



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Geni Daniela Núñez Longhini

**Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude.**

FLORIANÓPOLIS (SC), 2022.

Geni Daniela Núñez Longhini

**Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude.**

Tese submetida ao Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) para a obtenção do título de doutora interdisciplinar em Ciências Humanas.

**Orientadora:** Mara Coelho de Souza Lago.

**Co-orientadora:** João Manuel de Oliveira.

FLORIANÓPOLIS (SC), 2022.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Núñez, Geni Daniela Núñez Longhini

Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. : perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. / Geni Daniela Núñez Longhini Núñez ; orientadora, Mara Coelho de Souza Lago , coorientadora, João Manuel de Oliveira , 2022.

132 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Ciências Humanas. 2. relações étnico-raciais. 3. branquitude. 4. contracolonial. 5. povo guarani. I. , Mara Coelho de Souza Lago. II. , João Manuel de Oliveira. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. IV. Título.

Geni Daniela Núñez Longhini

**Título: Nhande Ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude.**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Carlos José Ferreira dos Santos  
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)

Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino  
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof.(a) Dr (a) Julie Stefane Dorrico Peres  
Pontifícia Universidade Católica (PUC-RS)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em nome do Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas.



Documento assinado digitalmente  
**Eunice Sueli Nodari**  
Data: 19/09/2022 15:35:00-0300  
CPF: 279.495.240-49  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Documento assinado digitalmente  
**Mara Coelho de Souza Lago**  
Data: 20/09/2022 10:32:37-0300  
CPF: 029.899.569-72  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

---

Prof.(a) Dr.(a) Mara Coelho de Souza Lago  
Orientador(a)

Florianópolis, 2022.

## AGRADECIMENTOS

Todo o percurso dessa pesquisa foi realizado de maneira coletiva, então não tenho outra forma de agradecer senão coletivamente. Sou extremamente grata a cada pessoa humana e não humana que esteve comigo nessa caminhada, agradeço à Nhanderu ete e Nhandecy ete, ao meu povo guarani. Agradeço à ha'i, minha mãe, pela raiz, vida e inspiração, tudo que sou é por e para você. Aos meus parentes (consanguíneos ou não) por toda rede, amparo e apoio, nada seria possível sem vocês. Em especial agradeço minha irmã Anélita e minha sobrinha Bibi, Benitinho, Henry, Looren e a meu pai por tudo. Agradeço aos muitos afetos/parentes/amigos que me acompanharam, dentre eles Tom, Tavinho, Julie, Laura, Lino, Lui, Piê, Keo, Helen, Gábilo, Zalui, Lais, Nara, Eli, Gessica e a todes demais jovens guarani, xamoi kuery e jaryi kuery. Em especial, agradeço ao Fauzi pela convivência cotidiana e amorosa que tanto nutriu minha alegria-pensamento nesses últimos anos. Agradeço a todes es professoras/es que tive, às amigas do grupo de orientação Renata, Yarlenis, Débora, Verônica, Daian e tantes outres. Agradeço aos meus colegas da Comissão Guarani Yvyrupa, Aty Guasu e Kunhangue Aty Guasu Guarani Kaiowa. Agradeço à minha querida orientadora Mara Lago, cuja guia generosa e gentil tive e tenho o prazer de receber há tantos anos. Ter sua orientação foi absolutamente significativo para que eu me sentisse sempre confortável em escrever e desenvolver minhas ideias de maneira livre e autônoma, mas não solitária: sempre tive sua presença acolhedora, pela qual sempre serei profundamente grata. Agradeço à pessoa querida de minhe orientador João Manuel de Oliveira, por quem sempre me senti acolhida, instigada e amparada em cada passo dessa pesquisa. Me sinto muito honrada e feliz por ter tido sua leitura sempre tão atenciosa e brilhante, ser orientada por você foi um presente. Agradeço à liderança Kerexu Yxapyry por ter feito parte do meu processo de avaliação antes, durante e após a banca, é uma honra ter sua presença, sabedoria e generosidade em minha e em nossas vidas. Agradeço ao meu amado Mestre Bispo, cuja existência me nutre de uma maneira oceânica. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa que recebi, aos demais colegas e professores/as com quem aprendi na Universidade. E agradeço também aos meus/minhas mestres indígenas por me ensinarem os fundamentos mais essenciais de minha vida. Agradeço às montanhas, aos rios, ao vento, às pedras (todas preciosas), agradeço ao *mainoi* (beija-flor) que tantas vezes me visitou enquanto escrevia sobre nhande ayvu (nossa fala/nossa palavra/nosso afeto), ao *Jaxy Jatere* (o Lua, Saci) e a

todos os demais seres encantados, foi com sua companhia e convivência que pude escrever essa tese com tanto *mborayu* (amor).

## RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo analisar os efeitos do etnogenocídio nas relações étnico-raciais no Brasil à luz de perspectivas de acadêmicos/as indígenas do povo guarani.

O método utilizado foi a pesquisa bibliográfica, na qual foram analisadas produções de autoria indígena e não indígena sobre categorias como “etnia, raça, branquitude, étnico-racial, etnocídio, etnogenocídio”. Nos trabalhos de autoria não-indígena constatou-se um apagamento das especificidades indígenas na discussão sobre racismo no Brasil, em sua maioria voltados ao binarismo branco-negro. Foram analisados também os trabalhos de conclusão de curso dos/as acadêmicos/as guarani formados/as na primeira e segunda turma do curso de graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). A partir da análise desses TCC’s foi possível compreender de que modo a branquitude é definida nas perspectivas guarani e de que maneira o próprio povo se define. No primeiro caso, constatou-se que os eixos que estruturam a branquitude são a noção de propriedade privada, a imposição dos diferentes marcos temporais coloniais, a tentativa de dominação e exploração de seres humanos e não humanos e a não concomitância característica das monoculturas de pensamento. Já a autodefinição guarani, também não foi pautada em um fenótipo específico, mas pelo pertencimento coletivo ao povo guarani, à cultura, língua, costumes, espiritualidade e ao modo de vida que o caracteriza, marcado pela relação de parentesco e afeto com os demais seres, sem que se estabeleça com eles uma relação de propriedade e hierarquia. Como resultado, a pesquisa aponta a importância de que perspectivas guarani e indígenas, num geral, sejam cada vez mais escutadas e reconhecidas como epistemologias válidas para se pensar e combater racismo e etnogenocídio, pois, além do diagnóstico das violências coloniais, também apontam pistas para o reflorestamento dessas feridas causadas pelo desmatamento colonial em dimensões psicossociais aos humanos, à terra.

**Palavras-chave:** povos indígenas; etnogenocídio, branquitude; povo guarani; contracolônização.

## ABSTRACT

This research aimed to analyze the effects of ethnocide on ethnic-racial relations in Brazil in the light of the perspectives of indigenous academics of the Guarani people.

The method used was bibliographic research, in which productions by indigenous and non-indigenous authors were analyzed on categories such as “ethnicity, race, whiteness, ethnic-racial, ethnocide, ethnocide”. In the works by non-indigenous authors, there was an erasure of indigenous specificities in the discussion about racism in Brazil, mostly focused on white-black binarism. The final papers of the Guarani academics, graduated in the first and second class of the graduation course in Intercultural Indigenous Licentiate of the South of the Atlantic Forest of the Federal University of Santa Catarina (UFSC), were also analyzed. From the analysis of these papers (TCCs), it was possible to understand how whiteness is defined in the Guarani perspective and how the people themselves define themselves. In the first case, it was found that the axes that structure whiteness are the notion of private property, the imposition of different colonial temporal frameworks, the attempt to

dominate and exploit human and non-human beings and the non-concomitance characteristic of monocultures of thought. As for the Guarani self-definition, it was also not based on a specific phenotype, but by the collective belonging to the Guarani people, to the culture, language, customs, spirituality and to the way of life that characterizes it, marked by the relationship of kinship and affection with other beings, without establishing a relationship of ownership and hierarchy with them. As a result, the research points to the importance that Guarani and indigenous perspectives, in general, are increasingly listened to and recognized as valid epistemologies for thinking about and fighting against racism and ethnocide, because, in addition to diagnosing colonial violence, they also point to clues to the reforestation of these wounds caused by colonial deforestation in psychosocial dimensions to humans, to the earth.

**Keywords:** indigenous peoples; ethnocide, whiteness; Guarani people; counter-colonization.

## SUMÁRIO

<b>1. Introdução</b> .....	p.07
<i>I: Contexto político brasileiro: os impactos do governo de Bolsonaro na agenda anti-indígena e a acentuação das desigualdades com a pandemia do Corona Virus.....</i>	
	p.10
<i>II: Preocupações metodológicas e procedimentos de pesquisa: a quem e como expor? Reflexões sobre éticas de pesquisa para além da visibilidade da dor.....</i>	
	p.12
<b>2. Objetivos</b> .....	p. 24
<b>3. Capítulo I: Povos indígenas nos estudos étnico-raciais: limites e possibilidades dos conceitos de raça e branquitude</b> .....	p. 24
<i>I: Da importância da categoria raça no combate ao racismo anti-indígena.....</i>	
	p.26
<i>II: Se e como povos indígenas aparecem nos estudos de branquitude: reflexões sobre o apagamento indígena.....</i>	
	p. 35
<b>4. Capítulo II: etnia, etnocídio e etnogenocídio: limites e possibilidades dos termos etnia e étnico-racial para a questão indígena</b> .....	p. 44
Do etnogenocídio e seus principais eixos.....	
	p. 49
<i>I: Da exigência de habitação em terra demarcada.....</i>	
	p. 56
<i>II: Da exigência do falar a língua indígena.....</i>	
	p. 62
<i>III: Da exigência da aparência correspondente ao estereótipo colonial da “cara de índio”.....</i>	
	p. 68
<i>IV: Do paradoxo da descendência e a produção do pardo.....</i>	
	p. 70
<b>5. CAPÍTULO III: perspectivas guarani acerca do que é ser branco e do que é ser guarani: abrindo caminhos</b> .....	p. 78
<i>I. Devolvendo o espelho: perspectivas guarani sobre branquitude.....</i>	
	p. 82
<i>II: Falando em primeira pessoa (do plural): perspectivas guarani sobre a própria identidade.....</i>	
	p. 92
<i>III: Refletindo sobre as potencialidades das perspectivas guarani e alguns de seus efeitos teórico-políticos.....</i>	
	p. 101
<b>6. Considerações finais</b> .....	p. 106
<b>7. Referências</b> .....	p. 116
<b>8. Anexos</b> .....	p. 129



## 1. INTRODUÇÃO

*Xee ma guarani, xerera ma juruá py Geni Núñez, xerery Guarani py ma xe xy xerenoi Yvoty Juky py. Xeru ma juruá, xe xy ma Guarani, aiko'i karamboae tentã py, ha'e rami vy tentãre haema mavoi xetuixa aiko vy. Ha'e vy ma, apy aiko hagui ve'i ju aipytyvõ xeretãrã'i kuery pe, oikõtevẽ'i harupi tekoá py ikuai va'e kuery pe ju aiko. Xee ma Santa Catarina py aiko ãy.*

Início esta escrita me apresentando: sou Geni Núñez e meu nome em guarani, dado por minha mãe, é *Yvoty* (flor) *Juky* (sal, sábia e alegre). Pertencço ao povo guarani, sou filha de mãe guarani e pai *juruá* (branco). Eu nasci e sempre morei na cidade (que também é território indígena) e é dela que somo na luta com meus parentes. Vivo atualmente em Santa Catarina.

O título de minha tese é “*Nhande Ayvu* é da cor da terra” e significa: nossa fala/nosso amor é da cor da terra e é justamente para compartilhar um pouco de nossas vozes que escrevo esse trabalho.

Nosso povo está presente no que hoje são os territórios conhecidos como Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. No Brasil, estamos nos estados Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Pará (VERÍSSIMO, 2020). Apesar desses marcos não-indígenas, a relação que temos com a terra não obedece essas fronteiras, pois como diz o filósofo guarani Wera Timoteo Popygua (2017), a *Yvyrupa*, a terra é uma só. No Brasil, o termo parente é utilizado entre indígenas do mesmo povo e de etnias diferentes como uma forma de designação afetiva, simbólica e política que independe da consanguinidade, pois se a terra é uma só, nós temos entre todos seres algum grau de parentesco. Por isso, no povo guarani, também estendemos a noção de parentesco a rios, matas, demais animais e seres encantados. Retomarei este debate mais adiante.

O parente guarani Marco Antonio de Oliveira Silva (2020, p.11) complementa dizendo que “nosso território é anterior às barreiras política-geográficas estabelecidas pelos limites nacionais e se chama *Yvyrupa*: planeta terra”. A nação guarani é diversa e entre seus segmentos há alguns subgrupos como: guarani *nhandeva*<sup>1</sup>, *mbya* guarani, guarani *kaiowá*, *avá* guarani. Embora partilhem a essência cosmogônica, linguística, política e espiritual, os subgrupos guarani trazem variações específicas nas expressões de fala, ritual e artesanato. Em minha pesquisa a ênfase será no subgrupo *mbya* guarani, visto ser esta a etnia da maioria

---

<sup>1</sup> *Nhandeva*, *mbya* e *avá* têm traduções aproximadas referentes a expressões como “nossa gente, nosso povo”.

dos/as autores/as dos trabalhos de conclusão de curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica.

Para além de uma localização geográfica de onde falo, também acredito ser oportuno localizar que parto de um lugar não só de pesquisadora, mas também de ativista no movimento indígena guarani. As experiências que tive e tenho nos encontros do povo guarani tanto a nível local, regional, estadual e nacional fazem parte da construção do meu pensamento, bem como a participação nas marchas das mulheres indígenas e nos levantes pela terra em Brasília.

Estudando relações raciais e de gênero na academia desde 2010, fui percebendo que as perspectivas indígenas, quando presentes, apareciam em geral na posição de objeto de pesquisa e muito raramente na autoria como sujeitos desse conhecimento. Tal cenário vem se transformando nos últimos anos, um resultado da pressão do movimento indígena nas diferentes políticas (inclusive nas afirmativas). Faço parte dessa geração de acadêmicos/as indígenas que ingressou na universidade na última década, somando-me aos demais parentes nesse grande processo de retomada epistêmica que temos construído coletivamente.

Meu objetivo central neste trabalho é contribuir para os debates sobre relações étnico-raciais no Brasil a partir de perspectivas indígenas, mais precisamente, as do meu povo guarani. Com isso me somo ao grande convite que os movimentos indígenas fazem de instigar a que todes nós possamos coletivamente considerar, rever, reescrever e, na melhor das hipóteses, reparar mais efetivamente a ferida colonial que o etnogenocídio tem feito em nosso território desde 1500. Se para reparar é preciso antes nomear (NÚÑEZ et al, 2020), um dos objetivos de minha pesquisa é contribuir com ferramentas conceituais para identificação de eixos estruturantes do etnogenocídio<sup>2</sup>. Para além de nomear as violências que o apagamento indígena trouxe e traz, buscarei evidenciar também pistas de reflorestamento do imaginário e de vias possíveis contra toda a monocultura.

Na introdução da tese, apresento o contexto de minha pesquisa, em qual tempo e espaço ela se deu, pensando inclusive nas conjunturas político-ambientais da pandemia, da gestão de Bolsonaro na presidência e quais as inquietações e preocupações metodológicas me acompanharam, além da partilha referente aos procedimentos de pesquisa que utilizei.

