história: quatro teses”. O autor indiano destaca a conexão entre os tempos, lembrando a nós historiadores, mas também demais profissionais das ciências humanas e sociais, de que somos e estamos todos em conexão com algo que nos transcende e como as consequências de nossos atos, enquanto seres humanos, consolidou o chamado Antropoceno (que, de acordo com Chakrabarty, é a era geológica que vivemos, quando o ser humano se tornou agente geológico).

Bom, mas a tradição oral indígena já fala sobre isso também, a algum tempo. Em “O Amanhã não Está a Venda”, Ailton Krenak escreve, em contexto de pandemia, como estes aspectos são tão urgentes de serem debatidos e entendidos maximamente, pois “o ritmo de hoje não é o da semana passada nem o do ano novo, do verão, de janeiro ou fevereiro. O mundo está agora numa suspensão. E não sei se vamos sair dessa experiência da mesma maneira que entramos” (Krenak, 2020, p. 85). E porque as ações humanas interferem intensamente no planeta, que por sua vez está completamente interligado, vivemos o que vivemos hoje. E isso também interfere em como se lê a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Em um mundo (no Antropoceno) em que o lucro e “progresso” regem as ações, também governamentais, têm se questionada cada vez mais a capacidade de restauração histórica de terras, territórios e recursos pois, afinal, o que produziram os indígenas? É aqui que vamos para o segundo ponto que gostaria de destacar na Declaração de 2007, pois há ainda, também por parte da sociedade civil a negação de autodeterminação, incluindo aí também a autodeclaração, além do que já foi mencionado aqui. É comum, infelizmente, pessoas indígenas ainda esconderem suas ascendências, tentando evitar perseguições, ao mesmo tempo que há a negação por parte do Estado de reconhecer etnias inteiras, como é o caso dos Puri, presentes tradicionalmente em Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro. Para o Estado, e junto a este, FUNAI, os Puri fazem parte de um grupo extinto, o que está LONGE de condizer com a realidade, como destaca Aline Rochedo Pachamama, dos Puri da Mantiqueira.

É por estes e mais motivos que se destaca o Dia Internacional dos Povos Indígenas, como fundamental para promoção e proteção dos Direitos dos Povos Indígenas, além de salientar as OBRIGAÇÕES do Estado para com eles. Mas também, cabe a nós, cidadãos em ações ético-políticas, demandar que essas obrigações sejam cumpridas.

6

O QUE POCAHONTAS PODE NOS ENSINAR?

Originalmente publicado em 19/01/2021

*Em volta da fogueira:
Memória, história
O mundo se cria*

(Graúna, 2014, p. 14)

Em horas como essa, a diferenciação da “estória” pela “história” me faz uma enorme falta. Me parece importante usar dessa diferenciação nesse texto, mesmo que soe levemente antiquado, já que, pensando inicialmente, a história se remete à ciência e a estória se relaciona com a ficção. Assim, acredito que seja plausível, no mínimo esperado, pensar que o leitor já tenha ouvido falar da estória da princesa Pocahontas. Muitos de vocês, com certeza, tiveram contato com o desenho animado da Disney, lançado em 1995. O longa de animação conta a história de Pocahontas, princesa de um povo indígena que habitava a costa atlântica do que viria a ser os Estados Unidos da América. No desenho, não é especificado qual povo originário. Sobre a figura histórica sabe-se o que remanesce dos registros feitos no início do século XVII, e o que nos conta a história oral dos povos indígenas estadunidenses.

Como toda obra idealizada pela empresa, Pocahontas recebe uma considerável maquiagem que turva os registros históricos de Matoaka, a menina indígena, do povo Powhatan, e, por isso, algumas considerações são necessárias para dissipar a personagem da animação, do que se sabe da personagem histórica (ao menos, em certa medida). Enquanto na animação, Pocahontas é uma bela mulher adulta e completamente desenvolvida em parâmetros biológicos, Matoaka é uma menina, beirando seus 11 anos durante os primeiros eventos que sucederam sua história. Este é um ponto importante e não deve ser negligenciado, já que não seria possível, nos parâmetros Disney, desenvolver um relacionamento romântico entre dois personagens, sendo que um ainda se encontrava na infância.

Assim, a estória de Pocahontas é contada a partir do “encontro” entre a “civilização” inglesa – lembrando da importância de desconfiar desses conceitos, como já pude mencionar em outros textos, publicado aqui na HHM – que chega ao litoral do que viria a ser a Virgínia estadunidense, construindo a cidade de Jamestown (cidade do rei James). Pocahontas, filha do chefe Powhatan (no filme o nome do povo se torna o nome de seu líder), se envolve amorosamente com John Smith, tripulante do navio recém-chegado, apesar de estar prometida a Kocoum, guerreiro de seu povo. Não me deterei nos pormenores da trama, pois, apesar de “maquiada”, a estória traz elementos importantes da presença indígena na história e pode ser utilizado no ensino de história para as escolas. Enfim, seja pelo filme da Disney, ou pela obra de Virginia Watson, autora do romance “Princesa Pocahontas”, publicada pela primeira vez em 1916, a realidade é que a estória da mulher indígena conhecida como Pocahontas habita o nosso imaginário, se tornando parte constituinte de como entendemos a figura dos indígenas nas Américas.

Bom, vamos então ao ponto que mais nos interessa nesse texto: a história de Matoaka. O livro “Princesa Pocahontas” foi disponibilizada em recente edição oferecida pela Editora Wish, onde podemos ler a respeito da mulher, do povo Powhatan, cujo nome significa “flor entre dois riachos”. Na estória de Watson, Pocahontas seria um apelido que significava algo como “menina mimada”. Como sabe-se, muitos povos indígenas têm rituais de nomeação complexos, que podem perpassar suas conquistas em vida. Por isso, é possível interpretar o nome que persistiu pelos séculos através da própria importância de Matoaka na história: a mulher, que trabalhou como intermediadora e tradutora de dois povos, Powhatan e ingleses, ou melhor, a flor entre dois rios. Assim, é possível ler a presença dessa mulher como fundamental para as alianças que se seguiram, muitas vezes evitando conflitos bélicos sangrentos e salvando inúmeras vidas. Mas não existe “se” na história, e é aí que a estória de Pocahontas, eternizada por Watson, cumpre o papel de destacar a

ação dessa mulher extraordinária, demandando que os nomes femininos muitas vezes invisibilizados, como da própria autora, sejam devidamente reconhecidos.

Ao fim da edição apresentada pela Editora Wish, encontra-se um posfácio, voltado para “Além dos diários de John Smith”. Nele, podemos encontrar uma das versões da história de Matoaka, protegida pela história oral e tradições dos povos originários dos Estados Unidos da América. Muito diferente das versões Disney e de Virginia Watson, essa versão da tradição oral nos traz um relato mais duro, violento e, infelizmente, mais “real” do que as versões às quais tivemos acesso em nossa infância. O “real” aqui não precisa ser necessariamente voltado à vida de Matoaka, mas também como representação das vidas de mulheres indígenas, após as invasões de suas terras. Esta versão, publicada originalmente em 2017 com o nome “True Story of Pocahontas: The Other Side of History” (ainda sem tradução para o português), foi escrita pelo médico Linwood “Little Bear” Custalow, e a doutoranda em antropologia Angela L. Daniel “Silver Star”, ambos filhos do povo Mattaponi.

Esta versão sobre a vida de Matoaka a coloca como “última filha de Wahunsenaca (Chefe Powhatan) e sua primeira esposa, também de nome Pocahontas, com quem se casou por opção e amor” (Stebbins, 2019, p. 298). Nesta versão, a criança era filha de um chefe forte, referência de todo o povo Powhatan, e por isso, gozava de certas prerrogativas ao mesmo tempo que cumpria seu papel naquela hierarquia. O resgate de John Smith pela que viria a ser conhecida por Pocahontas, de acordo com o relato, não teria ocorrido na maneira Disney, muito menos da forma que Virginia Watson constrói. O ritual ao qual o capitão teria participado marcava apenas uma espécie de adoção deste – e junto a Smith, dos demais ingleses – por aquele povo. Wahunsenaca enviou comida aos ingleses, salvando-os da fome certa (algo em comum em todos os relatos, incluindo versões cinematográficas diversas), o que selaria assim a aliança entre indígenas e ingleses invasores.

Mas é claro, como tudo na história (ouso dizer), estas relações também são marcadas por tensões profundas. Ao longo dos anos, Pocahontas deixa o período da infância (para aquele tempo) e teria se casado com Kocoum (que pertencia ao povo Patawomeck). Nesse meio tempo, as relações entre ingleses se desgastavam por inúmeros motivos, e pairava no ar a possibilidade do sequestro de Pocahontas pelos ingleses, como de fato acontece. O sequestro aqui funciona como uma espécie de apólice de seguro: não haveria a possibilidade de ataques e derramamento de sangue, desde que a filha do povo Powhatan fosse mantida “em segurança” – vulgo, em cativeiro –, mas na posse dos invasores, além disso “as diretrizes culturais enraizadas enfatizavam soluções pacíficas” (Stebbins, 2019, p. 305). É sobre o tempo de cativeiro de Pocahontas que gostaria de convidar o leitor a algumas reflexões.

O livro de “Little Bear” Custalow e Daniel “Silver Star” destacam que esse tipo de cativeiro não era estranho aos Powhatan, mas que a distância de seu povo havia deprimido tanto Matoaka/Pocahontas quanto seu pai. Para o bem de seu povo, Pocahontas cooperou, aprendeu o inglês e a mitologia da crença cristã. Em “True Story of Pocahontas”, os autores destacam como os captores da jovem indígena (nesse período ela teria entre quinze e dezesseis anos) ouvia que seu pai a havia abandonado e que não se importava mais com ela. Uma verdadeira tortura psicológica. Após um colapso nervoso, os ingleses teriam chamado uma de suas irmãs para cuidar dela. E é aqui que a estória/história se mostrar cruelmente real: Matoaka teria confidenciado à irmã que fora estuprada e o fruto daquele estupro crescia dentro de si que, após nascer, chamou-se Thomas. Convertida ao cristianismo, a jovem se casa com John Rolfe que, por sua vez, assume seu filho. O casamento, então, teria estabelecido laços importantes de ajuda mútua, e o próprio filho de Pocahontas (com John Rolfe ou não) representava a possibilidade de união entre dois mundos distintos.

Bom, voltemos então em algumas palavras escritas aqui: nesta versão, Pocahontas foi estuprada e deixada com o filho. O estupro, infelizmente, foi e continua sendo uma violência frequente entre mulheres indígenas. No Brasil, um país que atinge a marca catastrófica de 67% de mulheres vítimas de agressão física (desconsiderando o distanciamento social no período de Pandemia), são registrados 1 estupro a cada 3 mulheres indígenas. Na história oral dos Mattaponi que resistiu ao tempo, um dos ícones de força feminina sofreu violência sexual. De acordo com estudos recentes (do projeto DNA do Brasil, desenvolvido pelo Google Cloud, DASA e USO com apoio do Ministério da Saúde), o estupro de mulheres negras e indígenas deixou marcas profundas no povo brasileiro, ao mesmo tempo que apagamos este tipo de violência, silenciando-a e tratando-a como inexistente.

É necessário pensar que “a temporalidade, ou seja, a relação entre múltiplos tempos, também é inerente ao documento produzido” (Delgado, 2006, p. 16). É por isso (e mais) que o peso do estupro de Pocahontas é tão grande: porque de alguma forma ele não parou. Nesta versão, agora escrita em sangue e tinta, estão presentes muitos tempos, desde o acontecimento, transitando pelos séculos seguintes, sendo modificado a medida das experiências daquele povo e de tantos outros, para ser lido hoje por nós. Em um vórtice de violência, crueldade, mas também de força e resistência. E é o agora, o tempo presente, que nos orienta a olhar para esta estória/história. O que ela nos diz? O que Pocahontas, personagem fictícia e figura histórica, nos grita?

Edgar Morin (pseudônimo de Edgar Nahoum), em “Cultura e Barbárie Europeia” defende que a civilização não é só fruto da barbárie, mas elas são vizinhas. Uma não existe sem a outra. Sobre os genocídios que existiram ao longo do século XX (e no caso dos povos originários, continua existindo), ele defende que “a barbárie seja reconhecida pelo que ela é, sem qualquer simplificação ou falsificação. O que importa não é o arrependimento, mas o reconhecimento.

Esse reconhecimento deve passar pelo conhecimento e pela consciência. É preciso saber o que de fato ocorreu” (Morin, 2009, p. 105).

Por isso, reconhecer que muito da miscigenação que ocorreu nas Américas, incluindo Brasil, foi fruto de violência sexual é também constituir, mesmo que aos poucos, consciência da brutalidade que infelizmente faz parte de nossa história. E essa consciência, para longe de aspectos maniqueístas, pode sensibilizar o presente e fazer com que consigamos entender, dentre outras coisas, do porquê o ensino de história é tão importante. Porque é necessário pensar essa “barbárie europeia” para que possamos ultrapassá-la, não apenas sob o aspecto da violência física como também da violência mental. Afinal, se não passarmos a entender que a falta de solidariedade é uma barbárie, não estaremos avançando muito.

Ao fim, a estória/história de Pocahontas tem o mesmo triste encerramento em todas as narrativas (salvo versão Disney) com pequenas variações, desde os já aqui mencionados, até outros como de Joyce Milton, Jean Fritz e Joseph Bruchac: a jovem de 21 ou 22 anos, morre na Inglaterra de 1617, longe de sua terra, de sua família, e de tudo o que foi referência para a maior parte de sua vida. Seu filho permaneceu na Inglaterra, longe de sua terra ancestral, e que por isso e pelo distanciamento já sofrido por sua mãe, sofre o ceifamento de sua ancestralidade. Provavelmente soube pouco de sua família materna. Quantos de nós temos ancestrais indígenas, mas que nunca poderemos identificá-los? Quanto dessa memória se perdeu pelos diversos tipos de violências? Pocahontas vive através de seu povo e da mobilização de suas estórias/história, mas quantos de nossos ancestrais foram perdidos? Quantos de nós somos impedidos de conhecê-los? E como a perda dessa ancestralidade nos torna, de muitas formas, deficientes em mente e em espírito? Tomo a liberdade de adaptar um pouco a reflexão de Morin, pois “pensar a barbárie é contribuir para [nossa regeneração enquanto pertencentes de uma sociedade] (...). É, portanto, resistir” (Morin, 2009, p 108).



7

TYBYRA E A INVISIBILIDADE LGBTQIA+ INDÍGENA

Originalmente publicado em 24/02/2021

Os papéis de gênero são construídos nas sociedades. Este não é um questionamento, é uma afirmação, como vem sendo demonstrada pela filósofa Judith Butler, já faz um tempo. Em Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade, Butler questiona estruturas sociais que não apenas associam o sexo ao gênero, mas vinculam essa identificação como uma ordem compulsória ao desejo e prática. Podemos pensar, junto a Butler, o poder dessa identificação sobre as atividades que mulheres e homens exercem nas sociedades. Ou mais especificamente, a infame ideia “é coisa de homem/é coisa de mulher”. Bom, é importante destacar que essa construção deve ser diretamente relacionada à própria colonização, não só das Américas, mas do ser, do existir, dos saberes, e as formas como entendemos o mundo bebem (infelizmente) diretamente dessa fonte.

Escrevo isso pois temos presenciado uma certa glamourização da ideia de “desconstruir” e de “descolonizar” os pensamentos. Entendam, não estou fazendo a crítica me referindo aos conceitos que trazem uma carga teórico-metodológica riquíssima e urgente em nossa contemporaneidade, e que precisam ser encarados cada vez mais, principalmente nas ciências humanas, mas também em todas as demais áreas de saberes. A minha crítica se refere à uma espetacularização dessas duas palavras e que ao ganhar certa notoriedade (o que teria um potencial fortíssimo para a própria perspectiva decolonial), ganha também uma vulgarização e possivelmente esvaziamento dos termos. Não é uma questão de conhecer profundamente ou não os conceitos, mesmo porque a própria superficialidade já faz parte da construção de conhecimento; mas o problema se qualifica na desarticulação que essas propostas trazem, quando são realocadas sem o devido rigor que estes mesmos conceitos requerem. Dito em outras palavras, o que me incomoda é a fachada bonita da autopromoção do ser “desconstruíd(e)”, que não existe em sua totalidade, afinal, devemos estar sempre em constante desconstrução e reconstrução

de algo, e que, ainda, está longe de ser um processo fácil, indolor ou glamoroso. Esta é, ao fim, uma ação eterna e me desconfia muitíssimo as vozes e escritas que se autointitulam de tal forma.

Descolonizar o pensamento é também desconstruir e reconstruir perspectivas básicas sobre, também, esses aspectos das relações de gênero sobre os papéis de homens e mulheres nas sociedades, e, é evidente, nas sociedades indígenas não seria diferente. Muitas vezes ainda esbarro com textos de historiadores, sociólogos, antropólogos e demais cientistas das ciências humanas e sociais (passados e presentes), comentando sobre como a divisão do trabalho entre os povos originários era estabelecida a partir do sexo do indivíduo. Dessa forma, bem resumidamente, os homens seriam responsáveis pela proteção da aldeia, assim como pela caça e guerra, enquanto as mulheres seriam responsáveis pelo preparo da comida, pelas crianças, pela agricultura. Me incomoda pois não é estabelecido o tempo ao qual esta afirmação se refere; como se os povos indígenas sempre estivessem estabelecidos nessas estruturas; como se não ocorresse modificação da própria colonização que registrava tais informações. Além da generalização de centenas de povos em uma única perspectiva, vemos também a eterna exploração do feminino..., mas esse é um tema para um outro texto.

O ponto que gostaria de destacar é que seria com base nesses termos, nesse raciocínio, que muitos pesquisadores ignoraram e continuam ignorando a presença LGBTQIA+ entre os povos indígenas no mundo. Em outras palavras, seria a partir da justificativa da divisão do trabalho, a partir do sexo, que os homens deveriam “performar biologicamente” como homens e mulheres como mulheres, caso contrário a própria estrutura desses povos estaria ameaçada. Este é um tema extremamente delicado, muito devido ao machismo que existe nesses povos, como também em todas as sociedades: pois esta perspectiva parte muito da visão de que um homem gay se “performa” como mulher, e uma mulher lésbica “performa” como homem.

Perspectiva que é completamente equivocada, já que este já é um estigma que provém: 1) do sexo como ação meramente reprodutiva; 2) da mulher como “sexo frágil”; 3) do feminino como inferior ao masculino, já que é inadmissível uma suposta “inversão dos papéis” (que papel, afinal?); 4) do controle sobre o feminino em suas ações, corpos e desejos; 5) da própria negação do papel masculino na vida diária de afazeres “domésticos”, vinculando-os sempre a trabalhos “brutos” e que requereriam força, o que volta à suposta “incapacidade” do feminino; 6) da suposta inviabilidade de reprodução, pois os sexos não estariam desempenhando sua suposta função biológica, o que por, sua vez, ignora completamente a diferença entre orientação sexual e identidade de gênero (esta, para mim, é a mais infame)... enfim, inúmeros pontos que vão depender também do espaço e tempo ao qual estamos dialogando.

O que este imaginário (no sentido mesmo de só existir na imaginação) carece de perceber é que estas construções são exatamente isso: construções de uma sociedade que quer subjugar o que não é heteronormativo. Os resquícios de documentação colonial que estipulam a divisão do trabalho pelo sexo, dizem respeito mais à sociedade que observava, do que àquelas que eram observadas: e é aí que mora a necessidade urgente da real descolonização dos pensamentos, na crítica de produção documental em um tempo e orientação ideológica que procurava ver uma “ordem”, conhecidamente europeia, nas coisas. Essa documentação também diz respeito a um período que as forças colonizadoras já deferiam um poderio sobre aquelas culturas, impossibilitando a observação de seus aspectos pré-coloniais, ao menos no que hoje conhecemos como Brasil.

Assim, na presença das ideologias judaico-cristãs os observadores veriam a posição feminina de maneira passiva, meramente reprodutora e submissa à figura masculina, como percebemos em um número expressivo de relatos descritos ao longo do período colonial e imperial, no Brasil. Vemos uma sociedade que quer (e infelizmente ainda consegue muitas vezes) colonizar os corpos, os desejos

e os afetos, e que nega ao restante a própria possibilidade de existência. Esta é uma violência gravíssima, e é nítida a transposição da agressão simbólica para a física; uma transposição que existe no passado e no presente, e é sobre isso também que paira a denúncia do livro *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira*.

De autoria de João Nyn, filho do povo Potiguara, o livro é apresentado como um monólogo de uma peça de teatro, em que o protagonista é Tybyra, personagem indígena baseado em uma figura histórica, de trajetória trágica. A história de Tybyra é, infelizmente, como a de muitas pessoas LGBTQIAPN+: uma história também de violência. O personagem, que é histórico e fictício, é apresentado inicialmente nas matas, em seu ambiente originário, ou como um pajé, ou como um indivíduo que estaria neste caminho do aprendizado das ervas, não me ficou claro. Procurado por homens indígenas e homens invasores (conhecidos como colonizadores), reconhecemos sua homoafetividade na reciprocidade dos prazeres sexuais, descritos por Tybyra ao longo do monólogo. Aqui, é importante dizer que, de maneira semelhante como aos gregos, na Antiguidade, o conceito de homoafetividade se mostra anacrônico, pois trata-se de uma demarcação que não existia dessa forma, naquele tempo, para aquelas sociedades. No entanto, com o propósito de tornar o texto mais palatável, essa demarcação será utilizada aqui.

Assim, apesar de ser procurado para os prazeres da carne também pelos invasores, na obra, Tybyra é acusado de algum pecado criado pelos cristãos, cujo qual ele mesmo não conseguia compreender muito bem, porque era um “pecado” compartilhado pelos mesmos rostos que o acusavam. Ele não conseguia compreender, porque o “pecado” era mais uma amarra de suposta ordem, imaginada por uma sociedade que tinha o objetivo de se apoderar daqueles corpos. Não era ordem afinal, era poder, era violência contra o Outro, com aquele que não se enquadrava nas estruturas sociais que agora se erguiam nas Américas. Tybyra é então condenado e, amarrado na boca de um canhão, é morto pelo disparo. O monólogo do Tybyra,

de João Nyn, é fictício, escrito em potyguês, proposta de remoção da letra “i” de toda a obra², mas o indígena registrado pelo autor foi bem real, e seu registro pode ser lido em *Continuação da História das Coisas Mais Memoráveis Acontecidas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*, pelo frade francês Yves Devreux.