---

<sup>2</sup> No segundo capítulo explicarei o porquê da escolha por essa categoria e não pela de etnocídio ou genocídio.

No capítulo I a discussão será referente a conceitos como raça e branquitude e problematizarei de que maneira nós, povos indígenas<sup>3</sup>, temos sido atravessados por essas noções. Para isso, apresentarei reflexões construídas a partir de pesquisa bibliográfica na leitura de artigos e livros de autores/as de referência nos estudos étnico-raciais, apontando de que maneira algumas de suas ponderações contribuem ou não para o fortalecimento do etnogenocídio indígena.

No capítulo II prosseguirei refletindo sobre racismo, mas já na sua relação com etnogenocídio. Na primeira parte do capítulo, a partir da análise bibliográfica problematizarei limites e possibilidades das noções etnia e étnico-racial para a questão indígena. Num segundo momento, a discussão será sobre etnogenocídio, qualificando suas principais dimensões e os efeitos no apagamento indígena e na luta pela terra.

Já no terceiro capítulo, trarei as perspectivas guarani sobre o que é ser branco, o que é ser guarani e quais as pistas de reflorestamento do imaginário que essas concepções podem trazer às relações entre humanos e não humanos, questionando inclusive as fronteiras que pretensamente os demarcam. Essas partilhas inspiradas pela cosmogonia guarani foram frutos da pesquisa bibliográfica que realizei em 37 trabalhos de Conclusão de Curso de autoria guarani, produzidos na graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul Mata Atlântica na UFSC. Além da dimensão bibliográfica, também considero como aprendizados da cosmogonia guarani minha própria vivência como ativista indígena, de maneira que os eventos, ocupações e marchas de que participei junto às delegações guarani em Brasília e em outros locais no período da tese (2018-2022) também farão parte da construção do pensamento. Nessas vivências escrevi reflexões em formato de poesia, que também partilharei ao longo deste trabalho.

Nas considerações finais farei um balanço dos desafios que ainda temos no combate ao etnogenocídio e sinalizarei a importância da escuta de vozes indígenas (sejam do povo guarani ou não) para uma luta antirracista e anticolonial que não mais olvide povos originários.

---

<sup>3</sup> Ao longo da tese utilizarei expressões como “povos nativos” e “povos originários” como sinônimo de povos indígenas.

## **I: Contexto político brasileiro: os impactos do governo de Bolsonaro na agenda anti-indígena e a acentuação das desigualdades com a pandemia do Corona Vírus.**

Iniciei o doutorado em 2018, neste mesmo ano, em outubro, Jair Bolsonaro (atualmente sem partido) foi eleito como Presidente da República. Antes, durante e após sua campanha, Bolsonaro explicitamente vem se posicionando a favor do agronegócio e contra os direitos indígenas<sup>4</sup>. Em 2017 prometeu e em 2019<sup>5</sup> reforçou que em seu governo não haveria um centímetro de terra indígena demarcado e que buscava, ainda, invalidar as demarcações anteriores à sua gestão. Em 2018, Bolsonaro, em um evento em Dourados, diz<sup>6</sup> às/aos repórteres que o “índio é nosso irmão, quer ser reintegrado à sociedade, índio já tem terra demais, vamos tratá-los como seres humanos, tem índio tenente do Exército, presidente da Bolívia [Evo Morales], não quer viver em um zoológico?”. Não me interessa aqui apresentar exaustivamente falas de Bolsonaro, pois apenas a partir desse último trecho já percebemos o quanto seu pensamento ilustra muito bem toda a agenda etnocida e genocida não só de sua gestão, mas de toda a construção do Estado colonial brasileiro. Neste breve pronunciamento, já vemos como se anunciam diversas dimensões da colonialidade e do racismo anti-indígena, seja pela referência à suposta “abundância” de terra para indígenas, seja pela ideia de reintegração, progresso e civilização associada à passagem de animal a humano - animalização imprescindível a todo racismo. No capítulo II analisarei mais detidamente cada um desses eixos.

Um evento mundial que agigantou ainda mais os efeitos da política anti-indígena de Bolsonaro foi a pandemia do SARS-CoV-2 manifesta na doença Coronavírus-19. Se, como pontua Butler (2017), não existem corpos invulneráveis, já que a ontologia do corpo é precisamente um exercício de pensar as fragilidades às quais todos estamos expostos e que compõem a vida e a morte, há que se reconhecer que há precariedades politicamente provocadas precisamente para acentuar em níveis abismais àquela mesma vulnerabilidade constitutiva. Em nosso contexto, por exemplo, a vulnerabilidade diante da pandemia foi superdimensionada pela postura política da gestão de Bolsonaro em negar a gravidade da doença, em se recusar a adquirir vacinas, em atrasar o repasse delas quando finalmente

---

<sup>4</sup> Para acompanhar onde e quando as falas aconteceram, ver mais em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2022/03/16/bolsonaro-medalha-merito-indigenista-indios-pobres-coitados.htm>

<sup>5</sup> Ver mais em:

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-08/bolsonaro-diz-que-nao-fara-demarcacao-de-terras-indigenas>

<sup>6</sup> Ver mais em:

<https://deolhonosruralistas.com.br/2018/02/08/nem-um-centimetro-mais-para-terras-indigenas-diz-bolsonaro/>

chegaram e assim por diante. As mais de 600 mil vidas perdidas nesses quase dois anos de pandemia foram, portanto, induzidas pela violência genocida do Estado, a mesma que também racializa e generifica as precariedades produzidas por outros fenômenos ditos naturais, como as enchentes que tanto têm afetado (especialmente) grupos precarizados pelo capitalismo, filho da colonização. O parente professor Casé Angatu<sup>7</sup> nos auxilia bastante a pensar nessas questões quando diz:

são só os temporais os únicos responsáveis por afetarem as vidas das pessoas, que geralmente são as mais carentes materialmente pelo país afora, resultando em mortes, ferimentos, doenças e perdas do pouco que se tem? Ou será que o capitalismo e seus mandatários também possuem responsabilidades? (ANGATU, S/P, 2022).

Não basta responsabilizar apenas uma gestão de governo se não reconhecemos que o próprio Estado, em todas as suas gestões em maior ou menor grau existe por e para a manutenção do sistema capitalista e colonial de exploração das gentes humanas e não humanas. Como assinala Angatu (2022), temos de refletir ainda sobre o modo como o “nós” de determinadas identidades políticas cria para si um outro que sempre sobra, sempre resta apagado e silenciado dos regimes de inteligibilidade (BUTLER, 2017). Compartilho ainda do que Casé Angatu alerta sobre a importância de sermos “solidárias/solidários e unidas/unidos nas lutas resistentes e (re)existentes das pessoas que não são organizadas em movimentos sociais e/ou que não se autodeclaram em algumas das identidades possíveis ou idealizadas” (ANGATU, 2020, s/p).

A precariedade é maximizada pelo Estado em via dupla, tanto no primeiro momento, pela escala ampla de exposição de certas populações às mais diversas violações; quanto no segundo momento, em que, perversamente, estas mesmas populações são induzidas a recorrerem apenas ao próprio Estado, justamente contra quem precisariam de proteção (BUTLER, 2017).

Os efeitos da pandemia do Coronavírus, agigantados pela gestão de Bolsonaro, foram e continuam sendo sentidos por povos indígenas e demais grupos subalternizados pela colonialidade. Há diversos/es pesquisadores/as que têm se debruçado em investigar cada um desses impactos e indico aqui sobretudo as pesquisas realizadas por indígenas, em associações que foram criadas/estruturadas durante a pandemia, como a Articulação

---

<sup>7</sup> A pesquisadora Julie Dorrigo (2021), do povo macuxi, em sua pesquisa sobre autoria indígena explica que uma das principais formas de apresentação de escritores/as indígenas é aquela que compõe o que chama de poética do eu-nós. Nela, é comum que os/as parentes se apresentem com o nome pessoal junto ao nome do povo (no lugar que se esperaria o sobrenome). Exemplos: Daniel Munduruku, Marcia Kambeba, Ailton Krenak, etc.

Brasileira de Indígenas Antropólogos/as (ABIA) e a Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos/as (ABIPSI), da qual faço parte. Embora não seja meu objeto central discutir os efeitos da gestão Bolsonaro nos ataques a povos indígenas, optei por destacar um destes episódios: o julgamento (atualmente em trâmite no Tribunal Superior Federal) do Marco Temporal<sup>8</sup>. Minha aposta é de que o racismo anti-indígena e o etnogenocídio se constroem em torno da disputa e imposição de um certo tempo e espaço que busca legislar a ordem e o progresso, o desenvolvimento, a civilização e todas as demais égides do mundo colonial. Por conta disso a discussão do marco temporal e as resistências contracoloniais a ele me pareceram um enquadramento metonímico bastante profícuo para as problematizações desta pesquisa.

Se os ataques racistas do Estado não pararam, tampouco a mobilização indígena deixou de buscar, o tempo todo, meios de fortalecimento político, espiritual e cosmogônico durante todo esse período (e antes dele). Foi e continua sendo uma imensa honra para mim fazer parte com “uma gotinha no rio de nossas lutas” e aproveitarei a oportunidade de escrita desta tese para compartilhar um pouco sobre essas trilhas que se abriram nas feridas coloniais, mas também sobre os modos de acolhimento que temos desenvolvido para continuarmos aqui.

## **II: Preocupações metodológicas e procedimentos de pesquisa**

- **A quem e como expor? Reflexões sobre éticas de pesquisa para além da visibilidade da dor.**

Em confluência com as contribuições de teóricas decoloniais negras como Ochy Curiel (2016), procuro fazer um esforço em descolonizar o privilégio ontológico de expor e não ser exposto, característico das posições hegemônicas. A própria crença na neutralidade e a resistência à produção de saberes localizados ilustram bem o quanto este vício de não expor de onde se parte, mas de expor à exaustão os subalternizados “objetos” de estudo, compõem a intelectualidade hegemônica ocidental (HARAWAY, 2019).

Curiel propõe como forma de tensionar esse debate a construção do que chama de “antropologia da dominação” e que me inspira profundamente. Ela explica que esta estratégia busca

---

<sup>8</sup> A tese do **marco temporal** defende que populações indígenas só podem reivindicar terras que ocupavam na data da promulgação da Constituição, em 5 de outubro de 1988. Ver mais em: <https://www.poder360.com.br/justica/poder-explica-o-que-e-o-marco-temporal-sobre-terras-indigenas/>

develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación. (...) desde una perspectiva decolonial, hay que hacer antropología de la dominación, de la hegemonía, como se ha hecho con la modernidad (...), incluso en el mismo feminismo que aún hoy sigue manteniendo hegemonicamente la colonialidad del saber en la creación de genealogía, en las teorías y en los métodos y metodologías que desarrolla (CURIEL, 2016, p.3).

Nessas outrificações, ainda é comum que se pense que mulheres teriam gênero, homens não; pessoas trans teriam identidade de gênero, as cis não; pessoas não brancas teriam raça e cor, enquanto que pessoas brancas não as teriam e assim se segue. Esta tendência se refletiu e se reflete intensamente na escolha de quais grupos serão pesquisados, de que forma e por quem. Nas palavras de Ochy Curiel:

Una de las características de la colonialidad del saber (...) es asumir que la otredad y la diferencia colonial, son generalmente los objetos de las investigaciones: mujeres, negras, pobres, indígenas, migrantes, del Tercer Mundo, como si solo a partir de asumirlas como materia prima se hiciera investigación feminista. El lugar de los privilegios de quienes construyen conocimiento sobre los otros y las otras parece incuestionable (CURIEL, 2016, p.4).

Um dos caminhos possíveis para se questionar estas tendências colonialistas, envolve, segundo Ochy Curiel (2016), buscar o que ela chama de “antropologia da dominação”, ou seja, a realização de investigações profundas sobre as relações de violência e opressão que apostem em problematizar de modo central as identidades, posições e lugares de poder hegemônicos.

Se nos estudos sobre branquitude já há um tensionamento importante quanto à hiper visibilização das pessoas negras nas relações raciais, quando se fala em branquitude e povos indígenas, a revisão bibliográfica que realizei aponta para um caminho ainda mais incipiente. Branquitude compreendida aqui como uma posição de poder que confere à população branca privilégios individuais e coletivos, de ordem econômica, simbólica, política (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012). Branquitude é um efeito colonial que busca manter e atualizar os benefícios oriundos da escravização e é também uma posição racial de dominação que busca submeter humanos e não humanos (demais animais, florestas, rios, etc) ao seu projeto colonial de sociedade. Foi sobretudo a partir dessa perspectiva mais alargada de branquitude que a pesquisa se desenvolveu e sobre a qual mais adiante retornarei.

O parente Dyak Farato (2019), estudante de medicina, também problematiza<sup>9</sup> o usual trânsito das pesquisas sobre relações étnico-raciais ao questionar que, se pessoas brancas que “estudam” indígenas se auto intitulam indigenistas, então ele, estudando e investigando modos de vida de pessoas brancas, poderia se intitular estudante de “brancopologia”. Soma-se a ele a antropóloga guarani Sandra Benites (2015/2018), que pontua que precisamos parar de questionar “o que é ser ‘índio’”, porque “os brancos já disseram muito sobre nós, agora precisamos fazer as perguntas inversas: o que é ser branco?”

O antropólogo e professor Kabengele Munanga lembra que na 3ª Conferência da ONU sobre Racismo, Discriminação e Intolerância Correlata ocorrida em Durban, África do Sul, em 2001, uma das questões em debate era a pretensa dificuldade em se definir quem seria negro no Brasil, devido aos processos de mestiçagem. O autor salienta que tal “dificuldade” não se constituiu, contudo, como uma problemática ao se pensar na definição de quem seria branco no Brasil. Nas palavras de Munanga “a negritude de milhões de brasileiros e brasileiras de ascendência africana foi posta em questão, mas a branquitude não foi questionada (...)” (MUNANGA, 2017, p.9). Em paralelo, a identidade de centenas de povos indígenas também segue sendo alvo de escrutínio não indígena, por eixos etnocidas que abordarei mais adiante.

Um dos esforços contemporâneos dos movimentos indígenas têm sido tensionar este debate, afirmando cada vez mais o direito à autonomia, inclusive a que diz respeito à forma como são construídas as narrativas oficiais e seus regimes de exposição seletiva. Aspiro que minha pesquisa possa se somar a estes esforços contribuindo para um aprofundamento nos estudos críticos de Branquitude, trazendo a racialidade indígena para a interlocução.

Liv Sovik (2017) fala sobre alguns dos desafios quando se pesquisa branquitude e, segundo ela, um deles reside no fato de que a princípio não seria um tema interessante, isso porque esta posição racial:

não pertence a grupos humanos exóticos ou intrigantes. Insinua-se ou se declara no dia a dia em que as prerrogativas do branco sobre o não branco se afirmam sem ou com alarde, tanto faz: os etnógrafos não se interessaram, historicamente, em registrá-lo. Os filósofos pouco pensam a respeito. Nisso a branquitude se assemelha ao fascismo (...) (SOVIK, 2017, p, 147).