É possível ter acesso a este relato de viagem pela Biblioteca do Senado Brasileiro, e à “Tybyra”, o frade dedica apenas 4 páginas. Na edição que tive acesso (2008), o autor do prefácio, Joaquim Campelo Marques, já faz o devido indicativo às “invenções sobre a hostilidade dos índios e a infertilidade dos trópicos equatoriais” (Marques, 2008, p. XX), denuncia esta que já fora feita à época da publicação do diário. À “Tybyra”, Devreux intitula o capítulo “De um índio, condenado à morte, que pediu o batismo antes de morrer”. À “Tybyra” é negado o próprio nome, pois aquele não importava para o frade ou seus contemporâneos, o que era conveniente para a missão de catequização proclamada e que mesmo antes da execução daquele homem, era reverenciada. É por isso que João Nyn nomeia como Tybyra, aquele e tantos outros que pela brutalidade das colonizações (mente e corpo) foram sepultados como indigentes, ou sequer receberam seus ritos fúnebres. E seu nome, como os nomes indígenas o são, provém de um significado importante para este texto: de acordo com Estevão Fernandes e Bárbara Arisi em *Gays Indians in Brazil: untold stories of the colonization of indigenous sexualities*, “tibira” é a nomenclatura utilizada pelos Tupinambás para se referirem ao homem homoafetivo, assim como “çacoaimbeguira” é o termo para se referir à mulher homoafetiva.

Tybyra, no momento de ser preso, grita sobre a importância de seu nome, pois é o nome que carregava tantos outros como ele, e que vieram antes dele (Nym, 2020, p. 50). Um dos pontos

2 Sobre o porquê da remoção, ler a resenha de Graça Graúna “Texto Teatral Indígena no Rio Grande do Norte”. Disponível em: <https://gracagrauna.com/2021/02/06/texto-teatral-indigena-no-rio-grande-do-norte/>. Acesso em: 09 fev. 2021.

que o livro *Gay Indians in Brazil* destaca, é que justamente a presença da homoafetividade era tão comum e livre desse “pecado” judaico-cristão, que aqueles indígenas a nomeavam: os tibiras. E não apenas eles, já que há registros em todas as regiões das Américas sobre as pessoas de “dois espíritos”. No que hoje conhecemos como Estados Unidos da América, os “dois espíritos” eram reverenciados por vários povos e sua presença era digna de honra. “Os Navajo se referem a Dois Espíritos como Nádleehí (alguém que está transformado). Entre a etnia Dakota temos a palavra Winkté (indicativo de um homem que tem compulsão de se comportar como mulher), Niizh Manidoowag (dois espíritos) entre os Ojíbuas, e Hemaneh (meio homem, meia mulher) entre os Cheyenne, para citar alguns” (Pereira, 2019, s/p), aponta Joseane Pereira, em publicação para o Laboratório de Demografia e Estudos Populacionais, da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Mas é importante destacar: não é possível encontrar um consenso a respeito do tema entre os povos originários, mesmo em povos intensamente semelhantes ou com proximidade espacial. Cada povo terá um nome e um papel social para as pessoas homoafetivas, e é simplesmente impossível generalizar. O que queremos destacar neste texto é sua existência entre os povos originários, sua existência em suas múltiplas e complexas formas de ser, viver, personificar. Ser “dois-espíritos”, ou “espírito duplo”, ou outras formas plurais de nomenclatura, é estar relacionado de formas específicas com o mundo e o tempo que habitam. Não é correto se apropriar dos termos originários para nomear pessoas homoafetivas que não correspondem à essas culturas. Mesmo a divisão estrita de trabalho mediante o sexo, existente ou não, não pode ser generalizada. Nada pode ser generalizado quando falamos de povos originários. Procurar uma unidade cultural entre esses povos é reforçar a colonização do pensamento e, ainda mais recentemente, procurar uma

unidade nacional em sociedades que simplesmente não funcionam e não funcionavam dessa forma. É mais uma vez o erro por parte do observador, e não do observado.

Mas a colonização tem raízes ainda mais profundas, pois é ela uma das responsáveis por sustentar e consolidar a própria homofobia. Se em determinados povos não houve o registro de pessoas “dois-espíritos”, tampouco havia a depreciação deles. No entanto, é com a colonização, mediante também a catequização, que a homoafetividade passou a ser vista como o pecado, assim como a nudez ou a crença em deuses e entidades, que não fossem o deus único cristão. No livro *Existe Índio Gay?: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*, Estêvão Fernandes aponta como a homoafetividade passou a ser alvo de repulsa e hostilidade. Se “Tybyra” era um homem, homoafetivo, talvez filho do povo Potiguara, há muitos outros “Tybyras” nos demais povos ao redor do mundo, e é o pensamento colonizado que faz com que não sejam reconhecidos, nem no passado e nem no presente. Em *Tybyra*, essa colonização é representada pelo diálogo entre os irmãos: enquanto preso, o protagonista recebe uma visita de seu irmão, nomeado por Devreux como Caruatapirã – o cardo vermelho –, e este o questiona de seu “pecado”. Caruatapirã é convertido ao cristianismo, e vê no irmão o mesmo pecado que os franceses viam em Tybyra, o suposto “erro” de ser quem era. É o mesmo Cardo Vermelho que dispara o canhão, que parte “Tybyra”, histórico e fictício, em dois: “imediatamente a bala dividiu o corpo em duas porções, caindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca mais foi encontrada” (Devreux, 2008, p. 253).

É assim que mesmo hoje, as reminiscências da colonização e da catequização ainda violentam pessoas homoafetivas, também pertencentes aos povos originários. A comunidade LGBTQIAPN+ é plural e complexa, em formas que este ensaio de 6 páginas jamais poderia abranger, e ainda considerando o limite do lugar de fala desta autora que vos escreve. Limites que não pude abordar, também pela falta de conhecimento que ainda almejo conquistar.

Finalizo, então, pelo que não pude apontar, sobre a ainda mais delicada posição de mulheres e homens trans nos povos originários ao redor das Américas.

Em edição recente do programa televisivo “Canada’s Drag Race”, um *spin off* do programa “Rupaul’s Drag Race”, pudemos acompanhar parte da trajetória de Ilona Verley, *drag queen* originária do povo Nlaka’pamux, no Canadá. A partir de sua presença no programa, é possível ter um vislumbre da complexidade de ser uma mulher trans originária, e como esse é um tema extremamente delicado no que tange os povos indígenas. Ilona Verley, além de lidar com as questões LGBTQIAPN+, também destaca as violências que mulheres cis indígenas são alvo em todo aquele país, e como o silêncio continua a ser uma das violências mais brutais ainda existentes (não deixe de conferir a personificação deste silêncio na foto de Ilona Verley, em sua conta no Instagram: <https://www.instagram.com/p/CEke1mEJCRn/>)



8

**A LEI 11.645/08
E "O KARAÍBA",
DE DANIEL MUNDURUKU.**

Originalmente publicado em 07/04/2021

Estamos em 2021, e neste ano “comemoramos” treze anos da lei 11.645 que, ao menos supostamente, tornaria obrigatório o ensino de temática indígena nas escolas. No entanto, “comemorar” me parece um termo um pouco inapropriado. É claro, é preciso dizer que avançamos muito no que tange à abordagem sobre os povos indígenas nas disciplinas do ensino básico e superior, mas ainda nos encontramos em um longo caminho do ensino-aprendizagem em uma perspectiva de educação emancipadora e transgressora (Hooks, 2017). Por isso, gostaria de debater algumas reflexões que têm me feito repensar as formas de abordagem sobre temáticas indígenas, no que se refere à disciplina de História.

Primeiramente, me parece importante explicar o porquê menciono “temática indígena” e não “história indígena”, termo utilizado na lei mencionada. Tenho pensado que o termo “temática indígena” me parece mais abrangente, e mais acessível para destacar o aspecto trans e multidisciplinar necessário para a abordagem dos temas que envolvem os povos originários, no Brasil e no mundo. O artigo 1, parágrafo 2º da lei 11.645/08 diz que “os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras”. Então percebam que na lei consta a obrigatoriedade da abordagem sobre temática indígena em todas as disciplinas, no entanto, percebemos que a menção dessas temáticas acaba sendo limitada à educação artística, literatura e, especialmente, história.

Não temos essa obrigatoriedade da abordagem de tais temáticas no que tange à educação física, com o debate sobre os Jogos Mundiais dos Povos Indígenas, ou mesmo na geografia, que teria muito a contribuir com debates sobre as demarcações de Terras Indígenas, ao longo da trajetória escolar dos alunos. Além disso, apesar do vastíssimo material sobre etno-matemática, que tem sido desenvolvido em todo o Brasil, esta disciplina dificilmente aborda o tema nas escolas e mesmo no curso de ensino superior.

Infelizmente, a responsabilidade sobre a abordagem desses temas fica limitada às disciplinas específicas que a lei destaca, apesar de enfatizar que sua abordagem deveria ser em todo o currículo escolar.

Tenho a sensação de que as disciplinas de educação artística têm certa liberdade de abordagem sobre as temáticas indígenas, mas que muitas vezes podem se limitar à uma percepção mais tradicional de arte e, por isso, a temática indígena aparece através dos aspectos de grafismos e artes tradicionais dos mais de 300 povos indígenas no Brasil. Isso não é necessariamente algo ruim, muito pelo contrário! No entanto, é importante destacar que “arte” vai além da pintura e, por isso, a arte contemporânea indígena, com nomes como Yakunã Tuxá ou Daiara Tukano³, que é responsável pelo maior mural do mundo pintado por um artista indígena⁴, são passados despercebidos.

Na literatura acontece algo ainda mais grave. Longe de mim querer estipular algum juízo de valor sobre a gravidade dos silenciamentos de não-indígenas sobre os povos originários, não é isso que busco trazer aqui. Mas sim, destacar que o silenciamento, a invisibilização e as tentativas de etnocídio são tão bem articuladas na sociedade brasileira (e no mundo) que, a não ser que estejamos constantemente alertas, elas passarão despercebidas pela maioria das pessoas, nas escolas, nas nossas conversas diárias... enfim, na vida.

Até poucos anos atrás, utilizavam-se principalmente livros de autores Românticos, produzidos no século XIX, para falar de uma suposta “literatura indígena”, a literatura indianista. Literatura indígena é um conceito baseado estritamente na autoria de obras realizadas por autores pertencentes aos povos originários. Aquelas obras, produzidas no Movimento Romântico, apesar de extremamente

3 Acompanhe as artistas nas suas contas de Instagram, @yacukatuxa e @daiaratukano.

4 Conheça o mural mencionado na reportagem de Lúgia Nogueira para o portal UOL no link: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/10/07/conheca-a-autora-do-maior-mural-feito-por-artista-indigena-do-mundo-em-bh.htm> . Acesso em: 30 mar. 2021.

importantes, carregam inúmeros estereótipos e jamais podem ser consideradas como literatura indígena. E este é um problema muito semelhante ao que a disciplina de História carrega. Enquanto na literatura a diferença dos conceitos é bem mais evidente, na História a situação se torna um pouco mais turva e míope.

A forma mais frequente de se referenciar às temáticas indígenas, dentro da História como disciplina escolar, é “história indígena”, e agora vou explicar do porquê este termo me soa estranho e completamente inadequado. Se traçarmos um paralelo com a disciplina de literatura, o termo “história indígena” deveria se referir à história produzida pelos próprios povos originários, mais precisamente no que tange às pesquisas historiográficas e às fontes, fundamentais para a organização do conhecimento histórico. No mínimo, deveria ser obrigatório aplicar uma metodologia decolonial para análise das documentações, o que poderia corroborar a nomenclatura “história indígena”. A perspectiva decolonial potencializa os povos originários como protagonistas de suas próprias histórias, e os coloca como agentes históricos no tempo. No entanto, o termo “história indígena” quase sempre se refere à abordagem de períodos ou temas referentes à presença indígena no Brasil. E é a partir disso que essa sensação de estranhamento foi se tornando cada vez mais frequente para mim.

Na prática, é possível perceber que a ideia de “história indígena” diz respeito apenas ao que tenho sistematizado, como “presença indígena na história do Brasil”, que consiste em apenas mencionar os povos originários no tempo histórico brasileiro (seja o período colonial, imperial ou republicano) ou pior, encarar esses povos através de uma alcunha generalizadora e muitas vezes mitológica, resumindo-os como “índios” (termo intensamente pejorativo). A abordagem genérica sobre os povos originários, frequentemente mencionados como “índios”, é mitológica, pois, provém de uma construção sobre uma ideia universal divulgada por não-indígenas. É uma mitologia de uma identidade indígena única, que se sustenta também por aqueles romances indianistas Românticos,

que mencionei anteriormente. Reforço essa abordagem, da mitologia de uma identidade indígena única, não como uma alternativa, pois ela reforça um estereótipo excludente que invisibiliza a pluralidade cultural existente entre os povos originários, não só no Brasil, mas no mundo. Mas é preciso saber identificar essa abordagem para que se possa desconstruí-la.

É por isso que tenho pensado muito em uma perspectiva de ensino de história também a partir da literatura. Orientada pela metodologia de etno-história. Essa abordagem utilizaria das produções literárias de autores indígenas para desmistificar essa mitologia de uma identidade indígena única, além de valorizar a história oral presente nessas produções. Isso porque muito dos materiais escolares (didáticos e paradidáticos) que utilizamos em sala de aula ainda contemplam esses estereótipos e generalizações. Também é preciso demonstrar para alunos não-indígenas o quanto esses estereótipos são prejudiciais e excludentes.

Dentre muitos problemas que esses materiais podem trazer, existe um bem frequente, que é a menção dos povos indígenas apenas no período colonial. Em casos mais graves, a menção sobre os povos originários se limita ao “descobrimento do Brasil”. Sabemos que não foi descobrimento, e sim uma invasão sistematizada de povos europeus ao longo das Américas e, no entanto, mesmo após décadas de produções decoloniais e após 13 anos da lei 11.645/08, ainda teimamos em encontrar essas abordagens. A partir disso, o livro “O Karaíba: uma história do pré-Brasil”, de Daniel Munduruku, se mostra como uma alternativa para criar tensões contra a proposta de “descobrimento”.

O livro, que se enquadra em uma literatura infanto-juvenil, nos conta a história de Perna Solta, um jovem que queria ser guerreiro, mas se torna algo muito além de seus sonhos. A trama se inicia quando um pajé, passando pela aldeia onde residia Perna Solta, traz o prelúdio do início das invasões europeias, como um tempo

de grandes apuros e violências. Aqui não teremos espaço para nos dedicarmos à análise de cada um dos pontos mais importantes na obra, no que se refere ao ensino de história então, por isso, gostaria de me atentar em algumas passagens.

Uma passagem importante, no que tange o ensino de história, se trata de quando o avô de Perna Solta comenta sobre seus ancestrais, que ficaram mais ao norte, e de como eles inventaram instrumentos que os fizeram se afastar cada vez mais da natureza. Essa é uma passagem importante, porque a partir de uma perspectiva eurocêntrica a ideia de civilização está associada ao afastamento da natureza. Ao longo do tempo, então, o ser humano “civilizado” estaria associado ao afastamento da natureza, enquanto o incivilizado, o “selvagem”, estaria mais próximo à natureza. Então a humanidade, em uma perspectiva única, deveria se civilizar pelo distanciamento do meio ambiente natural. Nada mais equivocado, e em “O Karaíba” percebemos a desestruturação desse pensamento, e como esse afastamento se relaciona na verdade à crescente ambição da humanidade e como esta ambição está associada à desastres, massacres e epidemias, como a que vivenciamos hoje. Como já destacou Ailton Krenak no *livro Ideias para adiar o fim do mundo*: “Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo. [...] nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo a sua disposição, pegando o que a gente quiser” (Krenak, 2020, p. 69).

Seguindo na obra de Daniel Munduruku, após as notícias sobre entidades estranhas adentrando aquele território, o chefe daquele povo reuniu o conselho dos anciãos, e descreve o sonho que havia tido. Nele, a “aldeia era invadida por seres monstruosos. Tinham pelo em todo o corpo e no rosto. Não sabia de onde vinham, nem o que queriam com nossa gente. Tentei conversar com eles,

mas falavam uma língua muito estranha e confusa. [...] Tinham o rosto sempre duro e voz de guerra. Fiquei com muito medo. Quando acordei, consultei nosso sábio e ele me disse que era preciso sair daquele lugar, pois o sonho tinha sido um aviso da chegada de caçadores de almas” (Munduruku, 2010, p. 26).

Essa é uma passagem que se destaca ao pensarmos o ensino de história, já que nos traz uma possível visão daqueles povos, que enfrentavam a invasão de suas terras. Destaca a percepção da invasão em oposição a ideia de “descobrimto”, que ainda persiste em muitos livros didáticos e abordagens escolares. Além disso, há também o estranhamento sobre os aspectos físicos daqueles corpos invasores, especificado aqui por meio dos pelos. Isso é importante pois se considerarmos os relatos de viajantes, e mesmo a carta de Pero Vaz de Caminha, perceberemos o estranhamento que aqueles viajantes tinham sobre a nudez, como algo inconcebível. Daniel Munduruku inverte aqui esse estranhamento, também quando fala do aspecto da língua, tema frequentemente mencionado nos relatos de viajantes, e usado muitas vezes como característica para justificar a intensificação do repúdio sobre os povos indígenas e, ainda, defini-los como “bárbaros”.

A passagem mencionada culmina ainda no sentimento de medo, sentimento muitas vezes negligenciado não só pelo ensino de história e pelas demais disciplinas escolares, mas também em nosso dia a dia. O medo, afinal, é a emoção mais forte que o ser humano é capaz de sentir, justificando muitas vezes tanto a luta pela sobrevivência, quanto a suposta justificativa de ações atrozés, o que também se relaciona ao *rosto duro* e à *voz de guerra*, mencionados pelo autor.

Finalizo aqui com dois movimentos que vão sendo desenvolvidos ao longo da obra, e que merecem muito mais atenção do que eu conseguira trazer nesse espaço. A iminente chegada dos *caçadores de almas*, ou seja, os invasores europeus, desencadeia o que Daniel Munduruku chama de *tempo das correrias*, que poderíamos

definir pela fuga de povos inteiros de suas aldeias originárias, adentrando mais e mais pelo território que viria a ser o Brasil. Ao mesmo tempo, o *tempo das correrias* também comportava a resistência desses povos frente aos invasores, em uma busca de alianças e mobilizações para combater aqueles fantasmas que se aproximavam. Infelizmente, em ambas as correrias, o herói Perna Solta acaba se deparando com rastros de corpos pelo caminho, impossibilitados de receberem os devidos ritos fúnebres. Impossibilitados de se despedirem de seus entes queridos.

O segundo movimento que gostaria de destacar aqui é que apesar das violências, o autor destaca constantemente outro sentimento no decorrer do livro. Talvez, um sentimento ainda mais forte que o medo: a esperança. A esperança de um herói como Perna Solta que, em circunstâncias passadas, poderia não ter sobrevivido. Há também a esperança pelo amor, através do relacionamento entre o herói e Marai. A esperança de união através da diversidade dos diferentes povos originários no Brasil.

Apesar da narrativa ficcional, o texto traz a carga epistemológica da história oral e das vivências ancestrais, que existem e vivem também na memória individual e coletiva dos povos originários no Brasil. Afinal, a literatura traz à tona as questões temporais da sociedade que a produz, e o problema das invasões europeias no novo mundo é como o sangue que persiste em jorrar das veias abertas das Américas. Termino então com um apelo, para que a literatura indígena seja uma ponte entre as vozes originárias e o ensino de história, e que com paciência e muita persistência, essa ferida consiga ser fechada; que com o tempo ela se torne uma cicatriz, como um lembrete do que passou e não pode jamais voltar.



9

**O 19 DE ABRIL
E A CARACTERIZAÇÃO
DOS POVOS ORIGINÁRIOS
COMO "ÍNDIO"**

Originalmente publicado em 19/04/2021

Neste 19 de abril de 2021, completarão 78 anos que Getúlio Vargas criou o “Dia do Índio”. Bom, na verdade foi pelo Decreto-Lei N° 5540, de 3 de junho de 1943, então esse aniversário é comemorado em uma data simbólica. “Comemorar” também não me parece ser o melhor termo para abordarmos o “Dia do Índio” ..., mas vamos por partes! Afinal, qual a ideia desse dia?

A posição oficial da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) é de que em 1940 ocorria o primeiro Congresso Indigenista Interamericano em Patzcuaro, no México. Lá, com a presença de lideranças indígenas, a data haveria sido firmada e, com a pressão do Marechal Cândido Rondon, incorporada no calendário festivo nacional a partir de 1943. A sensação que tenho é que nem a própria instituição parece saber justificar o porquê do 19 de abril, nem em um tempo longínquo em que as principais preocupações diárias não eram a perda de milhares de vidas ou atentados contra a democracia brasileira. Em publicação de 2011, a página da FUNAI se preocupa mais em dizer o que fazia em relação aos povos indígenas (e tudo bem, também. Não vejo problema nisso), do que responder ao título da publicação “Por que o dia 19 é dia do Índio?”. Em outras páginas, a partir de uma rápida procura on-line, é possível encontrar justificativas que a data teria sido escolhida no Congresso mencionado, também a partir de lideranças indígenas presentes.

De qualquer forma, é preciso desconfiar dessas posições mais oficiais e considerar que a presença indígena no evento não se torna sinônimo de agência. Como em muitas outras situações ao longo do século XX (e mesmo antes disso), muitos indígenas eram convidados a determinados eventos como adereços e uma espécie viva de “ilustração”. Me vem à mente, enquanto escrevo esse texto, a imagem de determinado programa infantil, no final dos anos 1980, em que a ideia de “brincar de índio” era exaltada.

Além disso, é preciso considerar que o então governo de Getúlio Vargas persistia em um projeto específico de nação, e os povos

indígenas faziam parte fundamental. Ou melhor, não faziam! E este é um problema latente que herdamos do século passado. É durante o Estado Novo que ocorre uma intensificação de uma marcha para o Oeste, em um projeto de expansão das fronteiras agrícolas (desde a Primeira República) e interiorização do território brasileiro. E aqui é necessário dar um passo atrás, pois estes projetos eram divulgados a partir de uma retomada de projetos coloniais: fixação de população em território supostamente “vazio” para também garantir a estabilidade das fronteiras nacionais. Esta é uma obsessão que continuaria ainda nos anos vindouros, passando pelo período militar e culminando em nossa atualidade, através de ilusões saudosistas de um projeto civilizatório que ocorria também durante a ditadura.