---

<sup>9</sup> Ver mais em:

<https://www.facebook.com/100027470040981/posts/pfbid02nL6PpyL3LLjk7AkeCZnppgLD1fJriufTThy3xNaVmvQFzEVnc12UCeNpyXLBLdgQl/>



Quando a autora faz esta reflexão lembro também da cisgeneridade e no quanto este lugar, por se construir como “normal”, acaba por não ser alvo das mesmas “curiosidades” científicas. Sovik (2017) chama a atenção para que não caiamos na estratégia discursiva e equivocada de que os estudos da branquitude venham a incorrer no “risco de reiterar a história do protagonismo branco, se se valoriza a ‘boa’ cultura branca antirracista” (p.149). Assim como os estudos raciais acerca da branquitude devem sempre partir de uma perspectiva crítica, os estudos sobre cisgeneridade jamais devem se autorizar a nomeá-la apenas para reificar seu lugar de identidade de gênero hegemônica.

Nomear as posições hegemônicas nas relações é um esforço com o qual me comprometo neste trabalho, não só no que diz respeito às discussões étnico-raciais como também às relativas aos estudos de gênero, daí a importância de nomear também a heterocisgeneridade<sup>10</sup> como parte do sistema colonial do gênero. Cabe pontuar que este tipo de enfoque ciscolonial orientou toda uma agenda de pesquisas, como afirma João Manuel Oliveira (2018) a “maioria da pesquisa sobre gênero, sobretudo a que documenta exaustivamente diferenças entre homens e mulheres, é na realidade sobre homens e mulheres cis” (OLIVEIRA, João Manuel 2018, s/p).

Penso que este estranhamento não se deve apenas à recente produção acerca destes temas, mas também pelo possível desconforto político que esta inversão do clássico trânsito de quem deve ser o “objeto de estudo” traz.

Aliás, o próprio fato de serem recentes estas investigações já nos dá pistas sobre este cenário. A ideia de que pensar classe social é refletir apenas sobre a pobreza (e não também sobre a riqueza), que analisar gênero é sinônimo de analisar apenas mulheres, ou que refletir sobre identidade de gênero deve ser apenas sobre pessoas trans (e não também sobre pessoas cisgêneras), que pesquisar sobre orientação sexual deva ser algo restrito à população LGB (e não também da heterossexualidade) marca boa parte dos estudos considerados canônicos nestes temas. Por outro lado, estudos protagonizados por sujeitos que vivenciam as opressões sobre as quais estudam foram e são fundamentais para descolonizações dos saberes, razão pela qual respeito e reconheço sua importância.

Notei ser frequente este enfoque na posição subalternizada em muitos trabalhos canônicos, inclusive os de Foucault, o qual em seu curso “Em defesa da sociedade”

---

<sup>10</sup> Cisgênera/o ou simplesmente “cis” é a pessoa que não é transexual/transgênero/travesti/não binária. Cisgeneridade está para a identidade de gênero assim como heterossexualidade está para a orientação sexual, ambas nomeando posições hegemônicas dentro das ficções de gênero.

recomenda que “(...) em vez de formular o problema da alma central, creio que seria preciso procurar estudar os corpos periféricos e múltiplos, os corpos constituídos como sujeitos pelos efeitos de poder” (FOUCAULT, 2000, p.34).

Ele sugere como precaução estudar os corpos periféricos e questiono o porquê desta escolha se tanto os “corpos periféricos” quanto os hegemônicos seriam igualmente corpos constituídos como sujeitos pelos efeitos do poder, para usar suas palavras. Lembro aqui da crítica de Gayatri Spivak em seu “Pode o subalterno falar?” (2010) dirigida a Foucault e Deleuze, que estariam entre os diversos pensadores brancos para quem os sujeitos em posição subalterna confeririam uma certa estética na teoria, mas na qual jamais poderiam falar - pela própria concepção de poder por vezes acionada nessas teorizações. Para Spivak, a própria ausência de uma efetiva reflexão sobre os lugares políticos de que partiam as enunciações desses filósofos europeus e brancos fazia com que a valorização que atribuíam à “experiência concreta do oprimido” não fosse concomitante ao reconhecimento dos seus respectivos lugares como intelectuais na divisão internacional do trabalho. Em outras palavras, o profundo interesse de Foucault, Deleuze e outros intelectuais pelos oprimidos coexistia com um esforço de se colocarem sempre como transparentes nessas relações (SPIVAK, 2010), como estando de fora dessa relação de colonialidade. Essa ênfase analítica presente em trabalhos de tantos pesquisadores, alguns deles brilhantes, como Foucault e Deleuze, anuncia menos uma limitação individual que um sintoma coletivo de um certo trânsito histórico de investigações. Trânsito que vem cada vez mais sendo tensionado pela presença na academia de outras coletividades que até então não tinham condições de possibilidade, para citar Foucault (1999), de enunciar e serem ouvidas em seus incômodos.

Ponto que ainda que já tivesse um desconforto antigo acerca do modo como apenas determinados corpos são expostos em análise, ainda não havia conseguido nomear estes processos. Foi e é através da minha participação em diversos movimentos sociais (especialmente o indígena) que pude e posso aprender e contribuir para que esta nova geração de ativistas/intelectuais possa ter um espaço maior de visibilidade para estas inquietações que já vêm de longa data.

Importante ressaltar, contudo, que há muita diversidade nos ativismos, de modo que estas reflexões não pretendem representar, nem “falar em nome de” nenhum grupo ou povo específico. Esta presunção de “falar em nome de/dar voz a” é bastante problemática do ponto de vista da associação que estabelece entre sujeitos precarizados e uma suposta incapacidade

de enunciação própria, reificando uma posição salvacionista dos/das pesquisadores/a que se identificam com este tipo de missão. Tendo em vista estes aspectos, busco construir contribuições que ao mesmo tempo estejam situadas politicamente sem, no entanto, reivindicar um lugar de porta voz. Se esse cuidado é importante para quaisquer pesquisas, quando se fala do debate racial indígena ainda mais, pois a homogeneização foi/é uma das nossas mais profundas feridas coloniais – compreendidas como uma consequência físico-psicológica do racismo, da falta de seu reconhecimento, da ausência de uma real reparação coletiva e da angústia diante de sua perpetuação (MIGNOLO, Walter, 2007).

Ainda hoje, uma das principais formas de desumanizar pessoas indígenas se dá através do termo “índio”<sup>11</sup>, sobre o qual discorrem vários pensadores/as indígenas, dentre os quais, Daniel Munduruku<sup>12</sup> (2012). Ele comenta que “índio” é um dos termos que historicamente cumpriu essa função de homogeneizar pessoas indígenas na medida em que cria uma caricatura em que haveria “cara de índio, jeito de índio, índio de verdade” etc. Assim como não existe “o índio”, mas indígenas, também não há um único pensamento originário e mesmo dentro de cada povo há uma diversidade imensa.

Mestre Bispo, filósofo quilombola e grande referência na teoria-prática contra colonial, pontua que o colonialismo nomeia tudo aquilo que quer dominar e que por isso

Os colonizadores, ao os generalizarem apenas como "índios", estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/ desumanizar (BISPO, 2015, p. 15).

Fazendo ressonância a essa discussão, o parente filósofo Gersem Baniwa (2019), ressalta que a ideia de que haveria uma única identidade indígena é intrinsecamente colonialista. Ouvir a percepção de uma indígena não é o mesmo que ouvir de todes/as/os. Rejeito aqui a ideia de representatividade liberal em que um sujeito teria a verdade da experiência, como lembra Joan Scott (1999). Em sintonia com ela, ressalto que o que trago é menos um relato do que vivi e mais uma tentativa de mostrar como as experiências me constituíram nas trajetórias individual e coletiva. Nós povos indígenas temos lideranças,

---

<sup>11</sup> Importante salientar que quando pessoas indígenas utilizam o termo “índio” essas conotações não estão presentes, trata-se de uma crítica ao uso não indígena da expressão.

<sup>12</sup> Sempre que possível irei situar a qual povo o/a autor/a pertence, em muitos/as deles/as essa informação já vem no nome social utilizado.

pessoas coletivamente engajadas para organizar determinadas pautas pelo seu povo, mas não me coloco aqui como uma delas, nem como porta-voz de algum “consenso”. Sou parte, como lembra Daniel Munduruku (2016). Ser apenas parte me livra do pesado e pretensioso narcisismo de “falar por todos” ao mesmo tempo que não me isenta da responsabilidade com a parte que me cabe no que escrevo, no que penso, no modo como existo no mundo. A importância de reconhecer que há sempre uma contingência dos/nos saberes é uma contribuição feminista de longa data, ainda que em sua maioria essa situacionalidade tenha sido circunscrita ao domínio intra humano (HARAWAY, 1995).

Meu horizonte é poder somar esforços para que estes incômodos teóricos, conceituais, políticos possam ter lugar como uma das contribuições possíveis para uma leitura das relações que vivemos. A versão que a colonialidade apresenta acerca do mundo pretende ser universal e isso já aponta seu equívoco primeiro. Colonialidade diz respeito às formas contemporâneas através das quais a colonização se mantém (MIGNOLO, 2007). Diretamente relacionada à modernidade, colonialidade é a estrutura que busca dar sentido à diferença colonial em que europeu/branco está para moderno, civilizado, cristão e não branco está para bárbaro, atrasado, etc. decorrendo daí etnogenocídio, epistemicídio (MIGNOLO, 2007). Versões anticoloniais são uma forma de partilhar os saberes, em (des)territorializações contínuas, não de encontrar uma outra verdade única e melhor que a anterior.

Descolonial, decolonial, pós-colonial<sup>13</sup>, contracolonial e anti-colonial são termos que ora convergem e ora divergem em alguns debates. Situo que em minha trajetória de pesquisa e ativismo os estudos pós-coloniais, ainda que referentes a um contexto geopolítico e histórico distantes do que vivo, foram e são de grande colaboração para pensar colonização, de maneira que também compõem meu referencial analítico. Estudos decoloniais também tiveram/têm grande relevância no meu trabalho, pois foi/é de fundamental importância que discutamos as especificidades políticas, temporais, locais da colonização em nosso território de Abya Ayala<sup>14</sup>. Também reconheço e agradeço a imensa contribuição dos feminismos negros, lésbicos, bissexuais e trans em minha trajetória. Embora todas estas teorias e lutas componham minhas reflexões, o posicionamento anti-colonial/contracolonial terá centralidade, visto que nenhuma dessas outras contribuições tiveram protagonismo de pessoas indígenas (e não digo no sentido de desqualificá-las de alguma forma, mas de situar que partem sobretudo de uma autoria não indígena).

---

<sup>13</sup> Farei uma discussão mais delongada sobre estes termos no capítulo I.

<sup>14</sup> Termo que usamos, como povos indígenas, para nos referirmos à América (designação colonial deste território). Na língua do povo Kuna, significa “Terra em florescimento”. (WALTER, Carlos. IELA, UFSC, 2009)

Como afirmam<sup>15</sup> parentes como Aline Ngrenhtabare, do povo Kayapó (2018), Lais Maxali (2019), Daiara Figueroa (2018), do povo Tukano e Gersem Baniwa (2019), quem precisa descolonizar/decolonizar é quem colonizou, quem foi colonizado tem outros percursos em relação a esse processo. Para esses/as intelectuais indígenas, afirmar máximas como “todos precisam se descolonizar” ignora a específica brutalidade da colonização a nós povos indígenas, que, assim como os povos negros em diáspora, jamais colonizamos povo algum.

Em sua dissertação, Daiara Tukano (2018, p. 22) discorre sobre estas questões e lembra que mesmo nas abordagens decoloniais “raramente se trata dos indígenas falando por nós mesmos, mas de não indígenas tentando traduzir ou falar pelos índios”. Para Daiara, trata-se de voltar a abordagem decolonial para ela mesma. A autora completa: “descolonizar cabe a quem tentou colonizar, aos indígenas cabe contracolônizar, impedir que a colonização aconteça” (TUKANO, 2018, p.22) Ainda que a noção de descolonização seja referenciada para diversos processos, é importante que seu sentido primeiro, da invasão do território, não se perca. Para o parente guarani kaiowá Anastácio Peralta (2017) é fundamental que haja uma “leitura própria de nós indígenas, deste processo, porque eu vejo que o branco/não indígena, ele não tem muito interesse no que a gente pensa sobre a colonização” (PERALTA, 2017, p. 12).

Muitos dos pesquisadores decoloniais homens cis brancos, dentre eles Ramón Grosfoguel e Walter Mignolo, não fazem reflexões sobre seus respectivos lugares como pessoas não-indígenas e não-negras, deixando de nomear/reconhecer a própria branquitude, que aparece, no entanto, através da forma como mencionam/descrevem pessoas negras e indígenas como seu “outro”, na linha da crítica que Spivak (2010) oferece sobre Foucault e Deleuze. Importante pontuar que a leitura racial é contingente tanto do ponto de vista do espaço como do tempo histórico, assim, ainda que pessoas brasileiras sejam reconhecidas como brancas aqui no Brasil, em outros contextos podem ter sua branquitude questionada. No entanto, ser alguém “latino” desde a posição de pessoa negra, indígena ou asiática<sup>16</sup> não tem o mesmo impacto que ser um latino branco, como os citados Grosfoguel e Mignolo.

A aposta anti-colonial/contra-colonial, desta forma, vem marcando um lugar de tensionamento radical indígena e negro no debate sobre as colonialidades, compreendendo

---

<sup>15</sup> Afirmam em postagens públicas no Facebook, em seus trabalhos acadêmicos e em eventos ativistas como ATL (Acampamento Terra Livre).

<sup>16</sup> Adotei o termo “asiático” e não “amarelo” por consonância com as reflexões levantadas por Laís Miwa Higa (2021). Ver mais em: <https://jornal.usp.br/artigos/o-que-e-asiatico-brasileiro/>

que os efeitos da colonização sobre pessoas indígenas e negras têm percursos próprios<sup>17</sup>. É sobretudo por ativistas/intelectuais dos movimentos negro e indígena que o termo anti-colonial vem sendo utilizado. A partir desta proposta anti-colonial é que buscarei me guiar, embora não ignore a importância e colaboração de outras teorizações e óticas. Pontuo ainda que estas definições são situadas e devem ser contextualizadas do ponto de vista da enunciação e da dimensão prática. Em outras palavras, o mesmo termo (decolonial, pós-colonial) pode ser usado de diferentes formas, com diferentes objetivos, de modo que não pretendo associar éticas ao uso estrito das palavras, mas contextualizar suas retomadas.

O termo “retomada” é de grande importância para as lutas indígenas, seja a retomada de terra, como um gesto contracolonial diante da invasão que nunca parou de acontecer, seja também pela dimensão epistêmica, psicossocial e espiritual que esse movimento de retomar evoca. Como nos ensina a antropóloga guarani kaiowá Valdelice Verón (2018), nosso objetivo na academia é “fazer o papel falar” e ecoar nossas questões, compreendendo que a retomada epistêmica também é relativa a um território das subjetividades, também entrelaçado com as outras dimensões de luta.

A colonização não incidiu apenas sobre o território-terra, mas também sobre o território-corpo, sobre nossos processos de subjetivação. Relembro o lema de nossa I Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida em agosto de 2019, em Brasília: “Território, nosso corpo, nosso espírito”, em que focamos na importância de descolonizar também nosso pensamento. A assistente social Angélica Kaigang (2017) lembra que “nossos territórios indígenas estão com a gente também quando estamos na cidade, na universidade”. Nós fazemos parte do território, com nossos corpos, nossas cosmologias, nós o somos. Quem se esforça para separar-se de si mesmo, para apartar-se daquilo que é, ou seja, da natureza, é o pensamento colonial. Além disso, nomear nosso corpo território é também uma forma de lembrar de sua produção histórica e não biológica (no sentido mais simplista do termo). Nas palavras de Dorothea Grivalva, do povo maya, nomear o corpo desta forma é reconhecer também que ele “há sido nombrado y construido a partir de ideologias, discursos e ideias que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento (...)”, de forma que reconhecê-lo assim é vê-lo como “um território com historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal” (GRIJALVA, 2012, p. 6).