Um dos pontos iniciais que me parece necessário destacar, é que aqueles territórios não estavam vazios! Parece óbvio não é mesmo? Mas a realidade é que este é um problema de longuíssima duração (Braudel, 1990), e quem vem sustentando a forma que os governos republicanos e ditatoriais lidam com os povos indígenas. Uso o termo “lidar” porque persistia ainda a ideia de que os povos originários eram sinônimo de empecilho ao progresso nacional. Então vejam, ao mesmo tempo que a ideia do “Dia do Índio” era divulgada para supostamente exaltar aqueles povos como base do povo brasileiro, o governo era cúmplice de assassinatos, roubos de terra, estupro e rapto de crianças e adultos. Era cúmplice pois, desde 1908, o Brasil sofria acusações internacionais desses crimes, como foi o caso da denúncia de Alberto Vojtech Frič no XVI Congresso Internacional de Americanistas, em Viena. E continuou sendo cúmplice, pois foi durante o golpe civil-militar que também era construído o que veio a ser conhecido como Relatório Figueiredo, um documento de mais de 7 mil páginas com relatos dos mais horrendos crimes, cometidos pela Ditadura Militar e antes dela, já que o documento foi produzido entre as décadas de 1950 e 1960.

Deve-se mencionar também a existência da Expedição Roncador-Xingu, entre os anos 1941 e 1948, que vinha, por meio

desta ideia de marcha para o oeste, organizar explorações no interior do território brasileiro. Este é um tema que mereceria um texto próprio para debate. Por enquanto, cabe destacar que esse projeto, além de fazer parte da expansão das fronteiras agrícolas e populacionais no governo Vargas, também lança atenção sobre o nome dos irmãos Villas-Bôas que, futuramente, iriam chefiar as próximas expedições, assim como também iriam criar o Parque Indígena do Xingu.

Este era o clima em que foi criado o “Dia do Índio”, e em uma rápida busca on-line conseguimos encontrar publicações defendendo a legitimidade dessa comemoração porque havia “índios presentes” pela decisão de tal data e pela figura indígena ser a “base da nação”. Destaco que realmente não há dúvidas sobre os indígenas serem base do povo brasileiro, já que, como muito bem demonstrou Sérgio Buarque de Holanda, em “Caminhos e Fronteiras” (1957), os europeus não teriam sobrevivido nessa terra sem o conhecimento originário. A questão que deve ser salientada aqui é os povos convidados ao então Congresso, não participaram de início, já que se sentiam desconfiados perante os não-indígenas. Ora, não era para menos, já que as relações estabelecidas até então eram majoritariamente violentas, física e simbolicamente. Além disso, temos em contrapartida ao 19 de abril a data 9 de agosto, o Dia Internacional dos Povos Indígenas, esta sim uma comemoração que deve ser destacada com mais intensidade. Mas por quê?

Há quem diga que o 19 de abril serviria para ressaltar a importância dos povos indígenas para o Brasil. Bom, se for isso mesmo, já começamos mal. “Índio” é um termo pouco reconhecido por parte dos povos originários no Brasil, que ressaltam ser um termo depreciativo e redutor da pluralidade étnica existente entre os mais de 300 povos originários, só em território nacional. O termo “índio” serve para denominar o elemento químico de número atômico 49, mencionado em qualquer tabela periódica, não os povos que habitam o país. Já o termo “povos indígenas” resalta a pluralidade desses povos que são sistematicamente invisibilizados por parte dos não-indígenas.

Além de ser uma data escolhida, realmente, por povos de diferentes localidades ao redor do mundo, destacando sua presença nos territórios colonizados ao longo do tempo.

Mas é importante destacar que mesmo esse infame “Dia do Índio”, no 19 de abril, vem sendo ressignificado pelos povos indígenas, que vem utilizando dessa data para destacar suas lutas ao redor do Brasil. Nos últimos anos, pudemos acompanhar o destaque para campanhas que visavam desmistificar estereótipos, preconceitos e desinformação. Além das campanhas específicas por demarcação de terras, contra o genocídio e etnocídio indígenas, contra o próprio silêncio que é forçado sobre essas mesmas demandas. O “Dia do Índio” então vem se tornando, através da pluralidade das vozes originárias, uma data para destacar as suas lutas.

É por isso também que não podemos mais aceitar a mulher branca fantasiada de “índia”, e que geralmente se limita a publicar uma foto com um cocar, mais inspirado em uma ancestralidade originária norte-americana do que a diversidade de ornamentos que poderíamos encontrar nos territórios mais ao sul. Ou porquê não devemos incentivar as crianças a se pintarem ou fazer saias de papel crepom, se não forem acompanhados por explicações de como e porque esses ornamentos são feitos. De que adianta, ao fim, dizer que se valoriza as culturas indígenas no Brasil, se não reivindicamos a efetiva vacinação desses povos contra a COVID-19? Ou pior, se não há uma revolta geral contra os garimpeiros ilegais de Terras Indígenas que são vacinados no lugar daqueles povos?⁵ Esta é uma notícia publicada praticamente na mesma semana do dia 19 de abril...

Em março celebrei o primeiro aniversário dessa coluna para a HH Magazine e na seção de comentários, um grande autor do povo Guarani, Olívio Jekupé, comentava assim: “Os ruralistas não se

5 Leia a reportagem realizada em 13 de abril de 2021, por Fabrício Araújo e Valéria Oliveira para o portal go G1 em <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/04/13/servidores-da-sesai-vacinam-garimpeiros-contracovid-em-troca-de-ouro-afirma-lider-yanomami.ghtml>. Acesso em: 15 abr. 2021.

fantasiam de índio, o que eles fazem é nos humilhar e até matar". Finalizo com a fala desse grande escritor, porque para que consigamos mudanças é preciso debater e agir. As violências simbólicas se tornam físicas, e ambas coexistem nesse 19 de abril. A violência de muitas vezes querer falar PELOS povos originários, ao contrário de falar COM eles e de, principalmente, ouvi-los em suas demandas. Por que, afinal, adianta esse 19 de abril se não for para ouvi-los em seus protagonismos? É por isso que não podemos esquecer do parecer emitido pela Advocacia Geral da União, em janeiro desse ano, a partir do qual a FUNAI tentava fixar critérios adicionais para a autodeclaração indígenas, ou em outras palavras, como um não-indígena poderia contrariar uma autodeclaração indígena...

Por isso, faço o apelo para que o leitor ouça o que os povos indígenas têm a dizer, e minhas sugestão é de segui-los através das suas redes sociais e realmente acompanha-los através de suas falas. Sigam, no Instagram, as páginas da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (@apiboficial), do Coletivo Tybyra (@indigenaslgbtq), da Mídia Índia (@midiaindiaoficial), da Rádio Yandê (@radioyande), do Conselho Indigenista Missionário (@cimi_conselhoindigenista). Encare essas páginas como um início de conversa e, principalmente, de escuta dos povos originários no Brasil. Que isso possa ser o começo de uma diferença em oposição ao silêncio opressor.



10

**ACABOU O “DIA DO ÍNDIO”?
UMA GRANDE VITÓRIA
EM TEMPOS TURBULENTOS**

Originalmente publicado em 19/05/2021

Quem vem nos acompanhando nessa coluna vai perceber que esse texto, apesar de curto é muito especial! Desde o primeiro texto publicado aqui, junto à HH Magazine, venho apontando alguns dos problemas sobre o termo genérico “índio” e do porque ele é tão problemático. Vivemos em tempos de um horizonte de expectativa reduzido e, principalmente com a pandemia, fomos obrigados a encarar de frente a constante existência de finitude e que, como seres limitados, teimamos em ignorar muitas vezes. O “fim do mundo” nos pareceu mais próximo e a cada dia, sentimos uma derrota diferente.

É claro que esses sentimentos são diferentes para cada pessoa, e é necessário entender que se você passou a sentir esse turbilhão de emoções apenas com a pandemia, esse movimento pode demonstrar o lugar privilegiado que você habita esta sociedade. Privilegiado, pois, o movimento de encarar da finitude tão de perto já é feito todos os dias por inúmeras pessoas que vivem à sombra da democracia existente, e dela fazem parte a população negra, a comunidade LGBTQIAPN+, os povos ribeirinhos, quilombolas e também os povos indígenas no Brasil. Como já apontou Eduardo Viveiros de Castro, na abertura da aula pública realizada na Cinelândia em 20 de abril de 2016, “há uma guerra em curso contra os povos indígenas do Brasil, apoiada deliberadamente por um Estado que teria (que tem) por obrigação constitucional proteger os indígenas e outras populações tradicionais” (Viveiros de Castro, 2016, p. 1).

Ailton Krenak também já vem destacando que, desde antes da iminência da ascensão do atual desgoverno, se passaram “quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais” (Krenak, 2019, p. 31). E é justamente por essa longuíssima trajetória de lutas, resistências e re(existências); pela não aceitação de uma generalização violentamente forçada sobre os mais de trezentos povos indígenas vivos no Brasil;

pela defesa de seus direitos originários e reconhecidos pela constituição brasileira que o texto de hoje me é tão importante.

No dia 11 de maio foi aprovado pela Comissão de Cultura (CCULT) o Projeto de Lei (PL) 5466/2019, de autoria da deputada federal Joenia Wapichana (REDE-RR)⁶. O PL mencionada modifica a antiga nomenclatura “Dia do Índio”, comemorado anualmente no 19 de abril, para “Dia da Resistência dos Povos Indígenas”. Mas não se engane, colega leitor, se por ventura você acabar achando que a modificação não passa de uma mudança de nomenclatura. A aprovação do PL é um marco das demandas indígenas em um país que insistentemente os silencia e os violenta. O que vemos com essa aprovação deve ser encarado como a valorização da pluralidade dos mais de trezentos povos indígenas no Brasil, falantes de quase trezentas línguas diferentes e protetores de uma imensa variedade cultural.

O antigo “Dia do Índio”, reforçava uma generalização assassina e etnocida, em que toda essa pluralidade cultural era reduzida a uma identidade única, simplista, estereotipada e que reduz a diversidade existente à uma visão do passado. Era, nas palavras de Daniel Munduruku, uma data “folclórica e preconceituosa”, além de intensificar a generalização desses povos em uma nomenclatura que os trata de forma singular e não coletiva (índio)⁷. Inicialmente, o projeto alterava o nome para “Dia dos Povos Indígenas”, mas essa proposta foi modificada com intenção de destacar a resistência frente às tentativas constantes de colonização – inclusive contemporânea – que esses povos enfrentam ao longo da trajetória histórica do Brasil. Ressalta-se aqui o próprio direito às suas terras originárias, a qual ainda muitos são privados.

6 Como pode-se ler na página da deputada federal Joenia Wapichana: <http://www.joeniawapichana.com.br/imprensa/pl-de-autoria-da-deputada-joenia-wapichana-que-institui-dia-da-resistencia-dos-povos-indigenas-e-aprovado-na-ccult-da-camara>. Acesso em: 17 maio 2021.

7 Como pode ser ler em entrevista dada ao portal da BBC, em 19 de abril de 2019, e disponibilizado no portal G1: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/04/19/dia-do-indio-e-data-folclorica-e-preconceituosa-diz-escritor-indigena-daniel-munduruku.ghtml>. Acesso em: 17 maio 2021.

O PL foi apresentado primeiramente em 2019 às Comissões de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), em que foi aprovada, e agora já foi encaminhada para a Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJC). Sendo aprovada, o PL é enviada ao Senado. Este é de fato um marco na luta dos movimentos indígenas no Brasil e que institui um dia celebrativo de suas forças e com protagonismos desses povos. Uma vitória em tempos tão turbulentos!

No entanto, deixo (novamente) meu apelo para que essa data não seja reduzida à uma troca de nomenclatura, por parte da sociedade não-indígena. É preciso proteger a lei que parte de uma demanda tão evidente da população: respeito à diversidade. Não adianta a mudança da nomenclatura sem a devida reconstrução da celebração da data. A valorização das culturas indígenas no Brasil e o reconhecimento de suas lutas deve vir em uma ação simultânea. A meu ver, isso só pode ocorrer efetivamente através da educação de qualidade para todos – por isso, pública. Valorizar os povos originários no Brasil é necessariamente proteger a educação com livre acesso para todos. Que esse seja o passo definitivo para abolir o “Dia do Índio” e enaltecer o “Dia da Resistência dos Povos Indígenas” no Brasil!

Não deixe de acompanhar o andamento do processo, através do link: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichade tramitacao?idProposicao=2224662#tramitacoes>.



11

**PL 490/07
E A MANUTENÇÃO
DO GENOCÍDIO INDÍGENA
- PARTE 1**

Originalmente publicado em 30/06/2021

Como o título pode entregar, este é um texto de uma série que visa refletir um pouco sobre mais um marco no longuíssimo genocídio indígena no Brasil. Não tenho pretensão nenhuma de esgotar o tema, mesmo porque, não há como esgotar as temáticas envolvendo os povos originários no Brasil. Minha intenção com essa série de textos é trazer um início de reflexão sobre um tema espinhoso e que deve ser encarado com a máxima urgência.

Na última semana foi aprovado, na Comissão de Constituição e Justiça, o Projeto de Lei 490, proposto inicialmente em 2007 (não confundir com o PL 490/2021, proposto esse ano). Vivemos o genocídio indígena desde as primeiras invasões europeias em território americano e, no entanto, o mencionado PL, que segue para o Senado, é um marco sangrento para os assassinos dos povos originários. No entremeio da imensa nojeira que é essa proposta, não posso deixar de mencionar: em uma realidade de meio milhão de pessoas mortas, a boiada segue passando... mesmo que o projeto tenha sido rejeitado pela Comissão de Direitos Humanos e Cidadania (CDHC) em 2009. O projeto abre descrevendo “Nossa proposição visa a promover o aperfeiçoamento da legislação indigenista, no que tange à competência do Congresso Nacional para dispor sobre a demarcação das terras indígenas” (PL 490/07, p. 1). Não é preciso muito para entender que o tal “aperfeiçoamento” não é direcionado aos povos originários e sim à bancada ruralista, que segue forte.

O Projeto de Lei fragiliza drasticamente a demarcação de Terras Indígenas (TI) além de vulnerabilizar as terras já demarcadas. Como? Pelo texto do PL é possível ler que “as áreas reivindicadas e que, por isso, são objeto de demarcação, envolvem interesses diversos, tanto públicos quanto privados” (PL 490/07, p. 2), evidenciando os interesses sobre os recursos naturais existentes nessas terras. As jornalistas Juliana Dama e Valéria Oliveira disponibilizaram uma cronologia parcial importante sobre os ataques que garimpeiros vieram realizando desde junho de 2020 aos Yanomami, em Roraima, enquanto a pandemia de Covid-19 assola e devasta o país.

Nela, podemos ver uma evidente intensificação das violências que, por sua vez, não se restringem a esse povo, mas escancara a bestialidade de não-indígenas contra os povos originários. Exemplo disso foi o incêndio na Terra Indígena Xacriabá, em São João das Missões, Minas Gerais. O incêndio consumiu a escola onde também funcionava a casa de medicina indígena. Apesar de alguns veículos de comunicação destacarem que o incêndio poderia ter sido por uma disputa entre os próprios Xacriabás, é necessário desconfiar dessa narrativa, já que dias antes do incêndio (constatado como criminoso pela polícia) os Xacriabá interditaram a BR-135 (no dia 23 de junho), se manifestando contra a votação do PL 490-07, em Brasília. O incêndio ocorreu na madrugada do dia 24 de junho.

Muitos povos indígenas se manifestaram contra o PL 490/07, se deslocando para Brasília ao longo do último mês, enquanto outros povos se manifestaram nas cidades onde residem. As manifestações aconteceram em muitos (talvez todos, não consegui mapear até a finalização desse texto) os estados do país, destacando-se as manifestações em São Paulo, Ceará, Bahia, Maranhão e no Distrito Federal, além da já mencionada em Minas Gerais. Em Brasília, os protestos foram confrontados pela polícia, que lançou bombas de efeito moral e balas de borracha contra as manifestações pacíficas⁸. Isso diz muito sobre a vulnerabilidade de nossa democracia. Mas, considerando isso tudo, democracia para quem?

O Projeto de Lei defende que “a demarcação das terras indígenas não se limita à política indigenista. Trata-se de matéria que ultrapassa os limites da política indigenista e atinge interesses diversos” (PL 490/07, p. 3), como se mesmo a política indigenista pudesse ou tivesse interesse em passar por cima dos projetos ruralista,

8 Dois indígenas foram hospitalizados dentro mais de 10 feridos, como mostra a nota do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-sao-reprimidos-com-violencia-pela-policia-em-brasilia-durante-proteto-pacifico>. Acesso em: 28 jun. 2021.

que sempre regeram o país. Propostas como a deste projeto ignoram ou fingem inexistir a constante expulsão dos povos originários de suas terras de origem desde o início da invasão europeia, como já mencionado, mas também ignorando o que a própria legislação trás, principalmente desde o início do século XX. O que o PL escancara no trecho acima, é justamente os interesses escusos que pairam sobre as terras indígenas, ao longo do tempo, sejam eles imobiliários, como também agropecuários e por parte de garimpeiros individuais ou mesmo mineradoras, já que “demarcação das terras indígenas não se limita à política indigenista”, ou seja, a demarcação das TIs não se limita aos interesses indígenas.

As etapas de demarcação das Terras Indígenas podem se resumidas da seguinte forma: 1) identificação e delimitação por parte de uma equipe interdisciplinar, preparada pela FUNAI; 2) declaração de posse permanente, pelo Ministério da Justiça; 3) demarcação física, realizada pela FUNAI; 4) homologação, e; 5) registro, feito pela FUNAI junto À Secretaria de Patrimônio da União (SPU). Pode parecer um processo simples e muito bem organizado, mas trata-se de uma longuíssima movimentação que envolvem múltiplos interesses e que, muitas vezes, são completamente opostos um do outro.

Essa proposta visa reformular esse longuíssimo processo para que ele se torne ainda menos eficiente, mais longo, com mais interesses subordinados e que, ao fim, não delimite nenhuma outra TI, ou, se delimitar, tornar os territórios originários verdadeiros depósitos de “involuntários da pátria”, como diria Eduardo Viveiros de Castro, semelhante talvez à muitas reservas indígenas, nos Estados Unidos. Digo isso pela conotação de isolamento que essas reservas ainda têm, e que não comportam as transformações culturais que os povos indígenas, e todos os demais povos do planeta Terra, sofrem e exercem. Mas falaremos mais sobre isso no segundo texto dessa série.



12

PL 490/07 E A MANUTENÇÃO DO GENOCÍDIO INDÍGENA - PARTE 2:

**O MARCO TEMPORAL E O PARECER
DE HETEROIDENTIFICAÇÃO**

Originalmente publicado em 31/08/2021

Seguimos com mais algumas reflexões, após a publicação da parte 1 deste ensaio. É preciso sempre dizer que as temáticas indígenas, no Brasil, estão intrinsecamente relacionadas à questão da terra. Desde a Proclamação da República presenciamos o assentamento de famílias para fixação da população, depois a expansão da fronteira agrícola e, mais recentemente com a redemocratização do Brasil nos anos 1980, com o Plano Nacional de Reforma Agrária (Pompeia, 2021). Por isso, é preciso não ser ingênuo a ponto de pensar que a proposta do Marco Temporal não esteja ligada a um projeto histórico, e de longa-duração, de negação das presenças indígenas nessas mesmas terras que estão em disputa.

Desde as primeiras invasões, os povos originários têm sido expulsos de suas terras, que, por sua vez, são invadidas em um movimento sucessivo de violências físicas e simbólicas. Dentre as consequências, salienta-se aqui a invisibilização desses povos perante uma sociedade que comete etnocídio e genocídio... ou, ao menos, tenta cometê-los. Ao expulsar esses povos de suas terras, proibindo-os de falar suas próprias línguas (Coelho, 2005); abdicar de suas famílias seja por casamentos ou por rapto de suas crianças; e, evidentemente, expulsão de seus territórios originários ao longo do tempo, foi sendo construído um projeto (mais ou menos consciente, a depender da perspectiva) de tentativa de esvaziamento dessa auto-identificação indígena.

Vimos, no começo do ano de 2021, o parecer da Advocacia Geral da União (AGU) para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que discutiria a forma de se realizar a autodeclaração. O parecer 00006/2020/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU destacou que o objetivo seria “evitar fraudes e abusos, que subvertem a função social decorrente da identidade indígena, evitando-se oportunistas que, sem qualquer identificação étnica com a causa indígena, pretendem ter acesso a territorialidade ou algum benefício social ou econômico do Governo Federal”. Bonito, não é mesmo? Funai, enquanto instituição, demonstrando a preocupação com a legitimidade da autoidentificação indígena... só que não.

Um dos problemas do parecer em questão, é que ele se baseia em duas formas distintas de autoidentificação indígena, a saber: a primeira, para uma satisfação individual de identificação ancestral e, a segunda, como forma de benefício por parte das políticas públicas. A primeira forma, como o próprio parecer explica, se daria com fins de “satisfação íntima”, baseando-se na máxima exteriorizada por inúmeras pessoas, incluindo o vice-presidente do Brasil Hamilton Mourão⁹, de que “todo mundo é índio” ... com essa nomenclatura pejorativa mesmo¹⁰. A segunda, evidentemente, se relaciona com a questão da terra.

Mas mesmo a questão de autoidentificação por “satisfação íntima” é mobilizada como forma de desarticular e tentar destituir, forçadamente, o direito à identificação e à terra. Vejamos o caso complexo do povo Puri, que tem suas terras originariamente entre Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro. O povo Puri vem lutando por anos pelo reconhecimento perante a FUNAI, o que, salvo engano desta autora, ainda não aconteceu¹¹. Quando a FUNAI nega a existência desse povo, ela nega o seu direito constitucional às suas terras originárias, e o mesmo acontece quando negamos a autodeclaração de uma pessoa indígena. Dessa forma, o parecer de heteroidentificação mobiliza e distorce uma ampla bibliografia de forma a defender que os indígenas “reais” devem ser confirmados perante uma análise de fora daquele povo – por isso, “heteroidentificação”.

9 Reportagem “Descendente de índio, vice de Bolsonaro fala que indígenas são indolentes”. Leia mais no texto original: <https://www.poder360.com.br/eleicoes/descendente-de-indio-vice-de-bolsonaro-fala-que-indigenas-sao-indolentes/>. Acesso em: 30 ago. 2021. © 2021 Todos os direitos são reservados ao Poder360, conforme a Lei nº 9.610/98. A publicação, redistribuição, transmissão e reescrita sem autorização prévia são proibidas.

10 Já tive a oportunidade de falar sobre o termo “índio” em outros textos publicados na HH Magazine. Aqui, basta consultar o índice para outras leituras sobre o tema.

11 Apesar de ter sido reconhecido como patrimônio cultural imaterial do distrito de Padre Brito, município de Barbacena - MG. Leia mais na reportagem “Barbacena foi construída em cima de nossa história”, diz presidente de Associação de Índios Puri”. Disponível em: <http://www.contag.org.br/indexdet2.php?modulo=portal&acao=interna2&codpag=101&id=13121&mt=1&nw=1&no=&mes=>. Acesso em: 30 ago. 2021.

Esse parecer subverte e distorce o próprio Estatuto do Índio, criado em 1973. Permeado de problemas, este estatuto ainda é um referencial para a legislação que envolve os povos indígenas no Brasil (e será tópico para um próximo texto). Aqui, é importante destacar que este último documento (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973) traz no Artigo 2º inciso VI, o dever de “respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes”. Percebam que o termo “integração” não é utilizado de forma displacente, e orienta, perante lei, que esses povos fossem incorporados na sociedade deixando suas ancestralidades. A lei se baseia, por tanto, em um projeto de longa-duração de destituição do que se via por fora como uma “identidade indígena única”, que é mitológica¹².

Percebam então que o parecer da AGU volta ao Estatuto do Índio, recuperando a perspectiva etnocêntrica de que “quem diz quem é índio, é o não-índio”, delimitando o preceito de autoidentificação para negar a quem não correspondesse a um estereótipo, sua autoidentificação. É por isso que o Parecer inicia defendendo a autoidentificação como “fins de convicção e satisfação íntima”, já que a heteroidentificação estaria protegendo os indígenas “de verdade”, já que “essa identificação, para fins de percepção de benesses distintas, precisa obedecer a todo o plexo normativo que permeia o tema, sob pena de precipitar-se um risco de diluição da própria ‘indianidade’ e de falência dos esforços estatais em estabelecer um resgate histórico da condição indígena”. Ou seja, quem teria sua “indianidade diluída” não deveria ser reconhecido como tal e é aqui que afirmações medíocres como “índio não usa celular”, “não anda de avião” e etc., corroboram essa identidade indígena única, estereotipada e engessada em um passado idealizado.

12

Apresentei essa proposta de percepção sobre a “identidade indígena única”, que é mitológica, em artigo que se encontra no prelo. Será publicado com o nome de “A mitologia de uma “identidade indígena” única e a sua transmutação em ‘caboclo’: uma perspectiva em longa duração”.

Ora, mas o que isso tem a ver com o Marco Temporal que teve, mais uma vez, o debate adiado? Tudo, afinal, se a identificação de indígenas passar a ser confirmada por não-indígenas voltaremos ao escancaramento da tutela colonialista instaurada a partir das primeiras invasões das Américas. Em que situação ficariam os povos indígenas não reconhecidos pela FUNAI? Como ficariam os indígenas em retomada? Com a aprovação do Marco Temporal, ficariam exatamente como estão hoje: com seus direitos negados em favor de um amplo acordo político que beneficia intensamente o agronegócio, mercado imobiliário e mineradoras. Afinal, para o Estado, o capital está acima da ancestralidade e do encantamento do território.

Hoje, mais de 6 mil indígenas de diferentes povos se encontram em Brasília, junto ao Acampamento “Luta Pela Vida”, reivindicando seus direitos e se opondo ao Marco Temporal. Essa é a maior mobilização originária em Brasília, nos últimos 30 anos. Acompanhe as movimentações pelo site Instituto Socioambiental, pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), pela Mídia Índia, pela Rádio Yandê, dentre outros canais de comunicação. Alie-se as demandas indígenas!

Acompanhe o processo pelo link: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311>. Acesso em: 30 ago. 2021.



13

ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA:

A LEI 11.645/08

Publicado originalmente em 20/04/2022

Primeiramente é preciso dizer que a lei 11.645/08 foi revolucionária. Ela alterou a Lei de Diretrizes e Bases (Lei 9.394/96) que, por sua vez, já havia sido modificada pela 10.639/03. Percebe-se ainda que foi preciso mais cinco anos para a obrigatoriedade da temática indígena aparecer no escopo das regulamentações. Apesar da lei demonstrar a abordagem do tema em “todo o currículo escolar”, destaca-se em especial as disciplinas de arte, literatura e história. Uma das consequências disso é que a lei não responsabiliza também as “ciências duras”, como se o conhecimento originário não as tivesse influenciado, como aponta Denise Vilela, em “Reflexões filosóficas sobre uma teoria da etnomatemática”. Além disso, essa abordagem (ou não-abordagem) faz parte de uma estrutura racista, como explicado por Silvio de Almeida, e, “O que é o racismo estrutural?”, além do epistemicídio óbvio, como desenvolvido por Boaventura de Souza Santos, em “O fim do Império Cognitivo”, dentre outras obras.

Dessa forma, compreende-se a inovação da lei 11.645/08, em conjunto com as devidas críticas para sua real aplicação. Dentre elas, salienta-se a própria abordagem metodológica necessária para sua efetivação, ou seja, a utilização de perspectivas decoloniais para o entendimento da presença indígena no Brasil. Difere-se o ensino de história indígena, promovido junto e por vozes originárias, do ensino da presença indígena na história do Brasil, caracterizado pelo tratamento de como os indígenas são abordados pelas fontes, maximamente colonizadoras. Aqui não se trata da escolha de um método sobre o outro, mas de contemplar ambas as abordagens no esforço de combater um racismo estrutural e da intensificação do combate contra um apagamento sobre os protagonismos originários, como sustenta Vitor Ferreira da Silva, em “Preconceitos, (IN)visibilidades indígenas e ensino de história”.

Em 2022, a Lei 11.645/08 completa quatorze anos, com um longo caminho ainda por ser percorrido. A aplicação da lei deve ser direcionada à todos os níveis escolares, desde o ensino básico até

o superior e pós-graduação. Afinal, o pensamento intelectual indígena não se limita ao ensino básico ou às disciplinas destacadas pela lei, como destaca Uisllei Uillem Costa Rodrigues, em “O que você veio fazer na sala de aula? Intelectuais indígenas brasileiros na educação.”

No que tange especificamente ao ensino de história, destaca-se a urgência das abordagens decoloniais, contra o acompanhamento de uma “ação genocida do Estado brasileiro” cuja qual as escolas acompanham, como demonstram Edson Kayapó e Tamires, em “A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso?”. A partir disso, denuncia-se a continuidade do uso de conceitos etnocidas, como “chegada” dos portugueses, “descobrimiento” e o uso das cosmogonias tradicionais como “mitos” e folclore”. O etnocídio, assim, é promovido pelo Estado de forma a naturalizar o epistemicídio e a “destruição sistemática dos modos de vida”, como apontou Pierre Clastres, em “Do Etnocídio.”

Infelizmente, muitas das abordagens feitas nas escolas se baseiam na manutenção de estereótipos de uma imagem indígena idealizada, além de muito enraizada em um indianismo Romântico, do século XIX, como mostra Roque Spencer de Barros, em “A Significação Educativa do Romantismo Brasileiro: Gonçalves de Magalhães”. É preciso, é claro, a leitura de tais obras, mas sem a utilização de uma perspectiva decolonial tende-se à permanência do engessamento da figura indígena em um passado colonial, e de forma idealizada, além de serem personagens criados por autores, homens, brancos, voltados para uma perspectiva universalista que sistematizava o mundo a partir de um eurocentrismo, como apresenta Immanuel Wallerstein, em “O Universalismo Europeu: a retórica do poder”.

Outro ponto importante a ser denunciado é a permanência de uma abordagem, a partir de materiais diversos, sobre um estereótipo indígena representando uma suposta barbárie, enquanto a colonização e os europeus são a representação da civilidade,

da modernidade e, mais tarde, o progresso, principalmente a partir da Primeira República brasileira. A oposição entre selvageria/ barbárie e civilidade faz parte de uma estrutura, construída em uma perspectiva de longa duração, que consolidou, também a partir da educação, a ideia de um indígena incivilizado, e isso ainda pode ser encontrado com uma frequência alarmante, como aponta Ana Vera Lopes Macedo, em “Estratégias pedagógicas: a temática indígena e o trabalho em sala de aula” e John Monteiro, em “O desafio da história indígena”.

A partir destes apontamentos compreende-se também uma permanente abordagem estereotipada sobre o tema, e isso de maneira muito semelhante aos materiais escolares do início do século XX, como destacou Leonardo Machado Palhares, em “Entre o verdadeiro histórico e a imaginação criadora: ilustração sobre história e cultura dos povos indígenas em livros didáticos de História”. Percebe-se que as críticas de Ana Vera Macedo e John Monteiro, realizadas em 1995, antes da lei 11.645/08, ainda são pertinentemente atuais.

Neste sentido para a aplicação das perspectivas decoloniais mencionadas, faz-se necessário a utilização de materiais desenvolvidos pelos próprios intelectuais, historiadores, autores e artistas indígenas, em seus próprios protagonismos. É o que defende Aline Rochedo Pachamama, historiadora Puri, sobre a urgência de “não fazer das pessoas objeto, mas participantes de uma construção histórica”, no livro “Boacé Uchô: a história está na terra”. Para a autora, especificamente sobre a disciplina de história, formaliza-se a aplicação da lei 11.645/08 quando as vozes originárias estiverem presentes na sala de aula.

O mesmo pode ocorrer com a utilização da “oralitura”, ou seja, das tradições orais escritas em literatura (dentre outras artes), como aponta Leda Martins em “Performances sobre a oralitura: corpo, lugar de memória”. Um exemplo da aplicabilidade do método é o livro de Daniel Munduruku, “O Karafá”. Na obra literária, o autor

subverte os conceitos de “descobrimto”, “colonização” e “colonizadores”, por “invasão”, “tempo das correrias” e “caçadores de almas”, respectivamente. E mais, o autor demonstra que se a sociedade brasileira aprendeu sobre os indígenas através dos estereótipos Românticos, as vozes originárias oferecem pluralidade e diversidade.

Outra necessidade que a Lei 11.645/08 não destaca diretamente, mas é de vital importância para as demandas dos movimentos indígenas é o ensino-aprendizagem sobre o estatuto jurídico dos povos indígenas. As tentativas de destituição dos direitos originários sobre suas terras, sua educação, sua autonomia e acesso à saúde foram muitas ao longo da trajetória histórica do Brasil. E apontar isto, por meio do ensino de história, é fundamental para a real extinção do poder de tutela, que defendia a “capacidade relativa dos silvícolas”, como escrito no Código Civil de 1917. Foi só na Constituição de 1988, com a atuação de lideranças indígenas como Ailton Krenak, Cacique Raoni Mebengôkre, Mário Juruna, dentre outros, que os povos indígenas conquistaram o direito à diferença “rompendo com a busca da assimilação”, como pontuam Pedro Paulo Funari e Ana Piñon, em “A Temática Indígena na Escola: subsídios para professores”.

O que falta destacar é que, apesar das inovações políticas e sociais, trazidas pela Constituinte Cidadã e pela Lei 11.645/08, muito ainda tem de ser feito para a real efetivação das mesmas, principalmente no investimento na formação de professores e formação continuada dos mesmos. Tornar obrigatório o ensino de história e cultura indígena para o ensino básico, de maneira isolada e não incluir o ensino superior, é continuar com a estrutura racista e colonialista sobre um “índio” genérico, engessado no passado, invisibilizado e silenciado no presente.

Neste sentido, a decolonialidade, desde a formação docente, é vital para a desconstrução das metodologias eurocêntricas, como defende Aníbal Quijano, em “La Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Assim, o ensino da presença indígena na

história do Brasil precisa ser descolonizada para que as histórias e culturas indígenas no Brasil tenham lugar efetivo, junto à Lei 11.645/08. E mais precisamente, como aponta Álvaro de Azevedo Gonzaga, em “Decolonialismo Indígena”: Não existe borracha histórica. O decolonizar indígena é o dever dos povos originários em que pensamos no futuro pós-colonização e escrevemos uma nova história com a tinta vermelha de garantir direitos”. Assumir as violências cometidas e denunciá-las são ações urgentes, e que precisam ocupar o lugar da banalidade de um “dia do índio” nas escolas.



14

MULHERES INDÍGENAS:

CULTURA, IDENTIDADES E MOVIMENTOS

Originalmente publicado em 11/05/2022

É preciso estabelecer que as pesquisas sobre e com os povos indígenas devem partir primeiro de uma descolonização das metodologias, principalmente quando tais aprendizados são desenvolvidos por e para não-indígenas. Por isso, é preciso entender o imperialismo presente no colonialismo como parte dos registros históricos nas versões de modernidade dos e sobre os povos originários, como aborda Linda Smith, autora Maori, em "Descolonizando Metodologias: pesquisa e povos indígenas". Nesse sentido, é importante apontar que esses registros históricos também passam pelo "crivo" da masculinidade e da heterogeneidade. Excluindo mulheres e sujeitos da comunidade LGBTQIAPN+ da escrita da história.

A partir disso, destaca-se aqui a limitação daqueles invasores, sobre o que se tornaria as Américas: a limitação de apenas conseguirem enxergar o que conheciam e o restante era ignorado ou demonizado, como demonstra Laura de Mello e Souza, em "O Diabo e a Terra de Santa Cruz". É por isso que muitos registros de viajantes, ao longo do período colonial, dividem o trabalho entre os povos indígenas a partir de mulheres (coletoras, responsáveis pelas crianças e habitação) e homens (guerreiros e caçadores), enfatizando a força masculina e uma suposta "fragilidade" feminina. Essa divisão é suportada pela divisão de tarefas europeia, ou seja, uma divisão espelhada no que o mundo europeu conhecia até então. Sabemos hoje da multiplicidade cultural dos povos originários, e como a divisão de tarefas entre o feminino e o masculino é mais uma redução cultural que o colonialismo foi inserido, em uma perspectiva de longa duração, sobre aqueles povos.

Cabe então mencionar aqui o relato de Francisco de Orellana, na primeira metade do século XVI, que relatava a existência de mulheres guerreiras na trajetória do que ficou conhecido como Rio Amazonas. Sérgio Buarque de Holanda, em "Visões do Paraíso" e Luiz Hott, em "As Amazonas: um mito e algumas hipóteses", indicam a possibilidade de a história de Orellana ser um relato (mais ou menos fidedigno), de mulheres indígenas protagonistas na história,

as Icamiabas. Escrevo “mais ou menos fidedigno” pois é necessário considerar ainda o imaginário coletivo, que também criava monstros e animais fantasiosos nestes mesmos relatos de viajantes. Relatos que também eram corrompidos pela percepção etnocêntrica e machista de uma historiografia hegemônica e eurocêntrica, e que poderia ter reduzido tais registros à mitos.

O exemplo traz à tona a emergência de resistências e feminismos a partir da interseccionalidade de povos e tempos distintos, refletindo sobre as pautas feministas, principalmente no que tange à atuação da mulher indígena, para além de suas comunidades tradicionais, como destaca Ângela Sacchi, em “Mulheres Indígenas e Participação Política: a discussão de gênero nas organizações das mulheres indígenas”, sobre o tema em nossa contemporaneidade. Outro ponto fundamental e que dialoga diretamente com a necessidade de descolonização das metodologias diz respeito diretamente à estereotipação do corpo feminino indígena. A nudez aparece desde os primeiros registros sobre os povos originários, voltados em maior frequência às mulheres, relacionando-as à tentação dos homens que invadiam suas terras, como demonstra Rita de Cássia Limbertini, em “A Imagem do Índio: discursos e representações”. A autora demonstra como os relatos sobre a nudez reproduzem simulacros culturais europeus, mais do que dos povos originários. Além disso, a nudez da mulher indígena é relacionada à suposta “disponibilidade sexual”, utilizado como “justificativa” para os abusos que sofreram e, infelizmente, ainda sofrem. Estudo realizado em 2016 pela ONU escancara as violências sobre a mulher indígena, tanto no passado quanto no presente, já que dentre as conclusões, uma das que chama mais atenção é que uma a cada três mulheres indígenas são estupradas ao longo de suas vidas¹³. Este dado é corroborado pelos Relatórios Anuais de Violências contra os Povos Indígenas, publicado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

13

Como pode ser ler na reportagem disponível no portal “Confederação Nacional dos Municípios”: <https://www.cnm.org.br/comunicacao/noticias/uma-em-cada-3-indigenas-sao-estupradas-ao-longo-da-vida-aponta-relatorio-das-nacoes-unidas>. Acesso em: 06 maio 2022.

Para compreender as mulheres indígenas e a construção de sua idealização, é preciso partir da dupla inferioridade construída sobre suas existências: a de gênero e a de etnia, como consequência de uma sociedade patriarcal colonial, como defende Suelen Julio, em “Mulheres Indígenas na América Latina Colonial”. No texto, a autora escreve como os abusos sexuais sobre as mulheres eram mascarados de relações consentidas (como ainda é), e em muitos casos, essas mulheres eram raptadas e obrigadas a se casarem com o próprio abusador. Em contrapartida, a Coroa (ou, como a partir do último texto mencionado, as Coroas portuguesa e espanhola) se colocava contra tais abusos, incluindo muitas vezes pela legislação, o que, por sua vez, não eliminou tais atrocidades. O Diretório dos Índios, em vigor durante o século XVIII na colônia portuguesa nas Américas, é um exemplo que reificava tais abusos, ao incentivar o casamento entre homens colonos e mulheres indígenas.

Assim, faz parte do discurso hegemônico instituir um grau de subalternidade dupla sobre a mulher indígena, ao mesmo tempo que se constrói uma idealização da sua figura, em uma perspectiva de identidade única. É o que aconteceu a partir da literatura Romântica Indianista, em que os “lábios de mel” de Iracema, inventada por José de Alencar, figuraram um estereótipo de mulher indígena domada ou a ser domada. Contra isso, há o levante dos feminismos indígenas, que consolidam questões de ordem pública, com questões domésticas e de ordem privada, como defendem Mariana Castilho e Silvia Guimarães, em “Corpo Político e Crítica Decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas”. No texto, as autoras denunciam as tentativas de exclusão das mulheres indígenas como agentes políticas do espaço público e destacam suas atuações desde o cotidiano domiciliar (rural e urbano), incluído reivindicações na luta em favor de seus territórios originários contra uma hegemonia subjugadora de gêneros e racista.

Nesta perspectiva, está a Marcha das Mulheres Indígenas, realizada pela primeira vez em 2019, na qual demandavam pela soberania de seus corpos, espíritos e vozes. A Marcha foi idealizada

no Acampamento Terra Livre (ATL) de 2016 e, de acordo com Telma Taurepang, então coordenadora da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB) foi a confluência de demandas dos vários povos que ali se encontravam. Em entrevista consentida ao CIMI, Telma destaca que a diversidade de demandas é tão grande quando os povos originários, pois derivam de diferentes experiências e de diferentes regiões ao redor do Brasil¹⁴. Nessa esteira se encontra o livro “Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia”, de Aline Rochedo Pachamama, historiadora Puri. Na obra, a autora organizou e apresentou as vivências e experiências de mulheres indígenas com diferentes trajetórias e de diferentes povos, destacando a conexão com seus territórios originários. No texto, é possível perceber, a defesa de que o lugar atual da mulher indígena é no lugar o qual escolher, atuando sempre como protagonista em proteger os conhecimentos ancestrais pois, de acordo com a autora, a mulher indígena é a primeira que ensina às novas gerações sobre seus ancestrais e é quem guarda tais sabedorias.

A diferença de gênero, principalmente sobre a mulher indígena, perpassa a hierarquização de diferenças, transformando-as em desigualdade, como aponta Glória Anzaldúa, em “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, sobre a necessidade de somar ao campo intelectual, às vezes dissonantes e, por isso, também indígenas. Salienta-se então os movimentos das mulheres indígenas como movimentos sociais, que surgem de tensões existentes na sociedade, tanto sobre a falta de representação em um certo feminismo ocidental, quanto também nas próprias organizações indígenas ao redor do país. Assim, a luta contra o patriarcado é remoldada por meio das realidades indígenas, como aponta Fabiane dos Santos, em “Mulheres Indígenas, Movimento Social e Feminismo na Amazônia”, que demonstra ainda um crescimento considerável sobre as atuações femininas indígenas e a organização de coletivos para suas demandas. A autora ainda

14

O texto completo pode ser lido em <https://cimi.org.br/2019/08/mulheres-em-luta-as-principais-pautas-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 06 maio 2022.

destaca a necessidade de determinar os limites e desafios do feminismo indígena, visto que obriga os movimentos indígenas a repensarem o sentido de equanimidade pensado pelo próprio movimento, assim como sobre os machismos presentes nos povos indígenas e, em larga medida, importado pelos europeus para tais realidades.

Outro ponto importante que os movimentos de mulheres indígenas trazem é sobre a invisibilização da presença feminina nas sociedades originárias, relacionando-as ao ambiente doméstico e também à uma presença passiva na história e na etnologia, como defende Christiane Lasmar, em "Mulheres Indígenas: representações". No texto, a autora aponta como tais mulheres eram restringidas ao elemento de estabelecimentos de alianças a partir de parentes, como conta a história de M' Bicym, filha de Tibirirá. Conhecida popularmente como Bartira, a indígena foi uma das esposas de João Ramalho e sua presença na escrita da história é limitada, na maioria das vezes, à apenas isto. Lasmar indica que a própria relação dessas mulheres apenas ao ambiente doméstico demonstra o conservadorismo de estudos clássicos da historiografia e antropologia, marcando a resistência de ver a atuação feminina em outros espaços.

Ao mesmo tempo que isso ocorre, observa-se uma onda de representações de mulheres indígenas, contra essas percepções mais tradicionais. Nomes como Eliane Potiguara, Julie Dorrico, Márcia Kambeba, Graça Graúna, dentre tantas outras intelectuais, reivindicam seus espaços como autoras na literatura. Elas tomam de volta seus espaços originários, usurpados por homens não-indígenas. Também atuam no campo político, como Joênia Wapichana, Célia Xacriabá e Sônia Guajajara, para mencionar apenas algumas, de tantas outras. Em publicação recente, de março de 2022, na página da Câmara dos Deputados, pode-se encontrar a informação de uma crescente atuação de mulheres indígenas na política¹⁵.

15

A reportagem completa pode ser consultada em <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/comissao-de-defesa-dos-direitos-da-mulher-cmulher/noticias/atuacao-politica-de-mulheres-indigenas-crece-mas-ainda-esbarra-em-racismo-e-violencia-de-genero>. Acesso em: 06 maio 2022.



15

**UM LAMENTO... NADA
MAIS QUE UM LAMENTO...**

Publicação realizada em 29/06/2022

Eu pensei muito antes de começar a escrever esse texto¹⁶... por inúmeros motivos. Dentre eles, inicialmente porque venho vendo muitas situações oportunistas de publicações a respeito do caso, promulgando apoio, quando as intenções reais não passam de um desejo de engajamento tosco e porco pelas redes sociais... sem o menor respeito pelo luto das famílias ou pela dor pela qual elas vêm passando. Segundo, porque as investigações sobre o (primeiro) desaparecimento de Bruno Pereira e Dom Phillips davam meias voltas, retrocessos e passavam por completos absurdos ao longo dos momentos iniciais e no decorrer dos últimos 18 dias¹⁷. Dentre eles, o pronunciamento do presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Marcelo Xavier, em que afirmava que, apesar da vastíssima experiência de Bruno Pereira, o mesmo aparentemente não saberia os procedimentos “corretos” para a entrada em Terras Indígenas (TIs). Vale lembrar que Marcelo Xavier era, antes de ser direcionado à FUNAI, delegado da Polícia Federal com óbvias ligações com o governo federal atual e, evidentemente, não comportava experiência especializada em relação às demandas indígenas. O mesmo, declarou que “é muito complicado quando duas pessoas apenas decidem entrar na terra indígena sem nenhuma comunicação aos órgãos de segurança e à [Fundação]”¹⁸. Essa situação é mais uma de incontáveis amostras de despreparo, desinteresse e negligência de representantes do alto escalão político em relação aos povos originários do Brasil.