---

<sup>17</sup> Ao final deste tópico apresento um poema no qual discuto algumas dessas nuances.

A retomada anticolonial não se constrói em uma intenção vingativa ou rancorosa. Lembrando do que comenta o psiquiatra e revolucionário martinicano Frantz Fanon (1968), nós não queremos dominar o mundo, este é um sonho branco, pautado no fetiche heteropatriarcal de controle, salvação, catequização, imposição. Nos giros, viradas e retomadas anticoloniais não estamos tentando “fazer a mesma coisa só que ao contrário”, estamos reivindicando nosso legítimo direito de ser e estar no mundo de outras formas, mais horizontalizadas, comunitárias. Para tanto é necessário que as hegemonias deixem de existir, ou seja, que não haja mais a pretensão de que uma particularidade possa reivindicar-se como universal (GROSFOGUEL, Ramón, 2016), denunciando assim o pretense universalismo eurocêntrico como um paroquialismo particular.

Paralelo a esse esforço de nomear e problematizar também as posições hegemônicas nas relações raciais e de gênero, está o questionamento dos efeitos da visibilidade da dor de povos oprimidos. Embora em um primeiro momento possa parecer algo óbvio, nem sempre a visibilidade do sofrimento, por si mesma, é útil para a luta anticolonial. Há que se perguntar como, a quem, quando e onde essa visibilidade se constrói.

Sobre esse debate, recorro às reflexões de Judith Butler na obra *Quadros de Guerra* (2017). Um argumento central deste livro é de que não é possível que uma vida seja considerada digna de luto, de cuidado e proteção se antes não for efetivamente tida como vida. Os processos que medeiam esse acesso a uma vida-tida-como-vida são ilustrados por Butler com o que chama de enquadramentos. Os enquadramentos, através de suas molduras, seletivamente nos apresentam quais vidas serão dignas de serem assim reconhecidas e quais não. Nas palavras de Butler “questionar a moldura significa mostrar que ela nunca conteve de fato a cena a que se propunha ilustrar, que já havia algo de fora, que tornava o próprio sentido de dentro possível, reconhecível” (BUTLER, 2017, p. 24). Para tanto, Butler (2017) sugere que o reconhecimento da precariedade da vida é importante, embora não suficiente. Isso porque, ao mesmo tempo em que reconhecer a precariedade de uma vida pode ser um convite ao cuidado e apoio, também este mesmo reconhecimento pode acabar por potencializar a violência diante da percepção da fragilidade daquela vida.

Na interlocução com minha pesquisa, utilizo esses questionamentos como inspiração para uma “ética metodológica” da exposição do racismo, do etnogenocídio e de tantas outras violências coloniais. Em que condições seria válido e útil expor a violência sofrida por pessoas indígenas? Como fazê-lo sem expor ainda mais os próprios sujeitos atingidos por

essa violência ou sem que essa exposição os reduza à dor vivida? São questões que me acompanharam e continuam comigo, na linha do que Donna Haraway (2019) diz sobre permanecer com o problema. Adianto que de todas as possibilidades que a visibilidade pode trazer, talvez a que menos me interpela seja aquela que busca “convencer” ou comover quem nos odeia às custas da exposição de nosso sangue, pois como elaborou Butler, só é possível prantear uma vida se antes ela for reconhecida como tal. Nessa esteira, toda a visibilidade que trago aqui é muito mais na direção de um convite aberto para reflexão, para a composição de uma roda de trocas do que um apelo à moral dominante.

O pacto da branquitude (BENTO, 2002) não se quebra em decorrência do quão bons ou não somos na retórica ou explicação do que sofremos, já que para que nossas palavras furem e atravessem essa camada é preciso que haja também um engajamento ético na interlocução, uma traição ao colonial que persiste em nossos modos de vida. Essas fissuras fazem uma dobra na divisão binária do que seria interno e externo, micro e macro (Deleuze & Guattari, 2009), pois convocam simultaneamente o singular e o coletivo e se conjugam em um trabalho intransferível e não terceirizável de si.

Finalizo esta primeira parte com um poema que escrevi na época em que participei do Acampamento Terra Livre em Brasília, em abril de 2022.

### *Angústia*

*agora sei que o cimento da colonização já não sufoca mais apenas as ruas  
não silencia apenas os rios  
mas também acimenta nosso peito  
mesmo com cuidado e cultivo, há partes do nosso território onde a água já  
não atravessa, escorre  
Sinto que nelas o corpo ingere sem aproveitar os nutrientes, passam direto  
Por isso inundamos, por isso nos vêm as enchentes nos olhos  
é preciso que a água entre, rache, quebre o cimento  
mas dói, dói  
andar com os tamancos de cimento pesam o pé, cansam as costas, mas  
com os quais andamos há tantos séculos que pisar na terra causa  
estranhamento  
Na angústia parece que a dor no peito vai explodir e minar a saída  
Mas lembremos que o corpo não tem começo nem fim e recordemos que  
somos apenas afluentes, a ir e vir em espiral infinita  
Antes da pedra no sapato, antes da pedra no caminho,  
precisamos reconhecer: há pedaços de cimento em nós, no nosso  
pensamento, imaginação, nos sonhos  
Contra colonizar não é colocar mais cimento nas rachaduras de si, é festejar  
seu desabamento.*



### **Procedimentos de pesquisa:**

Com essa pesquisa busquei contribuir com perspectivas indígenas, mais especificamente guarani, para o debate acerca das relações étnico-raciais no Brasil, para além do usual branco-negro. Compreendendo que discutir os enquadramentos e fronteiras que delimitam as identidades indígenas no Brasil é fundamental para entender a luta pelo direito à terra, busquei identificar quais os principais eixos da tentativa de extermínio simbólico-material a nossos povos, também conhecido como etnogenocídio. Entendendo, ainda, que raça social (MUNANGA, 2004) se constrói sempre em relação, busquei mapear as definições de indígenas guarani do que é ser branco e do que é ser guarani.

Realizei uma pesquisa bibliográfica que resultou na leitura integral e na análise de 37 trabalhos de conclusão de curso (TCC) produzidos pela primeira e segunda turma do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul Mata Atlântica na UFSC. A primeira turma ingressou em 2011 e concluiu o curso em 2015 e a segunda ingressou em 2016 e concluiu em 2020. A turma de 2011 finalizou com 22 TCC's e a segunda com 15. Em 2022 tivemos o vestibular na UFSC e a terceira turma iniciará os estudos ainda neste ano. Desses 37 TCC's, selecionei alguns trabalhos nos quais dei maior ênfase à análise, estando atento às questões que emergiam como mais significativas em ambas turmas. Estimo que novas pesquisas sejam feitas com/a partir dos novos trabalhos que serão produzidos.

A outra parte da pesquisa bibliográfica foi realizada através da leitura e análise de livros, artigos e dissertações de autores/as não indígenas de referência na temática da branquitude e dos estudos étnico-raciais. A principal plataforma utilizada foi a Scielo. Optei pelo Portal Scielo por este ser uma das principais bibliotecas digitais da América Latina (TUMELERO, 2019)<sup>18</sup>. A plataforma é resultado de um projeto de pesquisa da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP), em parceria com o Centro Latino-Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde (Bireme). Desde 2002 conta com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Uma das limitações dessa plataforma é que, por seus critérios de publicação, acaba abarcando muito menos publicações que outras plataformas, como a do Google Acadêmico, que também inclui textos de revistas sem a avaliação do Qualis Capes, anais de eventos e livros. Com as mesmas palavras-chave que utilizei (branquitude, etnocídio, etnogenocídio, étnico-racial), a plataforma do Google Acadêmico informou, em junho de 2022, mais de 30 mil publicações

---

<sup>18</sup> Ver mais em: <https://blog.metzger.com/scielo-scientific-electronic-library-online/>

como resultado de pesquisa, um montante que tornaria inviável minha análise. Por isso, mantive a ênfase de minha pesquisa na plataforma Scielo, onde os resultados, em menor quantidade, possibilitaram o estudo. Ainda assim, incluí alguns artigos da plataforma do Google Acadêmico para dialogar com algumas temáticas que apresentei oportunamente na discussão dos capítulos.

## **2. OBJETIVOS**

**2.1. Objetivo geral:** analisar os efeitos do etnogenocídio nas relações étnico-raciais no Brasil à luz de perspectivas de acadêmicos/as indígenas do povo guarani.

### **2.2. Objetivos específicos:**

a) analisar de que modo conceitos como raça, etnia e branquitude são acionados em estudos étnico-raciais para, a partir disso, investigar de que modo povos indígenas aparecem (ou não) nesses debates étnico-raciais de autoria não indígena;

b) qualificar os principais eixos do etnogenocídio, apresentando os paradoxos que o sustentam, delimitam e reforçam. Para a construção desta análise serão utilizados referenciais de autoria indígena de parentes pertencentes a diversas etnias, além de contribuições de pesquisadores/as não indígenas.

c) retomar as definições do que é ser branco e do que é ser guarani a partir das concepções de trabalhos de conclusão de curso de autoria guarani. Para esta análise, serão utilizados como principal referência os trabalhos de conclusão de curso produzidos nas primeiras duas turmas do povo Guarani no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

## **CAPÍTULO I: Povos indígenas nos estudos étnico-raciais: limites e possibilidades dos conceitos de raça e branquitude.**

A categoria raça é fundamental nos estudos e na luta antirracista e é dela que outros conceitos, como branquitude, derivam. Se essa pertinência já está estabelecida de alguma forma nos estudos referentes ao racismo anti-negros, não se pode afirmar o mesmo quando se pensa na sua interlocução com povos indígenas, pois ainda temos um caminho menos consolidado nesses espaços de disputa. Os motivos para essa invisibilização são múltiplos e buscarei refletir sobre alguns deles considerando as análises advindas da pesquisa bibliográfica que realizei.

Para entender de que modo essa invisibilização tem acontecido no debate racial é importante assinalar em quais áreas os estudos sobre povos indígenas têm sido desenvolvidos. Historicamente, os povos indígenas foram alvo de estudo por diferentes áreas de saber. A antropologia, por exemplo, é um dos campos onde esses estudos foram dos mais abundantes, mas nos quais a ótica partia da etnia e não também da raça, o que fez com que o debate acerca do racismo nunca tenha sido devidamente visibilizado na maior parte destes estudos (SANTOS<sup>19</sup>, 2020). Ainda hoje vemos nossas sociedades sendo descritas como primitivas em contraste às sociedades modernas, que seriam as complexas. Sobre essas divisões, o antropólogo Marcio Goldman<sup>20</sup> ressalta que

sempre serviram como instrumento ligado sucessivamente às aspirações de conquista ("pagão-cristão"), exploração ("selvagem-civilizado") e administração ("tradicional-moderno") das "outras" sociedades. Essas divisões ainda se manifestam hoje, especialmente a última, presente não apenas em algumas correntes da própria antropologia, como também em diversos projetos de hegemonia sociopolítica empreendidos nos Estados-nação contemporâneos (GOLDMAN, 1997, s/p).

Esse tensionamento vem sendo feito, também, dentro da própria disciplina, pressionada pela chegada mais engajada de outros sujeitos políticos na disputa epistemológica. Redistribuir o direito à escuta, à autoria e à posição de sujeitos de suas vidas tem sido um dos grandes esforços do movimento indígena, parte desse processo de descolonização. Em entrevista intitulada "Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas" a antropóloga indígena do povo Marubo, Nelly Duarte, comenta sobre essa transição objeto-sujeito em sua trajetória. Ela conta que se questionava sobre a presença de antropólogos em seu território: "qual era a curiosidade que trazia um antropólogo ali, qual era o interesse dele em conhecer meu povo, e para que isso: já que os antropólogos estudam indígenas, eu queria estudar antropólogos" (DUARTE, 2015, s/p).

A curiosidade quanto ao que pesquisar deve ser analisada como parte do próprio procedimento de pesquisa, pois também não escapa das condições que a criam. Não se trata de buscar sua origem, mas de compreender que condições possibilitaram que determinados interesses e curiosidades tenham se sobreposto a outros (FOUCAULT, 2005). Um exemplo disso são as curiosidades objetificadoras, produzidas pelo racismo anti-indígena, expressas, por exemplo, na situação que ocorreu em 1882, quando tivemos no Brasil o que

---

<sup>19</sup> Ver mais em: [https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch\\_permalink&v=2701920286603404](https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=2701920286603404)

<sup>20</sup> Ver mais em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs130404.htm>

ficou conhecido como Zoológico Humano<sup>21</sup>, uma exposição de pessoas indígenas no Museu Nacional para que pesquisadores não-indígenas avaliassem seus corpos. Esse escrutínio ainda prossegue, atualizado em outros mecanismos, que mais adiante retomarei.

Na primeira parte do capítulo, buscarei explicitar, a partir dos conceitos de raça e racismo, a relevância e pertinência dessas categorias como ferramentas úteis de discussão e combate também ao racismo anti-indígena. Na segunda, apresentarei análises construídas a partir da pesquisa bibliográfica que realizei em livros, dissertações e teses de autores não indígenas que pesquisam a temática do racismo e da branquitude.

### **I: Da importância da categoria raça no combate ao racismo anti-indígena.**

A palavra raça vem do latim *ratio*, que significa categoria, espécie (MUNANGA, 2004, b). Munanga explica que, em um primeiro momento, esta noção foi utilizada em áreas como botânica e zoologia para nomear as diferentes categorias de plantas, depois foi estendida a humanos. Na França, nos séculos XVI-XVII o conceito de raça passa a ser fundamental na forma de narrar e classificar as relações sociais. Haveria classes de “sangue puro”, correspondentes a posições de privilégio, e raças “impuras”, associadas a trabalhos precarizados (inclusive escravagistas).

Com as invasões do século XV a noção de raça torna-se profundamente relacionada ao debate de quem seria ou não humano. Na visão europeia cristã, era humano quem tinha alma, sendo este o marco fundamental para criar o distanciamento entre humano e animal, natureza e cultura. Roberto Gambini (2000) comenta que nessa discussão teleológica que buscava aferir se indígenas teriam alma ou não,

(...) a posição predominante era de que não a tinham e que só por meio do batismo chegariam a tê-la. Portanto, o europeu sente que está fazendo um grande benefício espiritual ao *índio* quando o converte, pois assim ele poderia evoluir de uma condição semi-animal para uma finalmente humana. (GAMBINI, 2000, p. 25).

No século XVIII alguns filósofos iluministas recorrem à categoria raça das ciências naturais para justificar as desigualdades e conciliar eticamente a exploração e expropriação europeia a estes “outros” indígenas, negros e amarelos<sup>22</sup>. Se na Zoologia as categorizações raciais das plantas buscavam descrever diferenças horizontais entre elas, o entendimento de

---

<sup>21</sup> Ver mais em:

<https://brasil.elpais.com/cultura/2020-07-05/zoologicos-humanos-racismo-disfarcado-de-ciencia-para-as-massas-no-seculo-xix.html>

<sup>22</sup> Utilizarei o termo amarelo, adotado pelo IBGE, mas ciente de que é um termo advindo da heterodeclaração do Estado e que segue em disputa no movimento de pessoas amarelas. Ver mais trabalhos de intelectuais como Ricca Lee, Laís Miwa Higa, dentre outros.

raça em humanos tinha um caráter moral e hierárquico que colocava como referência de ideal de humano pessoas brancas (MUNANGA, 2004, b). Este movimento de tentar justificar as desigualdades e privilégios sociais por supostas diferenças inatas e biológicas entre “raças humanas” ficou conhecido como racismo científico.