Além da óbvia difamação sobre Bruno Pereira, um dos maiores especialistas indigenistas sobre povos isolados e de recente contato, a declaração de Marcelo Xavier mostra seu próprio desconhecimento sobre os territórios indígenas, visto que tanto Bruno quanto

16 Pela primeira vez na vida, finalizei o texto com o título do mesmo, sem saber como pronunciar o impronunciável...

17 Bruno Pereira e Dom Phillips desapareceram no dia 05 de junho de 2022 e este texto foi iniciado em 23/06/2022.

18 Para leitura detida, consultar: <https://veja.abril.com.br/coluna/matheus-leitao/as-mentiras-do-presidente-da-funai-sobre-bruno-pereira-e-dom-phillips/>. Acesso em: 23 jun. 2022.

Dom, não se encontravam na Terra Indígena do Vale do Javari (a segunda maior do país), mas sim em suas proximidades, e se encaminhavam para um acampamento da União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (UNIJAVA). Destaca-se ainda que, foi durante a gestão de Marcelo Xavier que Bruno Pereira foi exonerado de seu cargo na FUNAI, sendo substituído por um pastor evangélico fundamentalista, sem qualquer conhecimento ou preocupação com a história e cultura dos povos com quem a FUNAI mantém diálogo: Ricardo Lopes Dias. A única experiência deste indivíduo é junto à Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), uma coisa (me recuso a chamar isso de ONG ou qualquer outra denominação) que promove a evangelização dos povos indígenas a partir de uma bandeira missionária estadunidense¹⁹...

Outras difamações acompanharam simultaneamente às do presidente da FUNAI, como a do próprio presidente da República, Jair Bolsonaro. O mesmo declarou de maneira cruel (em uma rede televisiva que alcança todo o território nacional), sem nenhum respeito às vítimas, às suas famílias e aos povos indígenas, que Bruno Pereira e Dom Phillips tinham realizado uma “aventura não recomendada”²⁰ na região do Vale do Javari. Além disso, o mesmo defendeu que Bruno Pereira e Dom Phillips eram “mal vistos na região” ... Ora, essa é mais uma declaração da burrice que se alastra por esse país! Afinal, Bruno e Dom eram “mal vistos” por garimpeiros, grileiros, traficantes de animais e ameaçadores gerais dos povos originários??? Como disse Eliane Brum: “bom jornalismo não é e nunca foi uma aventura”²¹! E parafraseando-a, reforço que indigenismo respeitoso, aliado

19 Para leitura detida, consultar: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-02-08/missao-novas-tribos-a-historia-dos-evangelicos-no-comando-na-funai.html>. Acesso em: 23 jun. 2022.

20 A frase completa foi: “Realmente, duas pessoas apenas num barco, numa região daquela completamente selvagem é uma aventura que não é recomendada que se faça. Tudo pode acontecer”. Para leitura detida, consultar: <https://www.brasildefato.com.br/2022/06/15/bolsonaro-ofendeu-bruno-pereira-e-dom-phillips-ao-falar-em-aventura-e-malvisto-relembre>. Acesso em: 23 jun. 2022.

21 Publicação de Eliane Brum, no Twitter, em 12 de junho de 2022: <https://twitter.com/brumelianebelum>. Acesso em: 23 jun. 2022.

às demandas indígenas em seus direitos originários, garantidos pela Constituição Federal de 1988, NÃO É e NUNCA FOI uma aventura!

Bruno já vinha recebendo ameaças de morte, relatadas em mensagem de áudio trocadas entre colegas e família, e que foram recentemente divulgadas ao público²². Mesmo com tais ameaças, Bruno persistiu em seu trabalho pela proteção e apoio dos povos que confiavam em seu trabalho, mas não recebeu proteção governamental para tal. Bruno Pereira e Dom Phillips, correspondente do “The Guardian”, faziam o trabalho que o governo, sustentado pela Necropolítica, não faz e não tem interesse em fazer. Enfatizo mais uma vez: é muito difícil escrever esse texto. É muito difícil colocar em palavras a perda para os estudos das temáticas indígenas. É muito difícil colocar em palavras a perda para esta sociedade. É muito difícil colocar em palavras a indignação que acompanha qualquer pessoa preocupada com as demandas indígenas e a proteção dos povos originários. Digo proteção no sentido mais óbvio da palavra: proteção em relação à integridade física de seus corpos²³! Apoiar as demandas indígenas e ser aliado delas, ser indígena, ser ativista social ou ambiental é um risco, e sabemos disso pois o Brasil está como quarto país que mais mata ativista, ao redor do mundo²⁴.

Durante as buscas, pois ainda se mantinha a esperança de encontrá-los com vida, ocorre a primeira declaração de que os corpos haviam sido encontrados, não respeitando o processo de investigação e confirmação de tal informação. A desinformação foi tanta, e divulgada de forma tão esdrúxula, que a própria Embaixada Britânica comunicou à esposa de Dom Phillips, Alessandra Sampaio, sobre a

22 Para leitura detida, consultar: <https://cbn.globoradio.globo.com/media/audio/378448/audio-de-bruno-pereira-revela-ameacas-de-pescadore.htm>. Acesso em: 23 jun. 2022.

23 Em outros textos dessa coluna, os leitorEs poderão acompanhar um pouco do debate sobre outros tipos de “proteção”, em suas complexidades conceituais.

24 Para leitura detida, consultar: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil-e-o-quarto-pais-do-mundo-que-mais-mata-ativistas-ambientais-diz-ong/>. Acesso em: 23 jun. 2022.

confirmação de morte²⁵. Isso quer dizer que outros corpos, de outras pessoas por serem ainda identificadas, foram encontrados e confundidos com Bruno Pereira e Dom Phillips, ressaltando o perigo que é ser contra o tráfico, garimpo, grilagem, etc... Alguns dias após esta notícia falsa, outros corpos foram localizados e enviados para Brasília para perícia detida e cautelosa²⁶. Infelizmente, ontem, dia 22 de junho de 2022, a Polícia Federal confirmou a morte de Bruno Araújo Pereira e Dominic Mark Phillips²⁷.

O sentimento é de profundo vazio e desesperança, pela inconsistência das informações e investigações, mas também pelos povos originários no Brasil. É principalmente de profundo pesar por dois profissionais que dedicaram suas vidas a promover um mundo melhor, por qualquer caminho que passaram. Bruno Pereira dedicou 10 anos de sua vida ao posto da FUNAI, em Atalaia do Norte (AM), onde acompanhou indígenas dos povos Kanamari, Korubo, Marubo e Mati, por exemplo²⁸. Apesar do IDH da cidade ser um dos menores do país, Bruno comentava que era um sonho estar lá²⁹. Dom Phillips oferecia até aulas de inglês de maneira voluntária, através de projeto da Universidade Federal da Bahia, Fiocruz-BA e Universidade de Liverpool³⁰. Não entendo bem o que acontece nesse país, nesse mundo, que traz à tona o bem feito pelas pessoas,

25 Como pode-se acompanhar pelas seguintes e reportagens: <https://exame.com/brasil/corpos-de-dom-phillips-e-bruno-pereira-foram-encontrados-afirma-esposa-do-jornalista/> e <https://www.metropoles.com/brasil/embaixada-se-desculpa-por-errar-informacao-sobre-corpos-de-dom-e-bruno>. Acesso em ambos os links em 23/06/2022.

26 Consultar: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2022/06/5015658-corpos-que-podem-ser-de-dom-e-bruno-chegam-a-brasilia-amanha-para-pericia.html>. Acesso em: 23 jun. 2022.

27 Ler: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2022/06/22/pericia-da-pf-confirma-que-restos-humanos-encontrados-sao-de-dom-e-bruno.htm>. Acesso em: 23 jun. 2022.

28 Consultar publicação da Página "Índios do Brasil", a respeito.

29 Consultar: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/06/16/bruno-pereira-e-dom-phillips-trilharam-uma-vida-de-amor-pelo-trabalho-que-exerciam-e-pela-natureza.ghtml>. Acesso em: 23 jun. 2022.

30 Recomendo a leitura completa do artigo, em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2022/06/15/quem-e-dom-phillips-perfil-jornalista-amazonia.htm>. Acesso em: 23 jun. 2022.

após as tragédias que as acometeram... é um erro nosso, humano, e que precisa ser remediado.

Perseguições e assassinatos encaixam indígenas, apoiadores e ativistas, principalmente os que se encontram na linha de frente nas batalhas pelos direitos originários. Esta autora não se encontra em tal situação, escrevendo da segurança de uma grande cidade no sudeste do país, e é preciso ressaltar isso, apesar de sua obviedade. Dependendo da região que nos encontramos, defender as demandas indígenas é assinar sua própria perseguição. É por isso também que se destaca sempre nessa coluna, a urgência em apoiar as reivindicações originárias, de entender suas alteridades, de cessar o silêncio que assassina cruelmente, afinal, o silêncio é cúmplice também desses homicídios. Já ouvi inúmeras vezes que por não ser indígena, eu não teria (ou não poderia) me dedicar a apoiar e a ser aliada. Mentira... essa é meramente uma ideia medíocre de isenção que permanece na maioria dos discursos que, por sua vez, apenas se comprometem a fechar os olhos para as violências cometidas em relação aos povos indígenas.

Não podemos deixar que as vidas (não as mortes) de Bruno e Dom sejam silenciadas por discursos extremistas, vazios e assassinos. Não podemos também deixar de lembrar o caso do guardião Paulo Paulino Guajajara, executado a tiros na Terra Indígena de Arariboia, no Maranhão; o cacique Emyra Wajãpi, morto por garimpeiros no Amapá; o cacique Willames Machado Alencar, assassinado na comunidade “Cemitério dos Índios”, em Manaus, devido à conflitos de terra³¹; e dentre os apoiadores e aliados aos povos originários, precisamos sempre lembrar de Chico Mendes, Dorothy Steng, Maxciel Pereira dos Santos, que continua com inquérito aberto junto

31

Consultar: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/12/10/veja-quem-sao-os-indigenas-mortos-em-2019.ghtml>. Acesso em 2022.

à Polícia Federal³², dentre tantos outros indígenas e aliados. Aqui é importante destacar o trabalho do Conselho indigenista Missionário (CIMI) que publica anualmente o Relatório das Violências Contra Povos Indígenas no Brasil³³. Como pronunciou a artista indígena Day Molina: "A vida de quem luta é uma vida em risco. Ainda assim, nada faz mais sentido que lutar. (...) Ser consciente ainda é a arma mais poderosa. Matam os corpos, mas não as ideias"³⁴.

Foi graças à atuação dos povos indígenas que as famílias de Bruno Pereira e Dom Phillips puderam se despedir de seus amados em paz e com carinho³⁵, apesar de a Polícia Federal e a FUNAI, só reconhecerem seus esforços depois da indignação pública³⁶. Beatriz de Almeida Matos, antropóloga e esposa de Bruno Pereira, continuará na luta em favor das necessidades e direitos dos povos originários, e enfatiza que os espíritos de Bruno e Dom passeiam pela floresta, a qual se prontificaram a defender³⁷. Aqui fica a minha mais profunda admiração por Bruno Pereira, Dom Phillips, e meus sentimentos à Alessandra Sampaio, Beatriz Matos e suas famílias.

Não quero romantizar aqui uma luta que é uma verdadeira guerra contra o extermínio indígena que continua a acontecer desde as primeiras invasões, como já apontou Ailton Krenak em diversas ocasiões. Muito menos deixar de evidenciar que a luta em favor das

32 Detalhes em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2022-06-15/casos-assassinatos-ativistas-ambientais-brasil.html>. Acesso em: 23 jun. 2022.

33 O último relatório publicado pelo CIMI é de 2020, referente ao ano de 2019, e pode ser consultado aqui: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/o-relatorio/>. Acesso em: 23 jun. 2022.

34 Para ler publicação completa, consultar: <https://www.instagram.com/p/Ce2odAou3fT/?igshid=MDJmNzVkMjY%3D>. Acesso em: 23/06/2022.

35 Pronunciamento de Alessandra Sampaio: <https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2022-06-15/despedir-com-amor-esposa-jornalista-morto-am.html>. Acesso em: 23 jun. 2022.

36 <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2022/06/5015737-dom-e-bruno-buscas-contaram-com-mais-de-100-indigenas-saiba-como-e-a-regiao.html>. Acesso em: 23 jun. 2022.

37 Ler na íntegra: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/historia-hoje/os-espirtos-do-bruno-estao-passeando-na-floresta-diz-esposa-do-ativista.phtml>. Acesso em: 23 jun. 2022.

demandas indígenas é uma luta mundial, que interfere na vida de todas as pessoas no planeta, pois sem os povos indígenas e sem a demarcação e proteção de suas terras, estamos eliminando a nós mesmos³⁸. Vamos perder muito ainda, mas a cada perda, vamos celebrar conquistas e nos fortalecer delas. No momento, é impossível celebrar algo... mas é possível se fortalecer da continuidade dos trabalhos realizados, como demonstrado recentemente no programa “Profissão Reporter”³⁹. Como disse a Deputada Federal Joênia Wapichana sobre Bruno e Dom: “Eles estavam cumprindo o papel do Estado Brasileiro, que era levar estratégias de proteção aos territórios indígenas e apurar a situação da Amazônia”⁴⁰.

Que esse texto seja um registro inicial, tímido e incompleto sobre o caso atroz de Bruno Pereira e Dom Phillips, para leitores iniciantes. E que em um futuro próximo, consigamos seguir na cobrança junto à Beatriz Matos por respostas sobre este crime, junto a tantos outros⁴¹.

Ps.: No dia 24 de junho de 2022, publicou-se um Memorial em homenagem à Bruno Pereira, que teve seu velório aberto ao público. O Memorial pode ser acessado no seguinte link: <https://www.morada damemoria.com.br/memorial/21118/bruno-pereira>.⁴²

38 Terras Indígenas freiam os desmatamentos, como pode ser ler em: <https://www1.folha.uol.com.br/empreendedorsocial/2022/04/terras-indigenas-ajudam-a-proteger-areas-florestais-do-desmatamento.shtml>. Acesso em: 23 jun. 2022.

39 Consultar: <https://g1.globo.com/profissao-reporter/noticia/2022/06/20/vamos-continuar-ate-o-ultimo-onde-cai-um-nasce-mil-garante-ex-colega-da-funai-sobre-trabalho-de-bruno-pereira.ghtml>. Acesso em: 23 jun. 2022.

40 Conferir em: https://twitter.com/JoeniaWapichana/status/1536495461728649216?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1536495461728649216%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Esl_&ref_url=https%3A%2F%2Fwww.brasildefato.com.br%2F2022%2F06%2F15%2Fbolsonaro-ofendeu-bruno-pereira-e-dom-phillips-ao-falar-em-aventura-e-malvisto-relembre. Acesso em: 23 jun. 2022.

41 Lerna íntegra: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2022/06/14/na-camara-mulher-do-indigenista-bruno-pereira-cobra-respostas-concretas-diz-deputada.ghtml>. Acesso em: 23 jun. 2022.

42 Acesso em: 24 jun. 2022.



16

**SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS,
LUGARES E ESPAÇOS
DE MEMÓRIA INDÍGENA**

Originalmente publicado em 26/10/2022

É preciso destacar, antes de qualquer palavra, que o Brasil é terra indígena e, por isso, muitos são os lugares de memória dos povos originários. A territorialidade é uma abordagem que permite não só a reivindicação de um espaço tradicional e ancestral, mas também o próprio entendimento, recuperação e valorização das histórias de ocupação e presença indígena, nas mais variadas regiões brasileiras. É o que demonstra Dominique Gallois, em *Terras ocupadas? Territórios? Territorialidade?* (2004). Para a autora, ainda há uma visão romantizada sobre os indígenas no Brasil de nomadismos e não-fixação em territórios, e mais, os povos que não se adequam à essa percepção estereotipada e idealizada, são cunhados como aculturados, que perderam suas tradições.

Faço esse apontamento pois os lugares e espaços de memória são múltiplos e são vivenciados de maneiras diferentes pelos diversos povos originários, mesmo os sítios arqueológicos de povos ancestrais. É o que demonstra Niéde Guidon, em *As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia)* (2006). A arqueóloga demonstra que no Sítio da Pedra Furada, que compreende também grupos humanos do Pleistoceno, conta com um caldeirão capaz de ser abastecido com 7 mil litros de água, em um abrigo. No entanto, apesar desse local ter sido utilizado como refúgio temporário, as pesquisas demonstram que se tornou um sítio cerimonial, caracterizado pelas pinturas, demonstrando assim a preocupação daqueles povos com os registros de suas presenças.

Guidón também aponta a importância da larga distribuição espacial e temporal de sítios, classificando-os a partir de sub-tradições (SIC) e estilos. É o caso da região Amazônica, que ainda é pouco encarada como espaço de adaptações humanas e centro de culturas pré-escrita (ou pré-históricas, a depender da linha de pesquisa). Pode-se perceber isso a partir do texto de Anna Roosevelt, *Arqueologia Amazônica* (2006). A autora destaca que as novas perspectivas teórico-metodológicas de campo demonstram novos sítios arqueológicos, mais preservados e que trazem

informações renovadas. Um dos exemplos é o surgimento de um modo de vida semelhantes aos dos atuais indígenas amazônicos, a partir de 3 mil A.C., destacando-se pelas aldeias agrícolas e estabelecimento da horticultura de raízes, nas terras baixas. Este é um dado importante, principalmente para contradizer a construção depreciativa de que indígenas não desenvolveram tecnologias de subsistências, como escreveu Francisco Varnhagen, no século XIX, em *História Geral do Brasil* (1854-1857).

Essas constatações são inovadoras também considerando um desafio natural da arqueologia brasileira, que é o solo ácido, como apontam Pedro Paulo Funari e Ana Piñon, em *A Temática Indígena na Escola* (2011). De acordo com os autores, é por meio da cerâmica que, junto das rochas como materiais de maior resistência, os pesquisadores conseguem diagnosticar os costumes e modos de vidas tradicionais em diferentes tempos. É o caso da importância da figura feminina e prestígio das mulheres na sociedade da Ilha de Marajó, cujos artefatos encontrados contam com a representação do corpo feminino, destacando o útero.

O destaque sobre o feminino e sobre a mulher é fundamental para corrigir a invisibilização das mulheres indígenas e das violências cometidas contra elas, ao longo da história. Outra mulher importante no campo da arqueologia foi Luzia, nome dado para a ossada encontrada no sítio arqueológico de Lagoa Santa, considerado como o fóssil humano mais antigo encontrado na América do Sul. É o que apontam André Prous, Alenice Baeta e Ezio Rubbioli, no livro *O Patrimônio arqueológico da região de Matozinhos: conhecer para proteger* (2003). No livro, os autores demonstram que as primeiras populações chegaram na região de Minas Gerais entre 20 e 15 mil anos atrás, com marcas mais precisas de presença entre 12 e 11 mil anos. Luzia foi datada com cerca de 12 e 13 mil anos e teve seus ossos espalhados, antes de serem sedimentados, pelas águas.

O crânio dessa mulher foi de grande importância para o entendimento dos hábitos alimentares e da reconstrução física dos primeiros habitantes da região.

As pesquisas dedicadas ao conhecimento dos habitantes originários é, muito anteriores a chegadas dos europeus invasores nas Américas, a área de recentes descobertas na região do Triângulo Mineiro. Em 2017, foram encontrados materiais líticos, como raspadores, facas e pontas de flecha, na região rural de Gurinhatã, como demonstra o historiador e geógrafo Cláudio Scarparo Silva⁴³. De acordo com Aurelino José Ferreira Filho, os resquícios arqueológicos devem ser dialogados com a etno-história, fontes históricas e relatos memorialísticos, como descrito no texto *Índigenas no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba: sítios arqueológicos e patrimônio* (2018).

De acordo com o Instituto Socioambiental, o Brasil possui mais de 24 mil sítios arqueológicos cadastrados no banco de dados do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), incluindo os sambaquis⁴⁴. Estes últimos são sítios arqueológicos muito próprios do litoral brasileiro. Madu Gaspar, em *Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro*, demonstra como que, com análise desses sítios arqueológicos, contatou-se a boa nutrição daqueles povos, que era baseada em alimentos frescos, além de terem organizações sociais específicas e diferenciadas, a partir do sistema de classificação proposto por Elman Service: bando, tribo, chefia. É importante dizer que esta classificação é direcionada àquelas sociedades e não pode, de forma alguma, categorizar povos recentes⁴⁵. Isto implicaria em uma perspectiva perversamente evolucionista e etnocêntrica.

43 Para leitura completa da reportagem, consultar: <https://comunica.ufu.br/noticia/2020/04/pesquisadores-estudam-sitios-arqueologicos-em-gurinhata-e-descobrem-artefatos> Acesso em: 27 set. 2022.

44 Para leitura detida, consultar a página <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/brasil-possui-mais-de-24-mil-sitios-arqueologicos-cadastrados>. Acesso em: 27 set. 2022.

45 Mesmo entre arqueólogos, antropólogos e historiadores, essa divisão é problemática e intensamente debatida.

É contra tais perspectivas que entra a metodologia da história oral e memória dos povos indígenas em nossa contemporaneidade. A historiadora Aline Rochedo Pachamama, do povo Puri, aborda em *Boacé Uchô: a história está na terra* (2020), sobre a necessidade do uso de metodologias da história oral para a real construção das histórias indígenas nos Brasil. Isso porque, apesar da lei 11.645/08 garantir sua obrigatoriedade, o ensino é ainda baseado em registros colonialistas (não apenas coloniais). Para a historiadora, a oralidade contrapõe as violências de um sistema colonizatório que vem silenciando e invisibilizando os povos originários desde as primeiras invasões europeias.

Além disso, trazer relatos orais, que também podem estar presentes nas literaturas, é fomentar o patrimônio memorialístico presentes nas mais diversas regiões do Brasil, apesar das tentativas de apagamento. Esse movimento é importante pois os lugares de memória indígena, a partir do que apresentou Pierre Nora, podemos dizer que os lugares de memórias indígenas são dinâmicos, vivos e agentes dos espaços e povos que os reverenciam. Este é o caso do Rio Doce, ou Watu, para o povo Krenak. Após o crime da mineiradora Samarco, o Watu "entrou em coma", como destacou Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019). O autor explica que o rio faz parte da ancestralidade de seu povo, de suas histórias, resistências e cosmogonias. O Watu banha uma serra, chamada pelos Krenak de Takukrak, e Ailton Krenak escreve que a serra fala com seu povo, como parente encantado de suas vidas.