No século XX descobertas na área da genética contestaram as afirmações de que haveria diferentes raças humanas, afirmando que as diferenças internas não seriam suficientes para afirmar a existência de várias espécies humanas. Com isso a categoria raça para humanos foi invalidada e desde então este tem se construído como um consenso para todas as áreas de conhecimento (SCHUCMAN, 2012).

Esse consenso do ponto de vista científico não resultou, no entanto, no fim do racismo, cujas violências permanecem atualizadas. É possível dizer que racismo é “uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e cultural” (MUNANGA, 2004, p. 24). Pessoas brancas são associadas a valores como beleza, inteligência, honestidade e a pessoas não brancas, a feiúra, instintividade, baixa inteligência e afins. Por conta da permanência da ideia de “raça biológica”, nos estudos raciais utilizamos a noção de “raça social” para falar sobre racismo (MUNANGA, 2004).

Ao mesmo tempo que raças biológicas não existem, racismo existe como uma violência assentada em uma ilusão. Nessa fantasia, apenas pessoas não brancas teriam raça, já que brancos seriam o mesmo que simplesmente humanos. De acordo com Grada Kilomba (2016), isso ocorre porque “pessoas brancas não se vêem como brancas, se vêem como pessoas. E é exatamente essa equação, ‘sou branca e por isso sou uma pessoa’ e esse ser pessoa é a norma, que mantém a estrutura colonial e o racismo” (KILOMBA, 2016, s/p). Segundo essa autora, nessa diferença colonial pessoas brancas se colocam como ponto de partida, como a norma da qual os demais diferem e é só por conta deste autocentramento que a diferença é colocada neste “outro”. Ela pontua que

Outro mito que precisamos desconstruir é de que muitas vezes nos dizem que nós fomos discriminados, insultados, violentados porque nós somos diferentes. Esse é um mito que precisa acabar. Eu não sou discriminada porque eu sou diferente, eu me torno diferente através da discriminação. É no momento da discriminação que eu sou apontada como diferente (...). (KILOMBA, 2016, s/p).

Daí a importância de nos lembrarmos que as ideias de negro, de “índio”, de branco genéricos são historicamente datadas, são invenções criadas para manter uma ilusão de superioridade racial branca. Por isso, para dismantlar o racismo precisamos, ao mesmo

tempo, reconhecer a dimensão inventiva deste sistema e sua dimensão concreta, do ponto de vista dos efeitos que esta produz.

A relevância do conceito de branquitude vem justamente desse reconhecimento de que algo, ainda que pautado em uma ilusão, não é por isso menos real em seus efeitos. Branquitude nomeia o lugar do branco na cena racial e é compreendida como uma construção sócio-histórica produzida, mantida e estruturada através de uma fantasia, de uma ilusão de superioridade racial branca. Apesar de seu caráter falacioso, tal ilusão produz como efeito o racismo que resulta em uma posição que garante a pessoas brancas privilégios simbólicos e concretos em relação a pessoas não brancas (MUNANGA, 2004; SCHUCMAN, 2012).

Em uma edição binária, tudo aquilo que o branco avalia como ruim ele remete ao não branco, criando uma identidade contrastiva e parasitária. A sociedade que se diz civilizada precisou criar a imagem de outros povos como “selvagens”, em um complemento sócio-histórico em que para positivar um se negava o outro. No mundo colonial há sempre uma íntima correlação entre a inferiorização do colonizado com a superiorização do colonizador (FANON, 1968).

Na projeção racista há um mútuo empobrecimento: tanto o branco nega em si o próprio corpo, quanto nega a intelectualidade ao não branco, pois em verdade, todo nosso corpo pensa-sente (FAUSTINO, 2015).

Esta projeção costuma acontecer em duas esferas: a da sexualidade e da violência (KILOMBA, 2019). Nessa fantasia colonial, brancos seriam menos potentes sexualmente por serem capazes de refinado pensamento ao passo em que negros e indígenas seriam incapazes de pensar por serem super erotizados. Se o que distingue humano de animal, nessa visão, é a capacidade de pensar, então pessoas racializadas não alçariam a posição plena de humanidade. Quanto mais próximo da natureza, menos humano, mais violento; quanto mais próximo da cultura, mais civilizado, menos perigoso. A partir do momento em que o branco é tomado como representante universal do humano, o subtexto complementar desta premissa é de que “quem não for branco não é tão humano assim” (FAUSTINO, 2017, p. 128).

Essas invenções se concretizam em benefícios estruturais à branquitude, que por sua vez se utiliza de diferentes estratégias para tentar dar um sentido ético às suas violências. Uma delas é a inversão colonial. Ao dizer que indígenas e negros são perigosos, a branquitude oculta sua própria violência colonial; ao dizer que indígenas e negros são hipersexualizados, obliqua seu longo histórico de estupros como tática de guerra; ao

afirmar que indígenas são invasores, invisibiliza sua própria ação de roubo e invasão e assim por diante.

Em minha caminhada como ativista anticolonial, antirracista, celebro e honro profundamente o quanto aprendi e aprendo com intelectuais negros/as e/ou judeus, maioria absoluta das minhas referências quando discuto categorias como raça, racismo e branquitude. Nós indígenas somos muito beneficiados por todo o acúmulo conceitual, ético e político produzido historicamente por ativistas/intelectuais (sobretudo negros, amarelos e judeus) na definição e caracterização dos efeitos do racismo na contemporaneidade. E é justamente por apostar na relevância dessas categorias que pontuo a importância e urgência de que sejam alargadas e repensadas em consideração às especificidades de nós indígenas nessas relações.

Em revisão bibliográfica sobre os estudos de branquitude no Brasil pude observar que as análises, em sua quase totalidade, dialogam apenas com a negritude, em uma binariedade racial que invisibiliza povos indígenas. Esta invisibilidade conceitual se articula com a expectativa racista e etnogenocida segundo a qual no Brasil não haveria mais indígenas, apenas “descendentes” ou “mestiços”.

Lilia Schwarcz (1993) lembra que o discurso acerca da mestiçagem no Brasil, cujo ápice ela situa no período de 1870 a 1930, tinha como espectro a ideia de que os males morais do país se deviam a esta “sujeira” racial que deveria ser limpa pelo branqueamento. A autora ressalta a importância que os discursos médico e jurídico tiveram nesta construção desde a qual a “depuração” racial brasileira viria através da extinção dos mestiços no Brasil. Schwarcz (1993) ilustra esse desejo de extermínio racista ao lembrar da posição de um naturalista alemão, Von Ihering, que em 1911 sentenciara: “grupos indígenas inferiores” desapareceriam pela “mera ação da natureza” (SCHWARCZ, 1993, p. 140). No entanto, não ser reconhecido nomeadamente como indígena ou como negro, mas como “mestiços”/pardos e afins, não fez e nem faz com que essas populações deixem de sofrer racismo (SCHUCMAN, 2012).

No Brasil, outra das estratégias de negação do privilégio racial é a apelação para a mestiçagem sanguínea, uma das marcas da branquitude brasileira. De acordo com Lourenço Cardoso (2014), para compreender essa construção histórica é necessário lembrar que a branquitude portuguesa ocupa uma posição hierarquicamente inferior a outras branquitudes europeias (como a inglesa). Isso por vários fatores, inclusive pela

miscigenação genética e cultural característica daquele país. Junto a isso, Cardoso (2014) lembra que na invasão, vieram portugueses da elite, mas também a “escória social” do país. Mbembe (2018) afirma que uma das diferenças entre as violências na colônia e na metrópole é que aquilo que seria moralmente condenado na segunda, muitas vezes não o é na primeira pois as hierarquias de humanidade produziram níveis diferentes de afetação e de autorização a práticas abusivas. Uma cena que ilustra essa característica colonial é justamente o quanto o estupro de mulheres indígenas por portugueses foi especialmente engajado e celebrado pelos colonizadores (CARDOSO, 2014).

Se em 1500 a marcação por nacionalidades europeias era a mais comum, nos séculos seguintes, com as gerações de descendentes de portugueses já nascidas no Brasil, a agora identidade brasileira vai se construindo sob outros tons. Uma das narrativas hegemônicas mais comuns sobre esse território é a de que “o Brasil teria sido descoberto” (KAYAPÓ & BRITO, 2014). Em dissidência, alguns dizem que o Brasil não foi descoberto, mas invadido. De minha parte como integrante do povo guarani, afirmo que o Brasil não foi apenas invadido, mas inventado. Essa ideia de um Brasil, cuja língua e religião oficiais são a língua portuguesa e o cristianismo, respectivamente, não é senão uma invenção. Também o que se chama de cultura, “folclore”, música e culinária brasileiras, em geral dizem de apagamentos afro e indígenas em nome de uma identidade nacional etnogenocida (JEKUPE, 2020<sup>23</sup>). Esse caldo cultural tem sido historicamente positivado através de uma romântica leitura sobre trocas e sincretismos pacíficos (para não se reconhecer o racismo religioso) entre brancos e não brancos. Enquanto as trocas entre povos indígenas e afro sempre foram uma característica, é preciso diferenciar partilhas e confluências horizontais da violenta apropriação colonial peculiar à branquitude. Um exemplo disso é a profunda descaracterização de seres e entidades encantados para povos indígenas, no que é chamado de “folclore brasileiro”. Um dos casos mais conhecidos é o do Saci Pererê, costumeiramente representado como um menino negro de uma perna, gorro vermelho e cachimbo, disciplicente e de caráter duvidoso. Monteiro Lobato foi um dos principais responsáveis pela difusão dessa imagem duplamente racista, que ao mesmo tempo que apaga a etnicidade guarani do Saci (que chamamos Jaxy Jatere, em guarani), caricaturiza traços fenotípicos de pessoas negras e os associa a uma moral inferior. Durante a pandemia lancei um ebook infantil contando a história desse ser sob nosso ponto de vista guarani (capa no anexo III)). Antes de mim, o escritor guarani Olivio Jekupe já havia lançado

---

<sup>23</sup> Ver mais em: <https://www.youtube.com/watch?v=eXYHkTZSWDQ>



obras<sup>24</sup> sobre Jaxy Jatere, retomando e reafirmando a identidade étnica guarani do ser encantado, à contramão da narrativa do apagamento que o “folclore brasileiro” perpetra.

A identidade brasileira da branquitude encontra no racismo uma forma de tentar dar sentido às hierarquias não mais sustentadas pela nacionalidade, mas por uma invenção de superioridade branca, ainda que uma branquitude secundarizada, por advir de Portugal e seu referido sublugar dentre outras branquitudes europeias (CARDOSO, 2020). Inclusive, há uma memória coletiva quanto a isso em expressões como “brasileiro tem sentimento de vira-lata de outros países, é um povo sem autoestima” e afins, que ilustram uma certa vergonha por haver um (não) saber da miscigenação genética e cultural que atravessa essa identidade, não só a partir de 1500 como já anteriormente (CARDOSO, 2020). O reconhecimento da própria branquitude como inferior a outras do ponto de vista global, não levou a um movimento de empatia ou solidariedade da branquitude brasileira a pessoas não brancas, pelo contrário, na ânsia de afirmar sua superioridade, positivou-se através do racismo. Esse mecanismo pode ser compreendido pelo que Butler explicita sobre vulnerabilidade: nem sempre ela é um convite à sensibilização, em alguns cenários o que ocorre é justamente o contrário, a ausência do “rosto”, da singularidade é precisamente o que vai autorizar ainda mais a violência (BUTLER, 2017).

Um marco nessa construção da branquitude brasileira foi a noção de democracia racial, que despontou no período pós-escravista e teve um importante retorno na ditadura militar, além de ainda perdurar no imaginário social contemporâneo. Sistematizada na obra “Casa Grande & Senzala”, de Gilberto Freire (1933), esta noção foi e continua sendo fortemente criticada por intelectuais anti-racistas. O discurso da democracia racial defendia que o Brasil era a única democracia racial do mundo, que inclusive era um modelo a ser seguido pelos demais países. Junto a outros pesquisadores, Freire sustentava essa tese através da aposta de que a) como no Brasil não havia *apartheid*, todos tinham o direito de convivência, independente da raça, o que tornaria seu contexto menos violento. Ou seja, por não haver leis explícitas de segregação, não haveria racismo. A segunda afirmação consistia em que: b) a miscigenação entre as raças seria outra prova da democracia racial, seguindo a ideia de que todos seríamos iguais, já que não haveria pureza sanguínea.

A tese da democracia racial romantiza o estupro de mulheres indígenas e negras, às custas de quem o projeto de miscigenação se construiu. Decorre desta pretensa democracia a

---

<sup>24</sup> Ver “O saci Verdadeiro”, lançado em 2000 pela Editora Original e “O presente de Jaxy Jatere”, lançado em 2017 pela Editora Canoa, grampeado ou costurado.

ideia de mérito, fundamental para que a branquitude possa narrar seus “sucessos” de maneira não racializada, ao passo em que narra os prejuízos materiais-simbólicos das populações negra e indígena como resultado da falta de esforço e competência destas (BENTO, 2002).

Os equívocos dessa tese vêm sendo criticados há décadas, mas essa noção ainda permanece. Há quem continue achando que mestiçagem sanguínea em pessoas indígenas e negras lhes confere um privilégio estrutural, mas assim como pessoas brancas com sangue negro ou indígena não perdem o privilégio estrutural da branquitude, pessoas indígenas ou negras com sangue branco não deixam de sofrer racismo estrutural. O discurso da mestiçagem tem um impacto específico contra nós, indígenas, visto que é também através dele que o Estado tenta invalidar o direito dos povos indígenas às terras ancestrais<sup>25</sup>.

Podemos observar que, atualmente, ainda que haja um “reconhecimento dos efeitos negativos” do racismo isso nem sempre vem acompanhado da percepção de que os privilégios que se vive são tão centrais quanto os tais efeitos negativos da manutenção da situação colonial. Em outras palavras, Maria Aparecida Bento (2002) afirma que pessoas brancas até chegam a eventualmente reconhecer o racismo como uma desvantagem, mas muito mais raramente o veem como um processo igualmente referente a seus privilégios. A autora assinala que “omitir o caráter racial dos privilégios rotineiros é manter a ordem social racista vigente” (BENTO, 2002, p.85). Fazendo um paralelo com outras opressões, poderíamos dizer que reconhecer a perversidade das violências transfóbicas e homofóbicas sem, conjuntamente, compreender que só acontecem devido ao sistema sexo-gênero que produz privilégios cisgêneros e heterossexuais é parte deste mesmo esforço colonial de apagamento.

Como mencionado acima, a categoria raça pode ser útil para nomear violências vividas por diversos povos não brancos, inclusive indígenas. Continuando esse paralelo, ponturarei, a partir do trabalho de Kilomba, alguns paralelos entre eixos do racismo anti-negro por ela elencados e sua possível interface com o racismo anti-indígena. A autora desenvolve cinco eixos centrais presentes na manifestação do racismo: infantilização, primitivização, incivilização, animalização e erotização. Farei uma breve interlocução com cada um abaixo e retomarei esse debate com maior profundidade no capítulo II.

A infantilização foi e continua sendo, através de novas vias, uma tática do Estado brasileiro de manter povos indígenas sob sua tutela. Um dos grandes marcos deste

---

<sup>25</sup> Esta discussão será retomada no capítulo II.

movimento foi a posição de menoridade legal que o Estado nos impôs, associando nossos modos de vida e de ser no mundo a crianças - que em uma visão eurocêntrica, seriam seres incapazes de tomar decisões por si próprios, impedidas do exercício de sua autonomia. O argumento da menoridade legal “traduz-se como uma matriz colonialista continuamente sustentada pelo racismo estrutural que põe em xeque a humanidade dos povos originários, ora negando suas identidades, ora associando-os ao estado anterior à civilização” (DORRICO, 2020)<sup>26</sup>. A heterodeclaração de povos indígenas também é um exemplo da tutela histórica do Estado contra povos indígenas. Nesse sentido, o direito à autodeclaração é uma das mais importantes conquistas do movimento indígena, isso porque durante muito tempo a identidade indígena foi atestada por terceiros (em geral um agente do Estado através do antigo SPI e da atual Funai). Após 2004, quando a Convenção 169 da OIT foi promulgada no Brasil, os povos originários garantiram seu direito à autodeclaração (SANTOS, 2020). A heterodeclaração foi um importante mecanismo etnogenocida que possibilitou que diversos profissionais indigenistas se autorizassem a afirmar que povos inteiros estavam extintos (uma vez que não obedeciam aos seus critérios coloniais). O movimento de retomada contemporâneo vem trazendo um forte enfrentamento a essas afirmações, para que cada vez mais a heterodeclaração retroceda e a autodeclaração se fortaleça. Importante pontuar que o prefixo "auto" é referente à afirmação pelo próprio povo e não um "auto" correspondente a indivíduo. Identidades indígenas são essencialmente coletivas, simultaneamente singulares e compartilhadas.

Já a primitivização, ainda que etimologicamente faça referência ao que vem primeiro, ao que é inicial, acabou sendo associada a uma noção racista de uma marcação de tempo colonial. Ou seja, para que povos brancos pudessem se narrar como contemporâneos, atualizados, usaram-nos como seu contraste, como seres (ultra)passados. A incivilização é bastante complementar a esta noção, pois se pauta no contraste colonial de quem seria civilizado e, portanto, de quem seria selvagem. Tendo a autorreferência como guia, a branquitude passa a narrar seus modos de vida, suas mitologias como marcos de um tempo universal, de modo que aquilo que destoe disso passe a compor não uma diferença recíproca, mas uma inferiorização.

Na animalização vemos um dos grandes eixos do racismo, pois é através da desumanização que ele se organiza. Se no pensamento colonial só tem alma quem é humano e vice-versa, desta conta ficariam fora os demais bichos, os rios, as matas e também as

---

<sup>26</sup> Ver mais em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/artigos/literatura-infantojuvenil/ouvir-a-diferenca>

pessoas racializadas. Pero Vaz de Caminha em sua célebre frase nos narrou como “pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. Nesta frase temos um dos primeiros registros de nossa racialização. Além disso, esta frase alude àquilo que diferenciaria humanos de animais: o uso de roupas.

A forma como os jesuítas elaboravam a questão da nudez indígena nos dá pistas desse processo. Segundo Vania Moreira (2018), a nudez e a autonomia sexual de indígenas desnorteava alguns missionários. A historiadora comenta, a exemplo, que o Padre Antônio da Rocha “não escondia seu sofrimento. Dizia padecer diariamente de estímulos poderosíssimos, por estar incessantemente exposto à ‘luxúria’ das mulheres nativas” (MOREIRA, 2018). Em uma carta de 1549 o padre Manuel da Nóbrega solicita “o envio de roupas para cobrir as vergonhas dos nativos cristianizados”. Há uma intensa atualização desse raciocínio na contemporaneidade, quando percebemos que discursos misóginos ainda recorrem fortemente à culpabilização da vítima e do tamanho de suas roupas como suposta justificativa moral para violências, abusos, assédios. Fanon (2008) assinala que a narrativa colonial de que a vítima teria, de alguma forma, desejado/pedido pela violência também era presente na macro-política, quando intelectuais de países europeus afirmavam haver um “desejo inconsciente e coletivo” por parte dos países colonizados em sofrerem a colonização. Observamos os impactos desse discurso na própria narrativa hegemônica sobre a chamada história do Brasil, ensinada nas escolas como um processo de conquista e não de invasão (BANIWA, 2006). Na listagem dos pecados mais abomináveis para os padres o combate à nudez atendia ao mesmo tempo a vários eixos do projeto colonial. Seja pela nudez ser tomada como signo de selvageria, característica animal, logo um sinal de afastamento da pretensa evolução para o civilizado/cristão/humano, seja porque ela era compreendida como um risco à implementação da monogamia (NUÑEZ; LAGO; OLIVEIRA, 2021).

Boa parte das ofensas e xingamentos dos não indígenas envolvem referências a animais: macaco, galinha, vaca, porco e tantos outros. Isto porque para o não indígena, ser próximo dos demais bichos costuma ser algo ofensivo e é por acreditar nisso que imagina nos ofender quando nos designa de forma animalizadora. A noção de que o corpo é algo vergonhoso de ser exposto está diretamente associado ao último eixo trazido por Kilomba, a erotização. Como já dito, a erotização é uma das projeções da branquitude, que por reter e recalcar em si o próprio corpo, hiper corporifica quem constrói como seu outro. Pressupor um desejo recíproco em mulheres indígenas vem como uma estratégia perversa de conciliação ética para os estupros em massa perpetrados pelos colonizadores. Esta virada discursiva

aparece também na narrativa de que o Brasil teria sido descoberto ou que teria sido uma conquista. Da mesma forma que entendemos que um estupro não é uma “conquista amorosa”, também a invasão de Abya Ayla não o foi. Como evidencia a parenta maya Dorothea Grijalva (2020), nosso corpo também faz parte do território, nós também somos parte da terra, portanto, da mesma forma que a invasão do nosso território-terra foi e continua sendo violenta, a invasão do nosso território afetivo-sexual-subjetivo também compõe essa cena.

Conforme discutido, as reflexões sobre raça e racismo podem ser extremamente úteis e pertinentes também à luta contra o racismo anti-indígena, no entanto, na maioria das vezes nós indígenas não somos lembrados como sujeitos que participam, forçosamente, dessas relações coloniais. No próximo tópico apresentarei análises que teci a partir de pesquisa bibliográfica realizada em artigos, livros, dissertações e teses sobre branquitude e relações raciais.

## **II: Se e como povos indígenas aparecem nos estudos de branquitude: reflexões sobre o apagamento indígena.**

Desde 2018, período em que ingressei no doutorado, venho monitorando as publicações científicas sobre branquitude, especificamente as divulgadas no Scielo (Scientific Electronic Library Online). De 2018 até maio de 2022, o volume de publicações sobre branquitude nesta última data totalizou 24 artigos. Em minha análise, observei que nenhum destes trabalhos versou sobre a relação entre branquitude e povos indígenas. Pesquisei em cada um, através do instrumento de chave de pesquisa por palavra-chave, os termos “índio” e “indígena” e analisei o contexto em que apareciam. Na absoluta maioria dos casos estes termos estiveram presentes apenas como itens de frases de enumeração, como “negros, quilombolas, amarelos, indígenas”, sem que houvesse análise mais aprofundada sobre a relação entre o racismo anti-indígena e branquitude.

Ainda parte de minha pesquisa bibliográfica, analisei a coletânea “Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil”, lançada em 2017 pela editora Appris, organizado por Tania Muller e Lourenço Cardoso. Privilegiei a análise deste livro por ser um dos únicos que encontrei até o momento desta escrita em que todos os capítulos versam sobre branquitude e também por ser uma obra com uma autoria composta por uma grande diversidade de autores/as, de diferentes áreas de saber. Também nesta obra, nenhum dos capítulos dedicou-se a refletir centralmente sobre povos indígenas e branquitude. Ainda assim, esses trabalhos foram muito produtivos para se pensar e questionar diversas nuances

do racismo no Brasil, que poderiam ser ainda mais pertinentes se trouxessem uma assunção de que racismo contra pessoas negras não resume o racismo no Brasil, pois há aqui outros povos atingidos por essa violência, indígenas, por exemplo. O movimento do meu trabalho traz, portanto, um intuito de fortalecer ainda mais a importância de que estudos sobre branquitude continuem e se expandam. Não se trata ainda, de esperar ou exigir, de forma alguma, que estudiosos da área (sobretudo negros/as) deem conta analiticamente de nossas questões como povos indígenas, ou de realizar algum tipo de crítica a pesquisas que se destinem a pensar sobre negritude, pois sua validade e importância são inquestionáveis. Trata-se de um chamado à sensibilização para o não apagamento indígena desse debate.

Como dito, mesmo que na pesquisa bibliográfica eu não tenha encontrado estudos sobre branquitude e povos indígenas, de igual forma segue sendo profícuo o debate. A seguir, buscarei partilhar diálogos com alguns destes textos, dada a potencialidade de seus temas em contribuir na discussão sobre povos indígenas.

Priscila Silva (2017) em seu texto intitulado: “O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo” usa o termo “não branco” e chama a atenção para a necessidade de que os estudos sobre branquitude não sejam tomados em termos dualistas de branco/negro. Este alerta, embora pudesse aludir à importância da inclusão de pessoas indígenas, em verdade foi apenas uma maneira da autora se referir a um espectro mais flexível da negritude e branquitude. Não branco, na argumentação desta autora, é uma forma de se referir a pessoas que não seriam negras o suficiente nem poderiam ser enquadradas como brancas, referindo-se a tonalidades de pele, cabelo e traços no espectro negro-branco. Por esta análise observei que na aceção binária da raça, o quase negro ou quase branco ignora as existências indígenas. A autora ainda comenta da importância de pensar povos afetados pela colonização e efeitos disso na branquitude, mas não chega a desenvolver esse debate.

Caminho semelhante percorre Ana Amélia de Paula Laborne (2017) em seu texto “Branquitude, colonialismo e poder: a produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro”. Logo no início a autora afirma que nas relações raciais no Brasil os privilégios da branquitude e seu prestígio social reafirmariam “a verdadeira divisão bipolar da sociedade entre negros e brancos” (LABORNE, 2017, p. 90). Segundo a autora esta realidade estaria relacionada aos modos de funcionamento do racismo fundado pelo colonialismo europeu. Embora no texto haja menção direta à questão do colonialismo e relações raciais no Brasil, a autora não menciona a população indígena como sendo a primeira afetada por este processo. Falar de dominação colonial no Brasil sem considerar o etnogenocídio indígena é um dos

efeitos da política de apagamento. A autora reconhece que o racismo é um fenômeno que atinge a todas as pessoas: “negros, brancos e outros grupos étnico-raciais” (LABORNE, 2017, p. 93), no sentido de ser uma ligadura das relações raciais, mas em sua construção teórica a população indígena só aparece no “etc” da frase, no “outros”. Como constatei neste e em outros textos, o termo índio ou indígena, quando mencionado, não chega a ser desenvolvido como categoria de análise.

Um argumento que verifiquei em diversos textos sobre branquitude foi a equiparação entre cor branca/clara da pele e brancura. Camila Moreira de Jesus (2017) é uma das autoras que apostam nesta simetria, para ela: “ter pele mais clara ou branca significa obter vantagens que podem aparentar simplicidade, mas que carregam uma carga subjetiva que influencia negativamente aqueles que são vítimas de depreciação” (JESUS, 2017, p. 80). Neste trecho a autora mistura ser branco com brancura da pele, sem situar que as vantagens estruturais do racismo e brancura só existem quando em corpos brancos. Em sua dissertação sobre brancura, Luciana Alves (2010) comenta que há um valor social, moral atribuído à pele de pessoas brancas, o que mostra que brancura vai além da dimensão corpórea “pois se relaciona a comportamentos e idealizações socialmente valorizados” (ALVES, 2010, p. 100).

Pessoas indígenas de pele clara, assim como pessoas amarelas e negras de pele clara, ocupam lugares políticos de extrema desvantagem social em relação a pessoas brancas também de pele clara. Este tipo de aglutinação colabora para o apagamento do racismo anti-indígenas. O texto de Camila de Jesus, intitulado “A persistência do privilégio da brancura: notas sobre os desafios na construção da luta antirracista” acaba reificando esta lógica, cuja desconstrução também poderia ser, em diálogo com seu texto, mais um dos desafios na construção da luta antirracista.

Assim como Jesus, Joyce Lopes (2017) também equaliza cor da pele com brancura. Ela aposta que, quando falamos de “relações raciais brasileiras” é “inequívoco” que a constância da “marca”, da cor da pele, em escala gradativa, é o que demarca o racismo. Comenta ainda que, em sua visão, no Brasil as relações raciais se ordenam através de um “sistema melanocrático, pigmentocrático” (2017, p. 170). A autora também incorre no apagamento indígena ao generalizar a premissa de que para quaisquer relações raciais no Brasil a gradação de tons da pele seja preponderante. Tal construção teórico-ativista faz sentido para o contexto da negritude, mas não da população indígena, que não deixa de sofrer racismo ainda que tenha a pele branca e não deixa de ser indígena por ter a pele preta. Afirma a autora “o nosso racismo é estruturalmente epidérmico, melanocrático, pigmentocrático,

colorista, em que a aparência “mestiça-clara” representa também valor de brancura” (LOPES, 2017, p. 156). A autora diz falar desde um lugar mestiço e aposta que pessoas brasileiras criaram/criam uma série de termos para falar da “variação entre os dois extremos – branca/o e negra/o”. Novamente, a autora expressa em seu texto a concepção de que no Brasil só haveria branquitude e negritude e que cor da pele seria o mesmo que brancura.

Lourenço Cardoso (2017) comenta em seu texto “A branquitude acrítica revisitada e as críticas” sobre as diferenças entre uma e outra posição. Resumidamente, os sujeitos na branquitude crítica se colocariam publicamente contra o racismo, enquanto que os da branquitude acrítica seriam aqueles comumente afiliados a grupos de ultra direita. O autor elabora essas categorias, branquitude crítica e acrítica, inspirado nos Estudos Críticos da Branquitude, movimento teórico estadunidense. Ressalta, no entanto, que não pretende que a “realidade brasileira se ajuste à produção sobre a identidade branca estrangeira” (CARDOSO, 2017, p.39). Apesar de ressaltar a importância de atentarmos para que nossas teorizações tenham sentido em nossa realidade local, o autor também não menciona a existência da população indígena em sua reflexão, de modo que toda a construção analítica da branquitude, tanto a crítica, quanto a acrítica, embora pretendam/prometam dar conta das relações raciais no Brasil, focam apenas no dual branco-negro.

Arrisco dizer que estes conceitos, branquitude crítica e acrítica, brilhantemente propostos por Cardoso, também poderiam ser ótimas ferramentas para pensar a racialidade indígena. O branco crítico que considera apenas pessoas negras como únicos sujeitos que sofrem racismo no Brasil, não teria sua “criticidade” limitada pelo etnogenocídio? Embora haja importantes diferenças entre a relação que a branquitude estabelece com a negritude e com a que estabelece com a indianidade, há também os diversos pontos em comum, alguns dos quais já elaborados neste capítulo. Um deles é que a branquitude, como bem pontua Cardoso (2017), reage com estranhamento quando entende que “seu” espaço foi “invadido”. Um discurso que, inversamente, coloca-nos, povos indígenas, como invasores de nossas próprias terras.