O encantamento, de acordo com Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, em *Encantamento: sobre políticas de vida* (2020), catalisa o sentir de outras sensibilidades, outros modos de vida, opostas ao fenômeno violento da colonização. Dessa forma, museus podem ser espaços de encantamento e de memórias indígenas. É o caso do Museu Nacional que protegia um amplo acervo de peças indígenas, mas foi consumido por um incêndio em 2018. Com a perda de relíquias originárias, o pesquisador indígena José Urutau Guajajara

comentou em entrevista da época, concedida ao The New York Times, que “é como se fosse um novo genocídio, como se massacrassem todas essas comunidades (SIC) indígenas de novo, porque era ali que nossa memória residia”⁴⁶. A catástrofe não foi maior porque parte substancial das peças estavam em exposição em Brasília e, de acordo com João Pacheco, autor de *O Nascimento do Brasil e outros ensaios*, que argumenta: “é o que resta de memória das atividades antropológicas do museu Nacional”⁴⁷.

Outros acervos, também em museus, correspondem a uma memória recente dos povos indígenas. É o caso da obra artística audiovisual *O Parto*, de Olinda Yawar⁴⁸. A obra, apresentada na II Mostra de Arte Indígena Contemporânea “Em tempos sombrios, eu ilumino”, do Museu do Índio da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), mostra uma mulher indígena em trabalho de parto, e dá a luz a todas as heranças que os povos originários ofereceram à sociedade brasileira, incluindo a arte audiovisual atual. Em contrapartida, a sociedade devolveu a violência de uma evangelização forçada (representada pela Bíblia), que a artista deixa de lado, renegando-a. Finaliza-se a interação com a representação de uma criança indígena, que carrega tudo isso em sua ancestralidade e memória coletiva. “Parir não está ligado apenas à reprodução”, é o que a artista fala, destacando a sobrevivência física, epistemológica e emotiva, concluindo com a fala: “nossos corpos também são nossos territórios”, e territórios são espaços de memória.

46 Para leitura da entrevista, consultar: <https://www.nytimes.com/es/2018/09/17/espanol/museo-nacional-brasil-obras-indigenas.html>. Acesso em: 27 set. 2022.

47 Para leitura detida, consultar: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-09/unicas-pecas-do-acervo-indigena-do-museu-nacional-estao-em-brasilia#:~:text=%E2%80%9CSe%20o%20material%20n%C3%A3o%20destivesse,de%20um%20projeto%20de%20pesquisa>. Acesso em: 27 set. 2022.

48 Disponível no seguinte link: <https://www.musindioufu.org/euilumino>. Acesso em: 27 set. 2022.



17

POLÍTICAS E LEGISLAÇÃO INDIGENISTA

Publicado originalmente em 08/02/2023

As políticas indigenistas, e junto delas, a legislação, foram criadas originalmente com o objetivo de assimilação e integração dos povos indígenas na sociedade que se formava. Isso, no que diz respeito aos povos falantes do “Tupi”, enquanto para os falantes de outras famílias linguísticas, conhecidos como “Tapuias”, a política era o extermínio, como apresenta John Monteiro, em *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Se considerarmos a colonização portuguesa, no território que viria a ser o Brasil, é importante ressaltar o projeto de assimilação dos povos indígenas.

Pode-se perceber a sua construção, em uma perspectiva de longa duração, desde os primeiros anos das invasões europeias. Foi com a Bula Papal *Sublimis Deus* (1537), que se afirmou que os indígenas possuíam alma e eram capazes de receber a fé cristã, negando portanto, a escravidão dos mesmos. O que é intrínseco neste documento, além da óbvia evangelização, é a tensão existente sobre o uso de sua mão-de-obra. Apesar da suposta proibição da escravidão, para os indígenas cristãos, o mesmo não era oferecido para os indígenas considerados como “bravios”, como demonstra Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, em *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)* (2011). A Bula *Romanus Pontifex*, anterior à *Sublimis Deus*, autorizava a escravidão e seu tráfico dos “infiéis”, presos de uma “guerra justa” contra a heresia ou, em outras palavras, contra os que não submetiam à ordem e crença do Deus cristão. Por isso, muitos povos foram submetidos às “caças dos bugres”, generalizados como indomáveis Tapuias, e alvos dos “descimentos” para comercialização dessa mão-de-obra. John Manuel Monteiro, em *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (2009), demonstra como o aprisionamento de indígenas, assim como o rapto de mulheres e crianças, ainda co-existiu com a escravização de povos negros africanos, traficados até o século XIX.

As legislações indigenistas oscilaram a todo momento, ora “defendendo-os”, ora perseguindo-os, como demonstra Manuela

Carneiro da Cunha, em *Antropologia do Brasil, Direitos do Índio*, dentre outras publicações. O *Diretório dos Índios*, principalmente durante o período colonial, foi um conjunto de determinações traçadas para a “inserção” dos indígenas na sociedade colonial, e por inserção podemos compreender como assimilação e apagamento. Um dos tópicos principais deste regulamento diz respeito à política de catequização daqueles povos (Tupis) que, por sua vez, passariam a pagar o dízimo. Para esse pagamento era então necessário instruir aqueles sujeitos e ensinar um ofício, o que também fazia parte dos objetivos principais do Diretório, como demonstra Mauro Cezar Coelho, em *Do Sertão para o mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. No texto, o autor evidencia o projeto de integração dos povos indígenas no corpo social, também através da estimulação do casamento com mulheres indígenas.

Esses casamentos poderiam acontecer de diversas formas, incluindo formas violentas de rapto, estupro e casamento forçado, como destaca os Movimentos de Mulheres Indígenas em todo o Brasil e, mais precisamente, Joselaine da Silva, em *Protagonismo Feminino nos Movimentos Indígenas no Brasil*. Além disso, ao ser batizado, e depois do casamento, os homens e mulheres indígenas recebiam nomes cristãos e eram obrigados (direta ou indiretamente) a abandonarem suas crenças, criando assim uma invisibilização de suas ancestralidades nos registros cartoriais, como aponta Maria Leônia Chaves de Rezende, em *Gentios Brasileiros: Índios Coloniais em Minas Gerais setecentista*.

Essa invisibilização, junto da proibição de suas práticas culturais, foi estabelecendo a dispersão de suas organizações sociais em povos, e isto se relacionando com as interfaces identitárias e territoriais, como aponta Paul Little, em *Territórios e povos tradicionais do Brasil*. Dito de outra forma, as violências das tentativas de aculturação no Brasil, trouxeram consequências brutais, percebidas mesmo em nossa contemporaneidade, como por exemplo no debate sobre o “Marco temporal”.

Já no século XIX, essas invisibilizações ganham notoriedade dentro da historiografia, com a nítida defesa de um branqueamento social realizado por Carl von Martius, Francisco Varnhagen, dentre outros; ao mesmo tempo que se intensificava uma idealização do indígena generalizado pela Literatura Romântica de José de Alencar. No que tange a legislação, propriamente dita, o branqueamento social (que iria perdurar até o século XX) e a generalização sobre os indígenas se refletem na legislação, como a defesa feita por José Bonifácio de “meios brandos e persuasivos” no trato com os índios, como aponta Manuela Carneiro da Cunha, em *Política indigenista no século XIX*. A posição de José Bonifácio contradizia a política de extermínio, promulgada pela Carta Régia, em 1808, contra os que ficaram conhecidos como “Botocudos antropófagos”. A antropofagia, aqui, foi uma ferramenta de demonização de vários povos (como os Krenak e os Giporok), tido como incivilizados (e por isso, Tapuias), que objetivava seu extermínio, como defende Maria Hilda Paraiso, em *O Tempo da Dor e o Tempo do Trabalho*.

Além disso, é também durante o século XIX que se estabelece a Lei de Terras (1850) que, no que diz respeito aos povos indígenas, demandava terras devolutas para a colonização, incluindo daqueles povos. Estes, ainda vistos como incapazes, eram então tutelados em território diminutos enquanto outros espaços eram ofertados a imigrantes brancos para o branqueamento social. Infelizmente, a Lei de Terras ainda é utilizada (direta e indiretamente) como argumentação jurídica para tentativas de destituição dos direitos originários sobre seus territórios, como apontou Gilberto Aranha, em *A Lei de Terras de 1850 e as terras dos Índios*. É importante dizer que as leis indigenistas, até então, eram mobilizadas de formas diferentes, a depender da região e dos povos envolvidos.

Já na Primeira República brasileira, mais precisamente a partir do século XX, criou-se o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Como o próprio nome indica, o órgão era responsável ainda pela integração dos indígenas na

sociedade e, naquele momento, com o foco no trabalho agrícola. O Brasil passava por uma regeneração agrícola e, muito baseado em preceitos positivistas, buscava a integração dos povos originários no corpo nacional. A política do SPILTIN (e depois, em 1918, apenas SPI) era de isolamento e integração, como indica Antônio Carlos de Souza Lima, em *Um Grande Cerco de Paz*.

Alvo de várias críticas de corrupção e violências (registradas no que ficou conhecido como “Relatório Figueiredo” que foi resgatado pela Comissão Nacional da Verdade apenas em 2012), o SPI se tornou FUNAI, Fundação Nacional do Índio, já em período ditatorial, em 1967. As denúncias foram silenciadas e o órgão continuou operando em uma intensa oscilação entre tentativas de proteção e violências intensas, como mostra Rubens Valente, em *Entre Fuzis e Flechas*.

Ao longo dos anos 1970, há a organização mais detida dos Movimentos Indígenas ao redor do Brasil, destacando nomes como Raoni Metuktire, conhecido como Cacique Raoni; o primeiro deputado indígena, Mário Juruna (eleito em 1982, pelo PDT); e Ailton Krenak, ambientalista que conquistou amplo destaque mediático ao discursar na tribuna, durante a idealização da Constituição Federal, pintando o rosto de Jenipapo, em preparação para as batalhas que ainda seguiriam, como aponta Daniel Munduruku, em *O Caráter Educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*.

Com isso, tem-se pela primeira vez na história do direito brasileiro, o reconhecimento do direito à diversidade dos povos originários. No entanto, a garantia desse direito só é possível mediante lutas constantes. A valorização dessa diversidade é reforçada, por exemplo, pela Lei 11.645/08 que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena. Apesar dos problemas de aplicação da mesma, essa foi uma lei revolucionária em relação ao direito à diversidade, apesar de tardia se comparada com a Lei 10.639/03, como indica Edson Kayapó e Tamires Brito, em *A Pluralidade étnico cultural indígena no Brasil*.

Além disso, atualmente se debate o “Marco Temporal”, no STF, que opera em uma lógica deturpada de negar as demarcações de Terras Indígenas em territórios que não estivessem ocupados antes de 1988, ano da Constituição Federal vigente. Ou seja, nega-se as violências, em longa duração, que os povos originários foram alvo desde as primeiras invasões europeias, como defende Eloy Terena, em “O Direito originário dos povos indígenas”. O argumento do autor remonta ao Instituto do Indigenato, apresentado por João Mendes Júnior, em 1902, que defendia o direito originário dos indígenas sobre a terra, denunciando a usurpação das mesmas pelos colonizadores, e a continuidade desses roubos.

Ainda, em janeiro de 2021, foi publicado o parecer da AGU para a FUNAI sobre a heteroidentificação indígena. O mesmo especula que apenas a autoidentificação (forma utilizada para a autodeclaração indígena) não seria suficiente para definir a identidade indígena, justificando assim uma banca de heteroidentificação. Como se o “ser indígena” fosse vinculado aos fenótipos ou cor. Mais uma violência política e legislativa contra os povos originários, em um país que o então presidente (ex-presidente, agora em 2023), acusado de genocídio contra os povos indígenas se autopremiou com a medalha do Mérito Indigenista.



18

OS PROCESSOS DE DOMINAÇÃO E RESISTÊNCIAS INDÍGENAS

Publicado originalmente em 29/03/2023

Ao longo de mais de 500 anos de conflitos e invasão de terras originárias, os processos de dominação e subalternização foram muitos, entendendo aqui como subalternizados os grupos que vivem a margem do paradigma hegemônico, postos constantemente e violentamente em condição de inferioridade, como aponta Gayatri Spivak, em “Pode o subalterno falar?”. Assim, podemos delimitar duas grandes formas gerais desses processos sendo eles físicos e culturais/simbólicos. No entanto, destaca-se aqui o primeiro sendo consequência do segundo e vice-versa; ambos se retroalimentando constantemente. Dessa forma, aponta-se ainda que frente a essas formas de violências, seguiram-se formas múltiplas e mutáveis de resistências dos povos originários, sejam resistências físicas e/ou culturais, destacando seus protagonismos e agenciamento de suas ações.

Como apontou John Manuel Monteiro, em “Tupis, Tapuias e historiadores” (2001), o processo colonizatório dividiu os povos indígenas em duas grandes generalizações: Tupis e Tapuias, sendo os primeiros considerados como passíveis de “civilização” e os segundos como bravios irreduzíveis, restando para eles o massacre. Os Tupis, assim, seriam úteis aos europeus invasores, enquanto os Tapuias seriam encarados como empecilhos até o período Imperial, e mesmo em nossa contemporaneidade.

Inicialmente, travou-se uma intensa disputa em relação ao poder de controle sobre os povos indígenas e, no período colonial, essas tentativas de controle se estenderam para a mão-de-obra (incluindo escrava), pelas almas (através da catequização), ou ainda pelo conhecimento que aqueles povos ofereciam. O poder sobre o conhecimento territorial, localização de víveres para exploração (incluindo ervas, como a poaia nos sertões mineiros) e fixação estratégica de população nos territórios, fizeram parte de exemplos que as ciências indígenas ofereciam aos invasores, como formas de sobrevivência naquele território, como demonstra Sérgio Buarque de Holanda, em “Caminhos e Fronteiras” (1994).

O autor ainda menciona que, se não fosse por tais conhecimentos, os colonizadores não teriam sobrevivido o suficiente para manter as invasões.

Por isso, uma forma de desestabilização das resistências, além de método para escravização daqueles povos, foram os “descimentos”. Utilizados mais ou menos intensamente a depender do período e região, os descimentos eram expedições para escravização de indígenas e, conseqüentemente, remoção de suas terras originárias, como destaca John Monteiro em “Negros da Terra” (2009). Como conheciam muito bem seus territórios de origem, o rapto e a comercialização daqueles sujeitos dificultavam as resistências. Um exemplo amplo e realizado em uma perspectiva em longa duração foi o caso da escravização dos Carijós. De acordo com John Hemming, em “Ouro Vermelho”, esse povo se localizava na região da Lagoa dos Patos, atual Rio Grande do Sul. O processo de desterritorialização forçada (e por isso, dominação física e simbólica) foi tão intenso que se pode encontrar registros desse povo em Mariana e Ouro Preto, como escreveu Renato Pinto Venâncio, em “Os últimos Carijós”. O autor aponta também que as tentativas de aculturação, desarticulação de resistências e separação de famílias, foram tão intensas que seus registros não explicam se eram do mesmo povo originário do sul, ou se esta denominação seria uma nova forma de auto identificação de um número maior de indivíduos ou povos, que encontraram formas de resistirem culturalmente e coletivamente, em oposição à diáspora indígena. Vemos as conseqüências desse êxodo forçado ainda hoje, a partir da negação do direito originário à terra, enfatizado pelo debate sobre o Marco Temporal que, articulado aos processos de expulsão dos povos indígenas de suas terras, afirma que apenas têm direito sobre os territórios ocupados a partir de 1988, negando as violências anteriores.

Dentre as violências simbólicas, destacam-se as proibições de suas línguas, crenças e o processo de evangelização forçada. A proibição de suas línguas foi intensificada pela promulgação do Diretório dos Índios, de acordo com Mauro César Coelho,

em “Do Sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia – o caso do Diretório dos Índios” (2005). Além disso, o autor aponta o “incentivo” ao casamento interétnico e à aceitação do cristianismo. No entanto, mesmo com as violências em longa duração, percebe-se o resgate sobre as línguas originárias, principalmente após a redemocratização do Brasil, como defende Manuela Carneiro da Cunha, em “Introdução a uma história indígena” (2006). Um exemplo desse resgate é a língua Puri, como demonstra Aline Rochedo Pachamama, em “Boacé Ucho” (2020).

O processo de evangelização seria, também, mais ou menos intenso a depender do período e região analisados, e ainda mediante a legislação em voga e a atuação da Igreja. A Bula Papal *Sublimis Deus*, direcionada aos povos indígenas, afirmava que todas as nações tinham a capacidade de aprender a fé cristã. Devido a isso, se destaca a atuação dos jesuítas (pelo menos, até sua expulsão durante o período Pombalino), responsáveis principais pela catequização dos povos indígenas, com destaque para os Tupis, como destaca Carlos Alberto Zeron, em “Linha de Fé” (2011). No livro, o autor demonstra a heterogeneidade da atuação jesuítica também em relação ao uso de mão de obra, a depender da legislação do período, muitas vezes mascaradas pelo direito de tutela.

As leis oscilavam intensamente no que tange a questão indígena, ora perseguindo-os ora “protegendo-os”. Aponta-se aqui o caso dos Botocudos de Minas Gerais, que foram alvo da Carta Régia de 1808, que deflagrava uma guerra “justa” ao povo considerado antropofágico. Esta identificação canibal foi construída com objetivo de depreciação intensa e para justificar seus massacres, pois se localizavam amplamente nas regiões dos Vales dos Rios Doce, Mucuri e Jequitinhona: bacias hidrográficas necessárias ao escoamento de víveres, como aponta Maria Hilda Baqueiro Paraíso, em “Tempo da dor e do trabalho”. O termo “Botocudo” é mais uma generalização feita na língua portuguesa, invisibilizando a diversidade dos povos originários.

Próximos a estes povos, se encontravam também os Puris, que resistem ainda hoje através do resgate de suas línguas e da retomada de suas identidades, ainda amplamente negadas, até o final do governo Bolsonaro, pela FUNAI.

Defende-se assim, a partir da evidenciação de violências constituídas em longa duração, uma ampla revisão historiográfica sobre fontes e abordagens mais tradicionalmente euro e etnocêntricas. É o caso das Missões Jesuíticas dos Sete Povos. Contra um discurso nacionalista, se encontra o texto “Missões Jesuíticas dos Setes Povos e o Tratado de Madri (1750)” (2019), de Mateus Cari e Paula Faustino Sampaio. Os autores destacam o processo de transformação cultural e constituição da identidade étnica “guarani-missioneiro” e a luta contra as determinações do Tratado de Madri. Essa resistência foi tão forte e persistente que o líder Sepé Tiaraju se encontra em processo de canonização desde 2018. Cari e Sampaio partem de perspectivas que transcendem às análises eurocêntricas do recorte, destacando o protagonismo indígena, no que tange as negociações sobre aquele cenário geopolítico, assim como sua própria sobrevivência física e cultural.

A trajetória do Brasil está repleta de exemplos dessas resistências, que se transformam ao longo do tempo. É o que demonstra Maria Regina Celestino de Almeida, no livro “Metamorfose Indígena”, sobre a construção dos aldeamentos indígenas, destino de muitos dos descendentes, mencionado anteriormente. Almeida aponta que a organização dos aldeamentos era feita inicialmente para inibir revoltas, colocando povos tradicionalmente rivais no mesmo espaço, por exemplo. No entanto, a autora destaca a atuação de vários sujeitos que escreviam cartas à Coroa, realizando demandas individuais e coletivas, tendo pareceres favoráveis. Em muitas vezes. Além disso, evidencia-se o conhecimento das fórmulas de requerimentos portugueses (ao longo do período colonial e imperial) por parte desses indígenas, ou seja, do conhecimento social e jurídico para terem suas demandas assistidas. Aqueles povos resistiam também em

diferentes lados, de acordo com seus próprios interesses, em conflitos como a Insurreição Pernambucana. Em estudo recente, Eduardo Navarro traduziu uma série de cartas escritas em Tupi, trocadas por indígenas nos diferentes lados do movimento, demonstrando que, mesmo com uma pressão para a não utilização de suas línguas-mãe, havia resistência e atuação contra essas opressões (o estudo se encontra no prelo). Outro ponto a ser salientado, é a adaptação da oralidade à adequação escrita, subvertendo a grafia dos invasores às suas próprias demandas.

As proibições das línguas coexistiam junto com a obrigação de abandono de seus povos e nomes originários, dominação violenta que teve duras consequências ao longo do tempo, como demonstra Maria Leônia Chaves de Resende, em “Gentios Brasileiros” (2003). Na tese, a autora demonstra a construção de uma invisibilidade sobre o registro das ancestralidades indígenas, principalmente em documentações cartoriais, pois ao serem batizados, aqueles sujeitos eram obrigados a abandonar seus nomes e adotarem nomes cristãos.

Outras violências simbólicas aconteceram mediante a literatura romântica do século XIX, que generalizou e engessou os povos indígenas em um passado longínquo, como se aqueles povos não pertencessem àquele período, como mostra Eduardo Martins, em “A fonte subterrânea”. Resistindo frente à literatura como esta, está a literatura indígena contemporânea com autores como Daniel Mundurucu, Márcia Kambeba, Trudruá (Julie) Dorrico, Ailton Krenak, dentre tantos outros.

Ao longo do século XX ainda temos outras tentativas de dominação, mascaradas de proteção como foi o Serviço de Proteção ao Índio e, em muitos parâmetros a própria FUNAI. Foi na transição do SPI para FUNAI que realizou-se a escrita do que ficou conhecido como “Relatório Figueiredo”, documento com mais de 7 mil páginas denunciando assassinatos, tortura, raptos, estupros entre os povos indígenas, além da corrupção presente no próprio SPI.

O documento foi tido como “perdido” durante a ditadura civil-militar e apenas reencontrado com a Comissão da Verdade, em 2012, como aponta Rubens Valente, em “Os Fuzis e as Flechas” (2017). As resistências continuam, em todos os campos de atuação, incluindo por meio do Acampamento Terra Livre, em Brasília, onde inúmeros povos, das mais diferentes regiões do Brasil, se reúnem contra a invasão de suas terras pelo agronegócio, contra a mineração das Terras indígenas e a favor do acesso à saúde, enfim, em favor à vida.