Jorge Miranda (2017), em seu texto “Branquitude invisível – pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia” questiona a ideia de que a raça branca seria invisível para pessoas brancas por acreditar que isso naturaliza esse lugar hegemônico. Acreditar que brancos simplesmente “não têm consciência” faz com que todo o ativo trabalho de manutenção dos privilégios seja apagado, bem como a eventual busca por desconstrução deles, pondera o autor. Para além da dicotomia saber/não saber, cabe pensar quais saberes se



constroem e como se sustentam. Importante lembrar que a ideia de mérito cumpre importante função na “coerência” construída coletivamente acerca dos privilégios vividos por brancos (MIRANDA, 2017). Nas palavras de Miranda brancos “rejeitam a carga simbólica negativa associada ao colonizador, o que não quer dizer que façam o mesmo com as cargas simbólica e material positivas de seus fenótipos” (MIRANDA, 2017, p.54). De acordo com este autor “como perceber o próprio privilégio se o que se chama de privilégio é o que se entende como justo?” (2017, p. 63). Também a prática do apagamento indígena é menos uma questão de “não saber” e mais uma postura ativa de não conceber a existência originária como concreta e digna de ser pontuada.

Lia Schucman (2012) também vai afirmar que, não é que a branquitude seja invisível racialmente para pessoas brancas, a questão é que ela é vista como a “única identidade racial normal”, como a universal e não como uma das diversas que compõem o tecido social (SCHUCMAN, 2017, p.71). Segundo a autora, é comum que pessoas brancas se acreditem desracializadas, ou seja, raça quem teria seria apenas o "outro" negro ou indígena. É através da lente do merecimento que a branquitude se reconcilia com os privilégios simbólicos, estruturais que detém - ignorando que nesta justificção moral já está operando uma ideia de racialização (SCHUCMAN, 2014). Ao pontuar que racismo não pode ser resumido à vulnerabilidade de classe social, a mesma autora critica trabalhos que sugiram tal hipótese e afirma que racismo vai além da “condição de classe que negros foram inseridos após o regime escravagista, bem como à condição de vida rural que os índios brasileiros têm como modo de vida” (SCHUCMAN, 2012, p. 17). Essa sinalização de que racismo não deve ser reduzido à desigualdade de classe é fundamental também a nós povos indígenas, mas é importante sinalizar que a população indígena no Brasil sempre esteve (ainda que forçosamente) nas cidades, territórios que também compõem nossos modos de vida.

Elencando algumas hipóteses para pensar no porquê desta produção ativa de invisibilidade quanto aos privilégios, Miranda (2017) lembra que uma delas seria a convivência afetiva com pessoas negras, concluindo, no entanto, que embora possa ser um fator, não há garantia alguma de que por ter relações de afeto com pessoas negras, automaticamente a pessoa branca se sensibilizaria para seus próprios privilégios. Pelo contrário, não é raro que pessoas brancas se blindem do convite a repensarem suas posturas racistas com frases como “não sou racista, até já namorei uma mulher negra, tenho um amigo negro” etc. Repressão é o termo que Grada Kilomba (2019, p.73) utiliza para nomear este mecanismo de “resolução” simplista do racismo. Segundo ela, na regressão “o sujeito branco

evita ou procura evitar a ansiedade e a culpa” em reconhecer-se partícipe das estruturas raciais.

Quanto a esta hipótese, questiono-me se a eventual ausência de pessoas indígenas no contexto afetivo dos/as pesquisadores sobre branquitude tenha de alguma forma influenciado a quase completa falta de sensibilização com a questão indígena. Coaduno com a conclusão do autor: ainda que possa ser um fator relevante, não é suficiente para dar conta da complexidade da invisibilização quanto ao próprio lugar racial de não-indígenas.

Em relação às pessoas indígenas, embora possa haver um reconhecimento de que são povos que sofrem uma série de violências no Brasil, pessoas não indígenas muito raramente conseguem completar o raciocínio de compreender que todas as pessoas que não sofrem o etnogenocídio se beneficiam dele em algum nível. Ilustro através de outra opressão: todas as pessoas sem deficiência, por não sofrerem capacitismo, são privilegiadas neste aspecto e dele se beneficiam estruturalmente ao não terem de enfrentar essas barreiras em suas vidas. Ou seja, pessoas sem deficiência, ainda que vivenciem outras opressões, não deixam de ser beneficiadas estruturalmente pelo capacitismo.

Camila Moreira de Jesus (2017) anuncia que

no campo teórico, as discussões em torno dos estudos de branquitude têm avançado de maneira significativa para compreendermos as relações que se estabelecem entre brancos e negros na multiplicidade de contextos que o cenário brasileiro apresenta. (JESUS, 2017, p. 69).

Embora a autora se comprometa a discutir sobre luta antirracista de modo amplo, sobre as hierarquias e relações raciais na “multiplicidade de contextos” brasileiros e não apenas sobre branquitude e sua relação com a negritude, seu texto acaba por também não considerar a existência de pessoas indígenas. Jesus ressalta que a posição de superioridade imposta da branquitude vem sendo “contestada por indivíduos negros por meio de ações individuais ou coletivas, de movimentos organizados ou não” (JESUS, 2017, p. 70). Complemento lembrando que os movimentos indígenas também se somam na linha de frente contra o racismo e os privilégios brancos.

Ressalto que meu objetivo não é moralizar ou culpabilizar a produção destes textos por seus “esquecimentos” e sim problematizar o quanto este alheamento é coletivo e produzido ativamente por uma agenda historicamente etnogenocida. Se “os estudos de branquitude têm por objetivo agregar e fortalecer a luta antirracista na busca pela redução das desigualdades” (JESUS, 2017, p.72), este objetivo seria melhor alcançado havendo uma

maior consideração da presença indígena como relevante neste debate. Em boa parte dos estudos sobre branquitude, o discurso implícito é de que só é possível ser branco em relação a negros, como se uma pessoa branca em relação a indígenas não tivesse raça, o que paradoxalmente reforça o que os próprios estudos afirmam, acerca da invisibilidade dos privilégios da branquitude.

Laborne (2017) avalia, acerca da identidade nacional brasileira e sua ânsia de embranquecimento, que houve uma busca por referências eurocêntricas, coloniais, que colocou “pessoas negras como objetos de conhecimento”. A autora diz que a “situação da população negra e da população mestiça era o tema central das análises”. Como mestiçagem é racializada no Brasil (SCHUCMAN, 2012) presumo que a autora esteja se referindo a pessoas não brancas, mas que de alguma forma julgou pertinente diferenciá-las das negras. É neste tipo de zona indiferenciada que pessoas indígenas costumam ser alocadas em categorias que sugerem, necessariamente, uma certa indeterminação racial indígena.

O critério da indeterminação e contingência racial também é analisado, sob outro prisma, no texto de Joyce Lopes (2017). A autora acredita que o fato de poder usar sua racialidade de maneira contingente significaria que ela não seria negra, já que para quem é preto/a não haveria tal opção. Como lembra Fanon (2008), no entanto, as máscaras brancas são formas contingenciais de tentar sobreviver ao colonialismo, recurso acionado inclusive por pessoas pretas retintas. Em outras palavras, ainda que de maneira simbólica, a contingência da raça perpassa a todas as pessoas. Importante não ignorar, contudo, que mesmo fazendo parte de um mesmo grupo racial, a vivência da violência racista (e, também, da branquitude) não é homogênea ou linear, sendo importante reconhecer que atinge mais intensamente a determinados corpos que a outros. A “leitura social da raça” pautada no tom de pele é um pressuposto que a autora generaliza para quaisquer relações raciais no Brasil, o que é um equívoco se lembrarmos que basta usar um celular, ou estar vestido/as, etc que a “leitura social” etnogenocida a indígenas imediatamente aciona a ideia de “falso índio” (LOPES, 2017). Estes dispositivos específicos da leitura racial indígena não podem ser subsumidos, desta forma, ao debate negro-branco.

Lopes (2017, p. 161) assinala que “tratando-se do ideal de beleza, de pureza, de santidade, o protagonismo é corriqueiramente concedido/ocupado pelo/a não-negra/o”. Literalmente, a categoria não negro incluiria pessoas de quaisquer outras raças, inclusive pessoas indígenas. É bastante comum que, no imaginário racista, as pessoas indígenas tenhamos todas cabelo liso escorrido, o que ignora, em outros aspectos, que parte

significativa das pessoas indígenas brasileiras têm a pele escura e o cabelo cacheado ou crespo. O agrupamento genérico da categoria não-negro acaba por incorrer no equívoco de colocar em simetria brancos e indígenas no que diz respeito ao privilégio da beleza hegemônica, santidade etc. Por isso é importante que, ao se referir à padrão de beleza, a ideal de humano, não se congregue no mesmo termo populações tão distintas como indígenas, amarelos e brancos, pois há uma grande diversidade e mesmo desigualdade entre quem compõe os “não negros”. Neste contexto, em que o autor se referia à hegemonia racial de beleza e pureza, a super inclusão de termos amplos como “não negro” acaba por abonar os privilégios da branquitude, redistribuindo-os com quem também é afetado pela mesma hegemonia. Em sua tese sobre percepções de pessoas brancas sobre branquitude, Lia Schucman relata ter observado na análise das falas de seus entrevistados que explicitavam “uma hierarquia estética da branquitude que privilegia os brancos em detrimento dos asiáticos, índios e negros em nossa sociedade” (SCHUCMAN, 2012, p.38).

Dieuwertje Dyi Huijg (2011) em seu artigo “Eu não preciso falar que sou branca, cara, eu sou Latina! Ou a complexidade da identificação racial na ideologia de ativistas jovens (não) brancas”, discute os mecanismos através dos quais as mulheres brancas feministas que entrevistou buscavam negar a própria branquitude. Uma de suas entrevistadas afirma ter vergonha de ser definida como branca já que “*a raça branca oprime as outras mesmo, dizimou os índios, escravizou os negros*”. A autora não chega a discutir o racismo anti-indígena nessa fala, dando ênfase apenas à relação entre privilégios brancos e o racismo anti-negros, mas sinalizo que essa presunção de que houve um sucesso na dizimação de povos indígenas e de que a escravização indígena foi substituída pela negra é uma das expressões do etnogenocídio (que no capítulo seguinte retomarei).

Uma das reflexões de Huijg é de que a negação dos privilégios como brancas por parte de suas interlocutoras feministas se devia também à característica de seus ativismos como sendo binariamente “contrários a algo”, visto que “(...) como mulheres, elas talvez lutem contra um mal, mas como brancas elas 'são' esse mal: tornaram-se a sua própria oposição” (HUIJG, 2011, s/p). Essa aposta da autora talvez possa ser útil também para pensar o binarismo racial que muitas vezes simplifica as complexas relações étnico-raciais no Brasil. Ainda refletindo sobre as racionalidades que suas entrevistadas sustentavam para (não) elaborar o privilégio branco, Huijg (2021, s/p) sinaliza que algumas afirmavam “não querer tirar o protagonismo negro”. Essa operação, ao mesmo tempo que parece aludir a um cuidado em “não tirar voz” das pessoas atingidas pelo racismo, parece também servir como saída para

uma não responsabilização diante desse trabalho. Para o tema de minha pesquisa, essas são inquietações muito pertinentes, já que este sensível equilíbrio referente à não retirada do protagonismo de povos indígenas sobre si mesmos, assignada por uma tortuosa utilização da noção de lugar de fala, não pode servir como uma forma de isenção no engajamento antirracista por parte de não indígenas. Bryant Keith Alexander (2021, s/p) em seu artigo sobre a sustentabilidade performativa da branquitude também sinaliza que “os ‘Estudos Brancos’ devem continuar a negociar o delicado equilíbrio entre ‘descentrar’ a Branquitude e ‘recentrar’ a Branquitude dentro dos discursos de raça. Os ‘Estudos Brancos’ devem questionar e examinar continuamente a relação entre intenção, método e efeito (ALEXANDER, 2021, s/p).

Busquei apresentar alguns dos limites e possibilidades que a análise da branquitude por pesquisadores/as não-indígenas vem trazendo ao debate étnico-racial. Dentre as possibilidades, pude notar que do ponto de vista do privilégio estrutural da branquitude, muitos dos debates poderiam ser ampliados aos povos indígenas, pois seus efeitos também nos atingem. Alguns deles: o padrão de beleza, o ideal de saber, de razão e cognoscência, o lugar de universalidade do humano e as projeções de hipersexualização e violência.

Já com relação aos limites destes estudos, observei que o “esquecimento” vem sendo uma prática ativa e comum à maioria dos trabalhos, expressa tanto na forma *en passant* com que somos mencionados (quando o somos) quanto em uma problemática inclusão (pautada em estereótipos fenotípicos, geográficos e temporais). Na ausência de uma escuta mais atenta às especificidades indígenas, o que se observa é que o racismo anti-negros muitas vezes deixa de ser compreendido como uma das modalidades do racismo para ser a única possível. Nesse sentido, a própria categoria raça, embora seja uma ferramenta muito útil para diversos debates, como já anunciado, acaba por ser insuficiente para se pensar o racismo anti-indígena e as especificidades étnicas de povos originários.

Dentro disso, outra percepção que tive nesta pesquisa bibliográfica foi a constatação de que as definições de raça e branquitude construídas por não indígenas têm como centro o humano, muitas vezes ignorando a indissociável interconectabilidade entre nosso corpo e os demais seres, perspectiva que retomarei no capítulo III. No capítulo seguinte, a problematização será sobre etnia, etnocídio e etnogenocídio, ocasião em que, sobretudo através de referenciais indígenas, buscaremos contribuir para uma maior identificação dos eixos que os fundamentam. O objetivo é somar na ampliação de um léxico antirracista,

entendendo que combater as formas de violência que o etnogenocídio engendra e que fortalecem a manutenção do racismo é elementar para o pensamento e luta anticolonial.

## **CAPÍTULO II: etnia, etnocídio e etnogenocídio: limites e possibilidades dos termos etnia e étnico-racial para a questão indígena.**

Como discutido no capítulo anterior, a noção de raça, embora muito útil, não abarca as especificidades do etnogenocídio e para chegarmos a qualificá-las é preciso antes definir a categoria da qual ele deriva, etnia, que por sua vez também tem suas problemáticas. Este será o debate deste capítulo. Nele apresentarei análises que teci a partir da pesquisa na Plataforma Scielo, dessa vez com ênfase nos termos “etnocídio” e “étnico-racial”, além disso, trarei outras referências teóricas presentes em outras plataformas. Na segunda parte do capítulo, o destaque estará na discussão sobre os eixos do etnogenocídio.

Um dos textos clássicos sobre as distinções entre raça e etnia é do pesquisador Kabengele Munanga (2004), e nele o autor defende que o “conteúdo da raça é morfo-biológico e o da etnia é sócio-cultural, histórico e psicológico” (MUNANGA, 2004, p. 1). E prossegue ressaltando que

um conjunto populacional dito raça “branca”, “negra” e “amarela”, pode conter em seu seio diversas etnias. Uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território (MUNANGA, 2004, p.12).