19

A QUESTÃO INDÍGENA NOS SÉCULOS XX E XXI:

INSTITUIÇÕES, POLÍTICAS E PROTAGONISMOS

Publicado originalmente em 09/08/2023

Antes de mais nada é preciso estabelecer que os povos originários no Brasil têm demandas diversas e distintas, não sendo possível resumi-las em alguma unicidade, sendo muitas suas questões. No entanto, o Estado, principalmente a partir da Primeira República, tratou a presença indígena em território brasileiro como um “problema”, reconhecendo sua existência (muitas vezes, mas nem sempre), porém tratando-os como empecilho, principalmente em relação ao dito “progresso”, como aponta Benedito Preziosi, em “História da Resistência Indígena: 500 anos de luta” (2017). Outro ponto a ser dito, é que a presença indígena e, por isso, a questão indígena se relaciona majoritariamente com a questão de terra, e a luta por seus territórios originários. Nesse sentido, estes são temas simultâneos e indissociáveis.

Com a Proclamação da República, no final do século XIX, intensificou-se os debates sobre a presença indígena no país, incluindo uma denúncia de extermínio indígena, no ano de 1908, em Viena. Isso, somado a um intenso debate público, como aborda José Mauro Gagliardi, em “O Indígena e a República”, resultou na criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN), em 1910.

Muitos foram os problemas com o seu funcionamento, principalmente considerando as políticas de integração e assimilação da população indígena no corpo da recém criada república brasileira. Cunhado de processo “civilizatório”, isso desde a invasão dos primeiros europeus, a política assimilacionista esteve sempre presente: primeiro denominada catequética e mascarada como “salvacionista, mas quase sempre tutela, como aborda Daniel Munduruku, em “O Caráter Educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)”

O SPI/TN, precisamente, sob a bandeira de uma suposta proteção dos indígenas, defendia a civilização e integração dos mesmos, transformando-os em trabalhadores agrícolas (nacionais). Ainda, a criação de postos indígenas operava na lógica tutelar e excludente

visto que aqueles povos deveriam recorrer aos postos, segregando-os numa rede nacional de vigilância e controle, como demonstra Antônio Carlos de Souza Lima, em “Uma Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil” (1992).

Assim, o projeto de “civilização” dos indígenas fazia parte do projeto de Brasil-nação: um país unificado em uma mitologia de identidade única e, também, em uma mitologia de identidade indígena única (Paulo de Almeida, 2022). É preciso ressaltar que o SPILTN respondia ao então Ministério da Agricultura, com objetivos distintos à suposta “proteção” dos povos originários, e ambas as instituições eram orientadas pelo ufanismo nacionalista e pelo positivismo, como pontua Manuela Carneiro da Cunha, em “Introdução a uma história indígena”. Ou seja, objetivos mais relacionados com uma regeneração agrícola do país, como sublinha Souza Lima.

Em 1918, o SPILTN se torna apenas Serviço de Proteção ao Índio, sob a égide do Código Civil de 1917, que vigorava desde janeiro daquele ano. O mesmo estabelecia a incapacidade civil dos povos originários e a necessidade de tutela para os mesmos. É preciso considerar tanto o Código Civil quanto parte da atuação do SPI como retrocesso no que diz respeito aos direitos originários, visto que desde 1902 o jurista João Mendes Júnior já havia apresentado o seu Instituto do Indigenato. No texto “Os Indígenas no Brazil, seus direitos individuais e políticos”, Mendes Júnior defende que desde o regime das sesmarias até o advento da Lei de Terras (1850), houve o reconhecimento do direito originário sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, como explica Adriana Biller Aparício em “O Instituto do Indigenato e a teoria crítica”. Essa, que ficou conhecida também como Tese do Indigenato, é fundamental para negar a atual “Tese do Marco Temporal”, que quer tentar restringir os direitos indígenas em relação à demarcação de terras, como atualmente está em debate no STF. Mas voltarei a este tópica adiante.

Ainda sobre o SPI, que funcionou sob esta sigla até 1967, é importante dizer que foi campo de atuação de figuras importantes no período e principalmente na defesa dos direitos indígenas. Foi o caso do Marechal Cândido Rondon (ainda sob a sigla SPILTN) e Darcy Ribeiro. Este último, propôs a substituição das perspectivas positivistas e “incorporação” dos povos indígenas, denunciando a então política assimilacionista em voga, em “Os Índios e a Civilização”, publicado pela primeira vez durante seu exílio, no período da Ditadura Civil-Militar brasileira. Antes disso, o SPI ainda foi alvo de inúmeras denúncias de corrupção, tortura, assassinato estupro e raptos, que foram registradas no que ficou conhecido como “Relatório Figueiredo”. Este documento, produzido ao longo da década de 1960 até 1967, foi dado como “perdido”, e só foi encontrado em 2012, no antigo Museu do Índio, do Rio de Janeiro, durante as pesquisas da Comissão Nacional da Verdade.

Após escândalos, o SPI e o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), órgão então responsável pelas políticas indigenistas, foram substituídos pela antiga Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967, já em regime ditatorial. A FUNAI funcionava como herdeira do SPI, apesar de ainda carecermos de trabalho sobre o tema, como denuncia Antonio Carlos de Souza Lima, em “O Governos dos Índios sob a Gestão do SPI” (2006).

Questiona-se se a atuação inicial da FUNAI não foi ainda pior que a do SPI, ao longo do período ditatorial. Além do “esquecimento” das mais de 7 mil páginas de denúncias, o Relatório Figueiredo, relata a continuidade de políticas assimilacionistas, além das demais denúncias já mencionadas. Além disso, há registros de uma enorme mortalidade de indivíduos pertencentes aos povos indígenas (como os Asurini e Parakanã) durante a construção da Estrada Transamazônica, ao longo dos anos 1970, assim como torturas, assassinatos, estupros e raptos contra o povo Krenak, em Minas Gerais, como relata Rubens Valente, em “Os Fuzis e as Flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura” (2017).

O autor ainda aponta que desde a redemocratização do país, o Estado brasileiro ainda não divulgou de forma pública e abrangente, um balanço crítico sobre as ações contra os povos originários, durante o período ditatorial.

A partir do fim da ditadura se destacaram (para os olhos não-indígenas) algumas lideranças no âmbito político. Uma delas foi Ailton Krenak, que recebeu grande destaque midiático ao subir na tribuna e discursar enquanto pintava o próprio rosto com jenipapo, marcando presença e protesto. Outro nome importante nesse processo de redemocratização foi o de Mário Juruna, primeiro deputado indígena eleito em 1982. Mário Juruna se destacou antes por percorrer a FUNAI demandando pela demarcação de Terras, portando um gravador para registrar “tudo o que o branco diz”. Esses registros estão no livro “O gravador de Juruna”. Outro nome fundamental na redemocratização (e antes dela) foi o de Raoni Metuktire, conhecido como Cacique Raoni. Ele foi (e continua sendo) um grande opositor da construção da barragem de Belo Monte, desde 1989, além de protagonizar o pedido de demandas de demarcação de terras indígenas desde os anos 1970.

Em anos mais recentes e para quebrar um certo monopólio masculino na vida política, destaca-se a atuação de Sônia Guajajara que, além de ter sido vice-candidata à presidência, junto à Guilherme Boulos, em 2018, é uma atuante opositora à tese do Marco Temporal. Além do que já foi dito, é importante destacar que esta proposta é defendida pela bancada ruralista no Congresso Nacional Brasileiro, que tenta negar as reivindicações de Tis anteriores à 1988, ano de promulgação da Constituição Federal vigente, como explica Luiz Eloy Terena, assessor jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), no texto “O direito originário dos povos indígenas”. Por sua atuação, Sônia Guajajara foi nomeada como a primeira Ministra indígena e está à frente, atualmente, do recém-criado Ministério dos Povos Indígenas, no atual governo de Luí Inácio “Lula” da Silva.

Além da APIB, outro órgão que vem de longa data como aliado dos povos originários é o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado durante a ditadura civil-militar no Brasil. O CIMI foi responsável por promover a articulação entre os povos, em favor da organização da luta por direitos e diversidade, como ficou descrito na Constituição de 1988. Além disso, o CIMI é responsável pela publicação anual do “Relatório das Violências Contra os Povos Indígenas”, incluindo nos anos da Pandemia de Covid-19. O Relatório de 2023 acaba de ser publicado e se encontra disponível no seguinte link: <https://cimi.org.br/2023/07/relatorioviolencia2022/>. Essas instituições e personalidades continuam atuando à favor das demandas indígenas contra os etnocídio e genocídios promovidos ou aceitos pelo Estado.

Para finalizar, não se pode deixar de mencionar o infame parecer da Advocacia Geral da União (AGU) para a FUNAI, publicado em janeiro de 2021, sobre a heteroidentificação indígena. O mesmo defende que para fins pessoais é aceitável a “autoidentificação”, porém para utilizar de políticas públicas os indivíduos que se autoidentificarem como tais deveriam passar por uma banca de “heteroidentificação”, ou seja, uma pessoa não-indígena assumiria o controle de definição da identidade, o que fere os direitos originários fundamentais da autodeclaração. Não surpreende, então, a concessão da medalha de “Mérito Indigenista” ao ex-presidente Jair Bolsonaro (em março de 2022), alvo de denúncias nacionais e internacionais de genocídio contra os povos indígenas. O ex-presidente também havia vetado a mudança do nome “Dia do Índio” para “Dia dos Povos Indígenas”. Durante o primeiro semestre do governo Lula, felizmente, revogou-se tanto o infame parecer da AGU quanto o veto do ex-presidente.



20

PERSONAGENS, INTELLECTUAIS E TRAJETÓRIAS INDÍGENAS

Publicado originalmente em 20/09/2023

Se iniciarmos por uma trajetória histórica cronológica do descobrimento/invasão do que viria a ser o território brasileiro, poderíamos iniciar destacando a figura do chefe Tupiniquim, Tibiriçá. Theodoro Sampaio, em "O Tupi na Geografia Nacional" (1987), afirma que seu nome significaria "vigilante da terra", remetendo sua importância sobre proteger e vigiar os interesses de seu povo, frente à presença (invasão) dos bandeirantes em seu território originário. Vale destacar que as traduções de Theodoro Sampaio foram criticadas por Eduardo Navarro, autor de "Dicionário Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil" (2013).

No entanto, Sampaio utiliza desse significado para destacar a figura de Tibiriçá, em uma tentativa de valorização dos indígenas, na primeira metade do século XX. Tibiriçá é relacionado, em uma certa historiografia, referente à presença indígena no Brasil, à fundação da futura cidade de São Paulo e fundação da capitania de São Vicente. De acordo com John Manuel Monteiro, em "Negros da Terra" (1994), Tibiriçá estabeleceu aliança com os portugueses visando as vantagens que isso lhe traria (individual e coletivamente) contra seus inimigos tradicionais, respondendo primeiramente a uma dinâmica interna de organização social indígena, compartilhada também pelos Tupinambás, como também demonstrou Florestan Fernandes, em "A Função Social ad Guerra na Sociedade Tupinambá" (1970). Batizado então pelos Jesuítas como Martim Afonso, o personagem foi chefe da aldeia de Inhapuançu, ou Piratininga, como aponta Silvana Godoy, em "A Nobreza Indígena e seus descendentes nos campos de Piratininga no século XVI".

Vincula-se ao prestígio de Tibiriçá, o aumento das aldeias ao redor de Piratininga, sendo isto fundamental para o povoamento da região, pelos europeus. Além disso, essa população indígena, após a catequização, também foi base principal da mão de obra utilizada então. O Padre José de Anchieta escreve em carta de 1563, que foi o próprio Tibiriçá um dos responsáveis por construir a primeira Igreja na região, local em que foi enterrado com glórias, quando

morreu naquele ano. É preciso dizer que alguns autores, como John Hemming, em “Ouro Vermelho”, aponta que aqueles povos indígenas cumpriam os interesses dos colonizadores europeus. No entanto, destaca-se, como afirmou John Monteiro, em “Negros da Terra” e “Tupis, Tapuias e Historiadores”, que os interesses defendidos por líderes, como Tibiriçá, eram coordenados pelas estruturas sociais daqueles povos.

A estratégia, por exemplo, de casamento entre mulheres indígenas e europeus corroborou esta hipótese. Foi o próprio Tibiriçá que incentivou o casamento entre sua filha M'bicy, conhecida popularmente como Bortira, e o português João Ramalho. Essas estratégias também demonstram como é equivocado utilizar de uma perspectiva assimilacionista e passava para caracterizar as relações entre indígenas e colonizadores, colocando os povos originários como meras vítimas de um processo de descaracterização étnica, como defende Maria Regina Celestino de Almeida, em “Os índios na História do Brasil” (2020). Muito pelo contrário, essas interações culturais demonstram o dinamismo dessas culturas, destacando a importância das mulheres indígenas em tais dinâmicas. A própria Bartira, depois batizada como Isabel Dias, encabeça uma longa descendência de famílias tradicionais paulistas, como aponta Adalzira Bittencourt, em “A Mulher Paulista na história” (1954). É importante ressaltar que esses casamentos eram caracterizados como polígamos e/ou concubinatos (pelos europeus), prática frequente do processo de dominação portuguesa e estabelecimento de prestígio entre os indígenas, como aponta John Monteiro. O prestígio de João Ramalho foi tanto que ele assumiu o modo de vida Tupiniquim, como defende Ronaldo Vainfas, em “A Heresia dos Índios” (1995), mostrando assim a intervenção indígena no modo de vida dos europeus.

Outro personagem histórico indígena importante, ainda no período colonial foi um homem indígena que não teve seu nome registrado, mas que habita as páginas escritas pelo frade francês Yves Devreux, em “Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613

e 1614". Esse homem indígena, nomeado recentemente pelo pseudônimo de Tybyra (no livro "Tybyra: uma tragédia indígena brasileira", publicado em 2020 por João Nym) foi preso e assassinado, amarrado na boca de um canhão, acusado de ter relações homoafetivas com indígenas e colonizadores. No livro "Existe Índio Gay? A colonização das sexualidades indígenas no Brasil", Estêvão Fernandes demonstra como a existência do que conhecemos hoje por homofobia foi importada das religiosidades cristãs, desenvolvidas também na Europa. Tybyra foi um personagem retomado pelas vozes indígenas da atualidade para compor o panteão de referências originárias de resistência, na história do Brasil.

Outro personagem que ilustra as resistências indígenas do Brasil, foi Mandu Ladino, indígena que se juntou aos Kariri, no atual Piauí, em uma revolta contra um fazendeiro. Leslie Berthell, que organizou "História da América Latina", indica que o fazendeiro era responsável pela caça de indígenas, capturados anteriormente e assassinados por decapitação. Mandu foi líder dessa revolta responsável pela morte do fazendeiro e pela expansão do levante até regiões do atual Maranhão, como aponta Rafael Chambouleyron e Venice Melo, em "Governadores e Índios: guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (primeira metade do século XVIII)".

O destaque para esses personagens (poucos de tantos outros) se dá em oposição ao esquecimento e apagamento construído pelo ideal nacional. Ou melhor, como escreveu Walter Benjamin: "Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie" (1986). Destacar esses personagens é começar a redimir a historiografia de um erro histórico, que é o silenciamento e a invisibilização de personagens e intelectuais indígenas ao longo do tempo, e que infelizmente, ainda se perpetua.

Sobre intelectualidades indígenas contemporâneas, destaca-se Ailton Krenak, liderança do povo Krenak, ambientalista e Doutor *Honoris causa* pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

Ainda na década de 1980, Ailton Krenak protagonizou discurso na Assembleia Constituinte de 1987, na redemocratização do país. Enquanto discursava, pintava seu rosto de jenipapo, seguindo as tradições de batalhas, compartilhadas por muitos povos originários, principalmente falantes de línguas do tronco linguístico Tupi. Nos últimos anos, Ailton Krenak escreveu uma quadrilogia de livros, cujos títulos são: "Ideias para adiar o fim do mundo" (2019), "A Vida não é Útil" (2020), "O Amanhã não está à venda" (2020) e "Futuro Ancestral" (2022). Os livros estão organizados em falas realizadas pelo autor, em que ele denuncia o processo de destruição das florestas e do planeta, por um "clube exclusivo da humanidade". Talvez o mesmo clube que perpassa a "Declaração Universal de Direitos Humanos", publicada em 1948, em um pós-guerra que não contemplava os povos originários... mesmo porquê, não há ainda um "pós-guerra" para eles. A "Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas" só viria a ser concluída em 2007, 59 anos após a primeira.

Ailton Krenak denuncia a destruição do planeta terra, como planeta vivo, a partir da teoria de Gaia. Uma destruição que se baseia na ilusão de que iríamos continuar existindo eternamente. Uma ilusão que ignora que somos seres finitos, que morrem, "herdeiros de Yoasi", como nos ensina Davi Kopenawa, outra liderança indígena importante em nossa contemporaneidade e autor de "A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami", escrito em cooperação do antropólogo Bruce Albert (2015). No livro, Davi Kopenawa nos mostra que os homens brancos, remetendo-se não só as colonizações europeias ao redor do mundo, mas também à permanência delas em nossa contemporaneidade, são a "gente de Yoasi", xapiru relacionado às epidemias e ao esquecimento. Podemos dizer que o esquecimento, o silenciamento, a invisibilização dos povos indígenas são frutos dessa herança de Yoasi, e de sua gente. Kopenawa denuncia, a partir da cosmogonia dos Yanomami a violência do apagamento político, social e histórico. Ele ajuda a "por no devido lugar as famosas ideias fora do lugar", como apresenta Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio "Recado da Mata".

Outra liderança indígena de grande importância no século XX é o Cacique Raoni Metuktire, do povo autodenominado Mebêngôkre, conhecido por nós, não-indígenas, também como Kayapó. O Cacique Raoni, como é popularmente conhecido, foi indicado ao prêmio Nobel da Paz, em 2020. Apesar de não ter sido contemplado com o mesmo, a indicação demonstra o reconhecimento internacional por seu ativismo em defesa dos povos originários e da floresta Amazônica, desde a década de 1950. Raoni recebeu apoio de políticos e de instituições brasileiras, como a Fundação Darcy Ribeiro, Faculdade Indígena Intercultural (FAINDI), da Universidade do Estado do Mato Grosso. O Cacique também foi contemplado com o título Doutor *Honoris causa* pela mesma Universidade, em 2019. Sua trajetória contempla ainda a negociação de demarcação de Terras Indígenas (TI) na década de 1980, como mostra Roberta Neves, em “O Ícone Raoni: líder indígena Mebêngôkre no cenário global (2014).

Infelizmente, como aponta Eduardo Navarro, no “Dicionário Tupi Antigo”, temos poucos registros escritos pelas mãos originárias, anteriores ao século XX, e isso pois, em larga medida, muitos deles foram destruídos pela colonização portuguesa (diferentemente do que aconteceu nas colônias espanholas). Destacar o protagonismo originário em nossa contemporaneidade é fundamental para a construção da história do Brasil plural e diversa, como são os mais de 300 povos indígenas, só em território brasileiro. É, assim, realmente disponibilizar as histórias indígenas.

Finaliza-se aqui com a menção do protagonismo das atuais lideranças Sônia Guajajara, frente ao Ministério dos Povos Indígenas, Joênia Wapichana, na FUNAI e Célia Xacriabá, na Câmara dos Deputados, além das novas gerações de lideranças indígenas, como é o caso de Txai Suruí, que discursou na COP26, em Glasgow no ano de 2021. Sua fala foi preenchida de denúncias contra as mudanças climáticas e atentados contra ambientalistas e lideranças indígenas. Txai Suruí está na “linha de frente”, como disse ela mesma, contra esses atentados, resistindo aos avanços da mineração, do agronegócio e contra o silenciamento e racismos estruturais.



21

TEMPO E HISTÓRIA NAS CULTURAS INDÍGENAS

Originalmente publicado em 29/11/2023

Sobre os tempos e culturas de história entre os povos originários, é preciso pensar primeiramente em delimitar alguns limites em relação às traduções realizadas para a compreensão por parte dos não-indígenas. Isso se deve em grande parte às metodologias tradicionais de antropologia, da etnologia e da história, que pensavam (e infelizmente ainda pensam) formas de pensamentos muito próprias de seus ambientes (eurocêntricos), com certo olhar de estranhamento e que observam e registram o que era de seus interesses pessoais, por parte de seus pesquisadores. Além disso, os povos indígenas sul-americanos estiveram como objeto de certo interesse tardio da antropologia, como pode-se ler em “História da Antropologia”, de Paul Mercier.

Assim, a criação do que se conceituou por “perspectivismo ameríndio”, intensamente desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro, em “A Inconsistência da Alma Selvagem”, por exemplo, foi um divisor de águas para o mundo não-indígena começar a compreender as cosmovisões, compartilhadas por muitos povos originários. No entanto, é preciso estabelecer que grande parte de povos indígenas podem apresentar as cosmovisões de seus próprios povos, mediante suas próprias vozes, sem o intermédio de um mediador, ou mesmo “tutela” do Estado ou de um acadêmico, como tem sido feito até então. É o que apresenta a historiadora Puri, Aline Rochedo Pachamama, em “Boacé Uchô”. No livro, a autora demonstra que muitos registros etnológicos foram feitos sobre o seu povo, sem o devido rigor e sem considerar as dinâmicas socioculturais de seu povo, seja nos registros de suas histórias, seja nos registros linguísticos do tronco Macro-Jê e na tradução de suas cosmogonias. Concordando com ela está Eduardo Navarro, que denuncia equívocos históricos nos registros do Tupi antigo e que trouxe interpretações culturais equivocadas a respeito dos povos falantes de línguas desse tronco linguístico, como apresenta na Introdução do “Dicionário Tupi Antigo”.

Outro ponto que precisar ser destacado é que, por muito tempo, as histórias de criação do mundo, eternizadas nos conhecimentos milenares e história oral dos povos indígenas, foram encarados

meramente como mitos e folclore. Autores como Câmara Cascudo, autor do “Dicionário do Folclore Brasileiro”, encaravam as cosmogonias indígenas de forma estereotipada e reducionista, e não valorizavam suas crenças e religiões, assim como os aspectos culturais de suas histórias como tal em todo o mundo, como mostra Linda Smith, em “Descolonizando Metodologias”. É também devido a isso que ao trabalhar com as cosmogonias indígenas, é preciso se “encantar” por vivências que vão além de uma percepção mercantilizada e utilitarista da vida, como desenvolvem Luiz Rufino e Luiz Antonio Simas, em “Encantamento: sobre política de vida”.

Por isso, a própria percepção sobre o tempo deve contornar o eurocentrismo naturalizado na história e na historiografia. Nomenclaturas como “pré-Brasil”, “descobrimto” ou mesmo “colônia”, são conceitos que marcam uma cronologia histórica eurocentrada. Antes de América, os povos originários utilizavam outros nomes para designar esse continente, em referência à essa terra, “terra mãe”, ambiente que nutria os povos e seus antepassados. O povo Kuna, originários da Colômbia, utilizava e utiliza o termo Abya Yala (terra madura), e recentemente, este termo foi escolhido de forma a unificar entre os povos indígenas, na América Latina, o viver bem para o bem viver. Como demonstra Emil’ Keme, em “Para que Abya Yala viva, las Americas deben morir”. O mesmo ocorre com Pindorama, palavra da língua Tupi, que significa “terra das palmeiras”, em referência ao litoral brasileiro antigamente permeado boa parte pela Mata Atlântica.

Assim, o tempo e a história nas culturas indígenas dizem respeito aos marcos que cada um desses povos consideram como referência, referenciando, sim, a presença de não-indígenas, mas também se relacionando com tempos ancestrais, conflitos entre povos e histórias de criação do mundo, salientando a elaboração do conceito de pessoal, com referência à corporalidade, ao idioma e ao corpo-território, como apresentado também por Roberto da Matta, Eduardo Viveiros de Castro e Anthony Seeger, em “A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. No texto, os autores

apresentam como os corpos se relacionam nessas sociedades, também a partir de diferentes ligações de parentescos, interferindo assim nas formas de se relacionar com os tempos e as histórias.

A relação corpórea não se trata exclusivamente do corpo humano, mas também do humano-animal, dos inumanos e dos seres encantados. Davi Kopenawa apresenta, por exemplo, a relação histórica dos pajés com os xapiris, no livro “A Queda do Céu”, no explicando que a morte (visto por nós, não-indígenas, como o fim de um tempo individual) só existe por causa do irmão mal de Omana, Yoasi. No livro, o autor apresenta Yoasi relacionado ao branco, não-indígena, responsável por epidemias e pelo esquecimento dos ancestrais.

O esquecimento, relacionado ao tempo, está presente em muitas histórias dos chamados “tempos bem longe”, ou ainda, “muito passado”, quando não existia nem data, como mostra Juliana Ventura, em “A Guerra dos 18 anos – repertórios do existir e resistir à Ditadura e a outros fins de Mundo”, sobre as perspectivas dos Xacriabá em relação à eventos históricos. De maneira semelhante, em um “tempo sem data”, conta-se a história de um dilúvio enviado ao povo Karajá, como castigo por terem esquecido seus sábios e antepassados, como descreveu João Américo Peret, em “Mitos e Lendas Karajás”. O tempo do dilúvio havia passado, mas sua história persistiu, como aviso para que os ancestrais não fossem mais esquecidos.

Esses ancestrais não são lembrados individualmente, pois apenas a memória coletiva os protege do esquecimento. A memória os mantém vivos pela oralidade, e suas histórias são contadas aos mais novos pelos parentes mais velhos e seus passos exemplificados pelos presentes agora. O tempo passado se torna sem data nas penumbras do tempo, mas as pinturas rupestres oferecem resquícios arqueológicos como auxílios e “dádivas”, como mostra Marcel Mauss, em “Ensaio sobre a Dádiva”. É por isso também que a escrita muitas vezes não comporta a amplitude de informações e sensibilidades que as histórias indígenas oferecem, tendo sempre que ser encarada

a partir desse limite. Há também a possibilidade do registro dessa história oral, como no caso da história dos Marubo em “O dia em que a terra deixou de cantar”, de Pedro Cesarino.

Apesar disso, a oralidade que conta as histórias indígenas ocupou seu lugar de direito também na escrita de literatura indígena, em que os tempos históricos estão registrados. Um dos inúmeros exemplos é o livro “O Karaíba”, de Daniel Munduruku, que já foi mencionado nessa coluna em outras oportunidades. Na obra, o autor subverte uma historiografia violenta e nomeia os “colonizadores” como “caçadores de alma”, relacionando-os aos etnocídios cometidos ao longo do tempo, pois afinal, o etnocídio não mata os indígenas apenas em corpo, mas mata também em seus espíritos, como já denunciou Pierre Clastres, em “Do Etnocídio”. Outro ponto que se destaca na obra de Daniel Munduruku, é a menção ao “tempo das correrias” em oposição ao período colonial e aos “primeiros contatos”, submetendo uma longa historiografia ao crivo das demandas indígenas por reparações históricas.

“Reparação histórica” é um ponto fundamental no que tange o tempo e a história nas culturas indígenas. Em momentos mais recentes, destaca-se o período da ditadura militar que teve “tempos” específicos pelas óticas indígenas, como demonstra Juliana Ventura em trabalho já mencionado aqui. Na obra, a autora destaca o “tempo da RARALMINAS” órgão vinculado à Secretaria do Estado da Agricultura, Pecuária e Abastecimento de Minas Gerais, responsável pelo desenvolvimento rural e colonização. Esse tempo é apresentado como o tempo de institucionalização das violências físicas e simbólicas, em que não só o povo Xacriabá (foco do trabalho de Ventura) foi assolado, mas outros povos também ao redor do país, como denuncia o Relatório Figueiredo, documento produzido ao longo dos anos 1960 e tido como desaparecido até 2012, quando foi redescoberto pela Comissão Nacional da Verdade.

Além das histórias que relacionam humanos indígenas e humanos não-indígenas, destaca-se também os eventos que relacionam humanos e não-humanos, como apresenta Ailton Krenak, em "Ideias para afiar o fim do Mundo". Na obra, o autor conta como seu povo foi afetado pelo crime feito pela mineradora Samarco contra o Rio Doce, chamado por Watu por esse povo. No livro, o autor conta como o Watu faz parte da história de seu povo, ele é um parente não-humano e guardião de suas histórias. É o Watu que banha Takukrak, a serra localizada na região, que dialoga diretamente com o povo Krenak. No livro, ainda aprendemos que os povos indígenas estão em constante luta contra o fim do mundo, propagada intensamente pelos não-indígenas. Salienta-se também uma dicotomia entre o "nós" (indígenas) e "eles" (não-indígenas), mas que não se refere apenas à esta estrutura, sendo utilizada também para se referir à "nós" (povo x) e "ele" (povo y), como apresenta Carlos Fausto, em "Inimigos Fíéis". No livro, o autor demonstra que a construção das histórias indígenas se relaciona diretamente como um povo vê o outro, seja por intermédio de alianças, ou por conflitos seculares, como o caso dos Parakanãs e dos Arara-Pariris. Isso pode interferir inclusive na forma como os não-indígenas, pesquisadores ou não, vão registrar suas presenças, muitas vezes nada tendo a ver com suas autodenominações.

Frente a inúmeros desafios sobre as histórias indígenas, está o tempo e as interferências não-indígenas, e isto pois suas histórias existem a partir das territorialidades estabelecidas entre o povo e território. Finalizo o raciocínio destacando novamente a presença dos xapiris entre os Yanomamis, exemplo que se destaca dentre os territórios originários que não se limitam apenas ao terreno, mas com todos os parentes humanos e não-humanos presentes. Se relaciona também com o céu, sustentado pelas toras que recebem a manutenção dos xapiris, evitando que o céu desabe sobre nossas cabeças e que nós sejamos enviados para o submundo, finalizando nosso tempo no firmamento, como mostra Davi Kopenawa, já mencionado nesse texto.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2009.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

ALVES, Letícia. Ministra Damares publica vídeo defendendo a “inclusão” indígena. **Poder 360**, 2 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/governo/ministra-damares-publica-video-defendendo-a-inclusao-indigena/>. Acesso em: 05 maio 2020.

AMORIM, Claudia; PALADINO, Mariana. **Cultura e Literatura Africana e Indígena**. CURITIBA – PR. IESDE, 2010.

ANZALDUA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revistas Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1. sem. 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 06 maio 2022.

APARÍCIO, Adriana Biller. **Instituto do Indigenato e teoria crítica**: a possibilidade de reinvenção do fundamento jurídico dos direitos territoriais indígenas a partir da análise da territorialidade e dos processos de luta Guarani. Tese defendida pela Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do título de doutora, em 2018.

ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO DA FUNAI. Funai terá R\$ 10 milhões adicionais para ações de combate ao novo coronavírus. **Site da FUNAI**, 6 de abril de 2020. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5991-funai-tera-r-10-milhoes-adicionais-para-acoes-de-combate-ao-novo-coronavirus>. Acesso em: 8 abr. 2020.

BALLOUSSIER, Anna Virgínia; LINHARES, Carolina. ONG de ministra é acusada de incitar ódio a indígenas e tirar criança de mãe. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 15 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/ong-de-ministra-e-acusada-de-incitar-odio-a-indigenas-e-tirar-crianca-de-mae.shtml>. Acesso em: 05 maio 2020.

BELL, Deirdre. **Toward an End to Appropriation of Indigenous “Two Spirit” People in Trans Politics:** the Relationship Between Third Gender Roles and Patriarchy. Disponível em: <https://culturallyboundgender.wordpress.com/2013/03/09/toward-an-end-to-appropriation-of-indigenous-two-spirit-people-in-trans-politics-the-relationship-between-third-gender-roles-and-patriarchy/>. Acesso em: 09 fev. 2021.

BITTENCOURT, Adalzira. **A Mulher Paulista na história.** Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1954.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Civilização Brasileira. Edição do Kindle. 2018.

Cari, Mateus B; Sampaio, Paula F. Missões jesuíticas dos Sete Povos e o Tratado de Madri (1750): protagonismo, resistência e autodeterminação dos índios na luta pela terra. **Revista Tellus**, Campo Grande, MS, ano 19, n. 38. 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios no Brasil:* história, direitos e cidadania. São Paulo – SP, ClaroEnigma, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no Século XIX. *In:* CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil.** São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2006.

CASTILHOS, Mariana Wiecko Volkmer de; GUIMARÃES, Sílvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. **PerCursos**, Florianópolis, v. 22, n.48, p. 319 – 353, jan./abr. 2021.

CHAKRABARTY, Dipesh. O Clima da história: quatro teses. **Sopro 91**, julho/2013.

CHAMBOULEYRON, Rafael; MELO, Vanice Siqueira de. Governadores e Índios: guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (primeira metade do século XVIII). **Revista de História São Paulo**, N.168, 2013.

CIMI. PL 490 ataca direitos territoriais indígenas e é inconstitucional, analisa Assessoria Jurídica do Cimi. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/05/pl-490-ataca-direitos-territoriais-indigenas-inconstitucional-analisa-assessoria-juridica-cimi/>. Acesso em: 30 ago. 2021.

CIMI. Entenda o caso de repercussão geral no STF que pode definir o futuro das terras indígenas do Brasil. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/10/entenda-repercussao-geral-stf-futuro-terras-indigenas/>. Acesso em: 30 ago. 2021.

CLASTRES, Pierre. Do Etnocídio. *In:* CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência.** São Paulo – SP, Editora COSACNAIFY, 2011).

COELHO, Mauro Cezar. **Do Sertão para o Mar** – Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750 – 1798). Tese de doutorado defendida pela USP, 2005.

CUSTALOW, Linwood “Little Bear”. DANIEL, Angela L. **True Story of Pocahontas: The Other Side of History**. Fulcrum Publishing. Versão para Kindle, 2007.

DAMA, Juliana; OLIVEIRA, Valéria. Cronologia: veja os ataques de garimpeiros à Terra Indígena Yanomami. **Reportagem para G1**, de 27/05/2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roaima/noticia/2021/05/27/relembre-conflitos-recentes-entre-garimpeiros-e-indigenas-na-terra-yanomami.ghtml>. Acesso em: 28 jun. 2021.

DA SILVA, Aracy Lopes da. “Estratégias pedagógicas: a temática indígena e o trabalho em sala de aula”. In: DA SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Liúís Donisete Benzi (Orgs.).

A temática Indígena na Escola. Brasília: MECMA-RI/UNESCO, 1995.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História Oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2006.

FAUSTO, Carlos. 2001. **Inimigos Fiéis**: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2014.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Existe Índio Gay?**: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba, Brazil Publishing, 2019.

FERNANDES, Estevão Rafael; ARISI, Bárbara M. **Gay Indians in Brazil**: Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities. Springer International Publishing. Edição do Kindle, 2017.

FERNANDES, Florestan. **A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá**, 1970.

FERREIRA FILHO, Aurelino José. Indígenas no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba: sítios arqueológicos e patrimônio. **Albuquerque: revista de história**, v. 10, n. 19, 17 dez. 2018.

FORATO, Fidel. **DNA do Brasil**: Entenda como o DNA brasileiro pode mudar a medicina de precisão. 22 de outubro de 2020. Disponível em: <https://canaltech.com.br/saude/dna-do-brasil-entenda-como-o-dna-brasileiro-pode-mudar-a-medicina-de-precisao-173385/>. Acesso em: 13 jan. 2021.

FUNARI, Pedro Paulo; PIÑON, Ana. **A temática indígena na escola**: subsídios para os professores. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

GALLOIS, Dominique. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidade? *In*: RICARDO, Fany Pantaleoni (Org). **TERRAS INDÍGENAS E UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DA NATUREZA**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GASPAR, Madu. **Sambaqui**: arqueologia do litoral brasileiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GUIDON, Niéde. As Ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). *In*: CUNHAS, Manuela Carneiro da Cunha. **História do Índio no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GODOY, Silvana. Martim Afonso Tibiriçá: A Nobreza Indígena e seus descendentes nos campos de Piratininga no século XVI. **Recôncavo: Revista de História da UNIABEU**, Volume 4, Número 7, Julho – dezembro de 2014.

GONZAGA, Álvaro de Azevedo. Decolonialismo Indígena. São Paulo: Matrioska Editora, 2021.

GRAÚNA, Graça. **Flor da Mata**. Belo Horizonte, Peninha Edições, 2014.

HEMMING, John. **Ouro Vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo – SP, EDUSP, 2008.

HISTÓRIA EM DIAGNÓSTICO #8: Povos Originários, Povos Indígenas: passado, presente, futuro. **Canal do curso de História da UEMG-Campanha**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BRDE0R7s3Zs&list=PLcrjtxchZaN4GwoXUMTymaLsPQm8zZGx0&index=2>. Acesso em: 27 fev. 2023.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visões do Paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e Fronteiras**. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 1994.

Indígenas bloqueiam trecho da BR-222, em Caucaia, em protesto contra projeto de lei que modifica demarcação de terras. **Reportagem feito para o portal G1**, em 22/06/2021, disponível em: <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2021/06/22/indigenas-bloqueiam-trecho-da-br-222-em-caucaia-em-protesto-contr-projeto-de-lei-que-modifica-demarcacao-de-terras.ghtml>. Acesso em: 28 jun. 2021.

JULIO, Suelen Siqueira. Mulheres Indígenas na América Colonial. **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História**. Florianópolis, 2015.

- JURUNA, Mário; HOHLFEDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. **O Gravador do Juruna**. Porto Alegre: Editora Mercado Aberto, 1982.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.
- LIMBERTINI, Rita de Cássia. **A Imagem do Índio**: discursos e representações. Dourados: ED. UFGD, 2012.
- LINS, Larissa. Vogue Brasil veicula capa polêmica em meio à pandemia de coronavírus. **Blog João Alberto**, 3 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.joaualberto.com/2020/05/03/vogue-brasil-veicula-capa-polemica-em-meio-a-pandemia-de-coronavirus/>. Acesso em: 05 maio 2020.
- MARTINS, Eduardo Vieira. **A Fonte Subterrânea**: José de Alencar e a Retórica Oitocentista. São Paulo: Editora EDUSP, 2005.
- MARTINS, Leda. Performances sobre a oralitura: corpo, lugar de memória. **Letras, Santa Maria**, n.26, p. 63-81, 2003.
- MENDES JÚNIOR, João. **Os Indígenas no Brasil, seus direitos individuais e políticos**, 1988.
- MERCIER, Paul. **História da Antropologia**. Rio de Janeiro – RJ. Editora Eldorado, 1974.
- MONTEIRO, John. O desafio da História Indígena no Brasil. /n: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís D. Benzi (Orgs.) **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1.º e 2.º Graus. Brasília: MEC/ Mari/ Unesco, 1995.
- MONTEIRO, John. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2009.
- MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas – SP, Tese apresentada para o concurso de livre docência na UNICAMP, 2001.
- MORIN, Edgar. **Cultura e Barbárie Europeias**. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 2009.
- MOTT, Luiz. As Amazonas: um mito e algumas hipóteses. **Revista LPH UFOP**, Volume 1 NPI 1990.

MUNDURUKU, Daniel. **O Karaíba**: uma história do pré-Brasil. Brueri: Editora Amarilys, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Editora Paulinas, 2012.

Navarro, Eduardo de Almeida. **Dicionário Tupi Antigo**: a língua indígena clássica do Brasil. Global Editora, 2013.

NYM. João. **Tybyra**: uma tragédia indígena brasileira. São Paulo. Selo do burro, 2020.

OLIVEIRA, Marco Luís; CUSTÓDIO, Maraluce M.; LIMA, Carolina C. **Direito e Paisagem**: A afirmação de um direito fundamental individual e difuso. Belo Horizonte, Editora D'Plácido, 2016.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Boacé Uchô**: a história está na terra. Rio de Janeiro: Pachamama editora, 2020.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Guerreiras**: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia. Rio de Janeiro: Editora Pachamama, 2018.

PAJOLLA, Murilo. Polícia reprime manifestação pacífica de indígenas em frente ao Congresso. Reportagem feita para a página "**Brasil de Fato**", em 22/06/2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/06/22/policia-reprime-manifestacao-pacifica-de-indigenas-em-frente-ao-congresso-veja-video>. Acesso em: 28 jun. 2021.

PALHARES, Leonardo Machado. **Entre o verdadeiro histórico e a imaginação criadora**: ilustrações sobre história e cultura dos povos indígenas em livros didáticos de história. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Educação, Departamento de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2012.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce. Londrina: **Anais do XXIII Simpósio Nacional de História**, 2005.

PAULO DE ALMEIDA, Helena Azevedo. A mitologia de uma "identidade indígena" única e a sua transmutação em "caboclo": uma perspectiva em longa duração. **Fênix - Revista De História E Estudos Culturais**, 19(1), 575-597. <https://doi.org/10.35355/revistafenix.v19i1.1034>.

PEREIRA, Nilton Mullet; Seffner, Fernando. Ensino de História: passados vivos e educação em questões sensíveis. **Revista História Hoje**, v. 7 nº 13, 2018.

PERET, João Américo. **Mitos e Lendas Karajá**: Inã Son Werá. Rio de Janeiro: 1979.

POMPEIA, Caio. **Formação Política do Agronegócio**. São Paulo; Editora Elefante, 2021.

PORTINARI, Natália; SASSINE, Vinícius. A história de Lulu Kamayurá, a índia criada como filha pela ministra Damares. **Revista Época**, 31 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://epoca.globo.com/a-historia-de-lulu-kamayura-india-criada-como-filha-pela-ministra-damares-alves-23416132>. Acesso em: 05 maio 2020.

PREZIA, Benedito. **História da Resistência Indígena: 500 anos de luta**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA – MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **PGR envia ao Supremo memorial contrário à tese do marco temporal para demarcação de terras indígenas**. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/pgr-envia-ao-supremo-memorial-contrario-a-tese-do-marco-temporal-para-demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em: 30 ago. 2021.

PROTESTO DE INDÍGENAS INTERDITA TRECHO DA BR-316 EM SANTA INÊS, NO MARANHÃO. **Reportagem feito para o portal G1**, em 22/06/2021, disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2021/06/22/protesto-de-indigenas-interdita-trecho-da-br-316-em-santa-ines-no-maranhao.ghtml>. Acesso em: 28 maio 2021.

PROUS, André; BAETA, Alenice; RUBBIOLI, Ezio. **O patrimônio arqueológico da região de Matozinhos**: conhecer para proteger. Belo Horizonte, 2003.

QUEIROZ, Maria José de. **Do indianismo ao indigenismo nas letras hispano-americanas**. Belo Horizonte, Imprensa da UFMG, 1962.

QUIJANO, Aníbal. “La Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

REPORTAGEM: “PGR COBRA DAMARES SOBRE FUNAI TER GASTADO SÓ MIL REAIS CONTRA CORONAVÍRUS”. **Exame**, 17 de abril de 2020. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/pgr-cobra-damares-sobre-funai-ter-gastado-so-mil-reais-contra-coronavirus/>. Acesso em: 05 maio 2020.

RESENDE, Maria Leonia Chaves de. **Gentios Brasilicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista**. Tese defendida pela UNICAMP, 2003.

RIBEIRO, Luiz. Escola de reserva indígena é incendiada em Minas. Reportagem feita para o jornal **Estado de Minas**, em 24/06/2021. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2021/06/24/interna_gerais,1280139/escola-de-reserva-indigena-e-incendiada-em-minas-veja-video.shtml. Acesso em: 28 jun. 2021.

ROOSEVELT, Anna. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da Cunha. **História do Índio no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SACCHI, Ângela. Mulheres Indígenas e Participação Política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 7, volume 14 (1 e 2), 2003.

SAID, Edward. **Representações do Intelectual**: as conferências de Reith de 1993. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2017.

Sampaio, Theodoro. **O Tupi na Geografia Nacional**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987

SANTOS, Fabiane Vinente dos. Mulheres Indígenas, Movimento Social e Feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. **Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente, Humaitá**. Ano 5, vol VIII, 2012.

SIMAS, Luiz Antônio. **O Corpo Encantado das Ruas**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre políticas de vida. Editorial Morula, edição Kindle, 2020.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUZA, Fernando Gralha. Diversão: modo de usar. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ano 7, nº 77, Fev., p. 78-73, 2012.

SOUZA, Laura de Melo e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. O Governos dos Índios sob a Gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2006.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Um grande cerco de paz** — poder tutelar e indianidade no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

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

STEBBINS, Sarah J. "Além dos Diários de John Smith", *In*: WATSON, Virginia. **Princesa Pocahontas**. São Caetano do Sul – SP, Editora Wish, 2019.

TEIXEIRA, Lucas Borges. Damares erra dados sobre mortes de bebês indígenas em Comissão da Anistia. **UOL notícias**, São Paulo, 9 de agosto de 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/confere/ultimas-noticias/2019/08/09/damares-alves-infanticidio-indigena-e-comissao-de-anistia-uol-confere.htm>. Acesso em: 05 maio 2020.

TERENA, Luíz Eloy. **O direito originário dos povos indígenas**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/10/20/o-direito-originario-dos-povos-indigenas/>. Acesso em: 01 ago. 2023.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

VALENTE, Rubens. **Os Fuzis e as Flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Os últimos Carijós: escravidão indígena em Minas Gerais 1711-1725. **Revista Brasileira de História**, N. 17, vol. 34, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Involuntários da Pátria**. Edições N-1, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: COSAC NAIFY, 2002.

VIOLENCIA CONTRA OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 2015. Relatório para Organização das Nações Unidas realizado pelo **Conselho Indigenista Missionário (CIMI)**. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2015-Cimi.pdf. Acesso em: 13 jan. 2021.

WATSON, Virginia. **Princesa Pocahontas**. São Caetano do Sul, Editora Wish, 2019.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de Fé**: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2011.



www.pimentacultural.com

o que muda a terra

Brasil é terra indígena