Em diálogo com esses posicionamentos, assinalo a importância de que raça seja compreendida como uma invenção da modernidade (QUIJANO, 2005), não sendo, portanto, “mais biológica” que etnia, mas igualmente produzida cultural, histórica e politicamente. O próprio autor assinala mais adiante que “o racismo hoje praticado nas sociedades contemporâneas não precisa mais do conceito de raça ou da variante biológica, ele se reformula com base nos conceitos de etnia” (MUNANGA, 2004, p. 12).

Para além disso, se ter etnia é ter uma língua em comum, uma mesma cultura ou cosmovisão, a pergunta que fica é: qual a língua e ancestralidade comum dos brancos? Seria possível equiparar a imposição global do cristianismo com uma cosmogonia espiritual de uma etnia? Se a branquitude busca justamente criar um negro, um “índio” e amarelo genéricos referenciados à sua própria imagem, seria ela uma etnia dentre muitas ou

justamente o que Lia Schucman (2020) chama<sup>27</sup> de “solvente étnico”? Se etnia é sobre particularidade, singularidade e especificidade e branquitude é sobre homogeneização de línguas, costumes, fé, não seria esta o próprio antagonismo às etnias? Deixo essas questões em aberto para que sejam retomadas mais à frente, não na intenção de serem “respondidas”, mas como reverberação da análise.

Uma outra preocupação pertinente que Munanga (2004) levanta é referente ao uso de etnia como forma de “atenuação” do termo raça, como se falar em etnia fosse de alguma forma mais cômodo e “sutil”, especialmente para a escuta branca. Segundo o autor, a utilização do termo etnia muitas vezes soaria mais agradável que o de raça tanto para racistas quanto para antirracistas (MUNANGA, 2004). Maria Aparecida Silva e Rafael Soares (2011) vão ao encontro desses alertas quando comentam que a tentativa de substituição do termo raça pelo de etnia funcionou como um pretenso “politicamente correto” e pontuam que

o racismo clássico, apoiado na idéia racial dos povos, também adotou o lexical “étnico”, dessa forma pode-se perceber que o preconceito não se estabelece unicamente através da simples diferença entre os fenótipos adquiridos durante o processo de distribuição de genes, mas sim, principalmente, se revela através do repúdio, escárnio e intolerância das práticas culturais dos outros grupos, danças, cerimônias religiosas, festa, língua, culinária, etc (SILVA & SOARES, 2011, p. 14).

Silva e Soares (2011) ponderam, em seguida, que, havendo o cuidado de não utilizar o termo etnia como eufemismo de raça, o uso da primeira categoria poderia significar um avanço na luta antirracista, já que, segundo ele e ela, a categoria raça seria menos eficaz na consideração da dimensão cultural do racismo. No entanto, como nos ensina Munanga (2004), o conceito de raça social daria conta sim dessas complexidades e sendo assim, retomo as questões: qual seria a diferença entre raça e etnia?

Se dentro dos estudos sobre relações raciais entre brancos e negros, o termo etnia já é apontado como uma forma de atenuação da radicalidade do debate antirracista, reflito também acerca desse impacto nos estudos sobre povos indígenas, já que historicamente é através dessa noção que grande parte destes estudos tem sido realizada. Quais as implicações e efeitos políticos esse tipo de enquadramento tem trazido a povos indígenas? Por que há tamanha resistência em qualificar estudos sobre povos indígenas como estudos raciais? Seria

---

<sup>27</sup> Ver mais em:

<https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/12/07/lia-vainer-schucman-se-tem-um-pais-que-e-supremacia-branca-e-o-brasil.htm>

esse um reflexo da própria dificuldade em se reconhecer que pessoas indígenas também sofrem racismo? Novamente, deixo essas questões em aberto para que sejam elaboradas ao longo dos próximos percursos de investigação.

Em continuidade à pesquisa bibliográfica na Plataforma Scielo, através do instrumento de pesquisa por palavra-chave, busquei o termo “étnico-racial” e “etnocídio” para avaliar se haveria maior presença da temática indígena e se sim, de que maneira seria desenvolvida. Até junho de 2022, o resultado de artigos com o tema etnocídio foi zero. Já o resultado da busca por “étnico-racial” foi de 54 artigos, dos quais apenas 11 desenvolveram algum breve comentário sobre povos indígenas e desses dois foram referentes ao contexto de povos indígenas na Argentina. Entre os temas mais frequentes nesses nove artigos estiveram as reflexões sobre as leis nº 10.639/03, nº 11.645/08 e nº 12.711/12. As duas primeiras são referentes a alterações na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional que incluíram a obrigatoriedade das temáticas História e Cultura Afro-Brasileira e História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, respectivamente (PEIXEIRA, et. al, 2019). Já a lei nº 12.711/12 é conhecida como a “Lei das Cotas”, regulamentada nacionalmente como uma medida de ação afirmativa voltada a estudantes de escola pública, pretos, pardos e indígenas em todo o sistema de educação superior e técnico federal (MOURA & TAMBORIL, 2018). Apenas um artigo teve como central a questão indígena, dando ênfase à precariedade da saúde indígena no Brasil.

Novamente, embora os artigos analisados, mesmo trazendo como chamada a discussão étnico-racial, em sua maioria, não tenham discutido as especificidades indígenas, muitos dos debates levantados são úteis para problematizarmos os limites e possibilidades da categoria étnico-racial. Antes de esmiuçar essa análise, iniciarei pelo próprio conceito de etnia, refletindo sobre os modos como vem sendo costumeiramente utilizado.

Apesar de toda a densidade e acúmulo da discussão sobre o uso da categoria raça como uma invenção política e de sua importância como ferramenta antirracista, sua utilização como referência biologicista ainda persiste. Na pesquisa bibliográfica, um dos artigos que mais me chamaram a atenção nesse sentido foi o de Diogo Santos, Nathália Palomares, David Normando e Cátia Quintão. Este artigo, intitulado “Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar”, foi publicado em 2010 na *Revista Dental Press Journal of Orthodontics* e sustenta que “raça refere-se ao âmbito biológico, (...) à cor de pele, tipo de cabelo, conformação facial e cranial, ancestralidade e genética” (SANTOS, et. al, 2010, s/p). Já o conceito de etnia



definem como pertinente ao “âmbito cultural”, mas acabam incluindo também nessa categoria o que chamaram de “semelhanças genéticas. Em suas palavras, “um grupo étnico é uma comunidade humana definida por afinidades linguísticas, culturais e semelhanças genéticas. Essas comunidades geralmente reclamam para si uma estrutura social, política e um território” (SANTOS, et, al, 2010, s/p).

É possível perceber que mesmo no meio científico (ou especialmente neste), ainda persiste o uso da noção de raça como atributo biologizante e a utilização de etnia como reflexo dessa prática. Ainda sobre os usos desses termos na academia, em artigo sobre saúde indígena, Carlos Coimbra e Ricardo Santos (2000) reconhecem que “a adoção do conceito de *etnia* nos estudos médico-epidemiológicos tende a ser também problemática pois, na prática, o que se verifica com frequência é a simples equiparação entre *raça* e *etnia* (...)” (COIMBRA & SANTOS, 2000, p.5). Apesar desta ponderação, ao longo deste mesmo artigo os autores seguem apresentando essas noções no formato “raça/etnia”, sem diferenciá-las ou explicar o porquê de sua escolha.

Se, por um lado, é muito importante refletir sobre o uso do termo etnia como atenuação de raça, é preciso pontuar que seu uso na literatura é polissêmico. Na análise dos 54 artigos que localizei através da palavra-chave “étnico-racial” na Plataforma Scielo, observei que em nenhum deles houve um momento no texto para definição desse termo, como se de alguma forma, isso já estivesse evidente. Esse “não dito” ainda assim aponta algo: que mesmo nessa hifenização de raça e etnia, povos indígenas seguem invisibilizados.

Da mesma forma que no capítulo anterior, reafirmo que, ainda que a maioria dos artigos não tenha versado sobre povos indígenas, seu conteúdo trouxe contribuições fundamentais para a luta antirracista e para os estudos na área, muitas das quais podem nos úteis. Por isso, a seguir partilharei algumas reflexões que suscitaram em minha problemática de pesquisa.

Assim como nos estudos sobre branquitude, apesar da discussão sobre povos indígenas também ser bastante invisibilizada na linha dos artigos sobre a questão “étnico-racial”, foi nela que encontrei alguns (ainda que raros) trabalhos em que ao menos houvesse uma sinalização da ausência indígena. É o caso do artigo sobre cotas, de Maria de Moura e Maria Tamboril, publicado na Revista Psicologia Escolar e Educacional, em 2018. As autoras reconhecem que

se a temática das relações étnico-raciais, com focalização nas diversas nuances do processo de inserção dos negros na sociedade brasileira, tem um arcabouço teórico importante na Psicologia, não é possível dizer o mesmo em relação à temática indígena, apesar das análises sobre a branquitude também poderem ser aplicadas em relação aos indígenas, visto que o branco é estabelecido como modelo universal de humanidade de forma ainda mais contundente (MOURA & TAMBORIL, 2018, p.4).

Nesta fala as autoras dialogam com temáticas que levantei no capítulo I, sobre os estudos de branquitude também poderem ser pertinentes a nós povos indígenas e situam o lugar da psicologia nessas disputas. De acordo com Moura e Tamboril (2018, p. 4), esse cenário de apagamento vem sendo lentamente transformado e apostam que essas alterações vêm sendo “motivadas especialmente por ações do Sistema de Conselhos de Psicologia em conjunto com entidades pela defesa dos direitos dos povos indígenas”. As autoras não chegam a mencionar o papel do movimento indígena e, apesar do artigo ser justamente sobre cotas, também não chegam a creditar tais avanços também ao aumento da presença de estudantes indígenas na universidade como participantes centrais nesses tensionamentos. Ponderam ainda que é preciso haver um compromisso ético-político da psicologia e seus profissionais na relação com povos indígenas e que “um dos grandes desafios que se estabelece nessa aproximação é a manutenção da garantia da autonomia dos povos indígenas” (MOURA & TAMBORIL, 2018, p.4). Diante disso, sublinho que não basta, por si só, haver um aumento quantitativo de pesquisas sobre povos indígenas nos estudos étnico-raciais e de branquitude. É preciso que a dimensão da autoria e intervenção não indígena também seja problematizada como parte do que se produz, de maneira implicada e engajada na transformação da histórica relação de tutela contra povos indígenas. E que nessa problematização se considere que nem sempre haverá “profissionais da Psicologia” de um lado e “povos indígenas”, necessariamente do outro, mas que já temos habitado posições como profissionais indígenas da psicologia. Epistemicídio, portanto, deixa de ser apenas sobre o apagamento dos saberes e das questões indígenas e passa também a considerar que a própria ausência indígena é fruto dessa mesma violência (NÚÑEZ et. al, 2021).

A importância da presença indígena é também pauta no artigo sobre os estudos de temática étnico-racial de autoria de Neil Almeida, Márcia Amâncio, Sérgio dos Santos e Leydiane Sales, publicado em 2018 na Revista Brasileira de Educação. A pesquisa, que versou sobre as publicações realizadas nessa mesma revista, apontou que “a luta mais ampla dos povos indígenas contemplou uma luta por uma educação escolar de qualidade, que

passaria pela necessidade de garantia dos territórios, da saúde e da sustentabilidade (ALMEIDA et. al. 2018, p.2). Destacam ainda como fundamental “a formação de professores/as indígenas no contexto brasileiro e como essas iniciativas atuaram no intuito de tentar suprir a carência de práticas curriculares direcionadas a essa população” (ALMEIDA et. al, 2018, p.3).

O único artigo na temática étnico-racial que deu pistas sobre as diferenças entre os usos dos termos foi o de Fernanda Guarnieri e Lucy Melo-Silva, publicado na Revista Psicologia e Sociedade, em 2010. O texto, cujo tema de pesquisa eram as cotas nas universidades, quando comenta sobre os critérios mais comuns para definição dos cotistas os separa em

étnicos (voltados para os povos indígenas), raciais (relacionados à afro-descendência), étnico-raciais (para afro-descendentes e indígenas), sociais (para egressos da rede pública e/ou avaliados de acordo com a renda familiar), regionais (prioridade de ingresso a estudantes da região da universidade em questão) (GUARNIERI & MELO-SILVA, 2010, p.2).

A partir dessa descrição proposta por Guarnieri e Melo-Silva reafirmo que, de fato, povos indígenas não costumam ser considerados quando se discute o debate racial, mas ao contrário do que esses autores sugerem, também na perspectiva étnico-racial seguimos invisibilizados.

Ainda que não tenham aparecido na Plataforma Scielo, gostaria de reforçar que os/as autores que têm produzido trabalhos sobre racismo anti-indígena, sobre etnocídio e demais especificidades indígenas são, em geral, também indígenas. Ao longo da tese trarei a contribuição de alguns/as deles/as.

Finalizo essa primeira parte do capítulo reforçando que meu intuito não foi apostar ou rechaçar nenhum desses termos, mas contextualizar suas utilizações, repensar seus limites e possibilidades. Na segunda parte a seguir irei compartilhar reflexões sobre alguns dos principais eixos que estruturam essas violências, na aposta de que possam somar de alguma forma no letramento coletivo quanto ao racismo anti-indígena e suas especificidades étnico-raciais.

### **Do etnogenocídio e seus principais eixos**

Antes de enfatizar as implicações do etnogenocídio contra povos indígenas no Brasil, apresentarei reflexões da revisão bibliográfica sobre os conceitos de etnocídio e genocídio e o

porquê da minha proposição aqui ser pela categoria etnogenocídio. Não pretendo esgotar essa discussão que já vem de longa data, mas somar mais uma perspectiva possível nessas disputas.

Um dos trabalhos que elabora a questão do etnocídio é a dissertação de Helena Palmquist, intitulada “Questões sobre o genocídio e o etnocídio indígena: a persistência da destruição”, defendida em 2018 no Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). A autora realizou uma pesquisa bibliográfica em estudos sobre genocídio e etnocídio e, partir disso, por meio da análise de documentos, investigou de que modo a permanência de ambos incidiu contra povos indígenas. Palmquist (2018) relembra que o termo genocídio foi elaborado em 1943 pelo intelectual judeu Raphael Lemkin, que dedicou décadas de sua vida ao esforço para que a violência nazista fosse nomeada como genocida. A autora comenta que Lemkin sempre se empenhou em “relacionar a palavra que cunhou com outros casos muito diversos, incluindo claramente o genocídio indígena e o genocídio cultural como integrantes do conceito” (PALMQUIST, 2018, p. 46). João Gabriel da Silva Ascenso e Rayane Barreto Araújo (2020, p. 2) em seu texto<sup>28</sup> intitulado “Genocídio Indígena e ecocídio no Brasil” também assinalam que para Lemkin “foi importante a reflexão sobre o colonialismo nas Américas, ou seja, o extermínio físico e cultural dos povos indígenas está associado à própria gênese do termo”. Embora a dimensão cultural e cosmogônica sempre tivesse sido central para a conceituação de Lemkin sobre o que seria genocídio, quando seu conceito finalmente foi incorporado pelas Nações Unidas na Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio em 1948, ele veio apenas com a dimensão “física” da violência, entendida como aquela que incidiria “diretamente” no corpo (ASCENSO & ARAÚJO, 2020). Em 1951 o Brasil aprova o mesmo texto da Convenção, que além do apagamento cultural (que mais tarde seria chamado de etnocídio), também trazia a problemática de só permitir que pessoas físicas fossem responsabilizadas pelo crime de genocídio, isentando os Estados (ASCENSO & ARAÚJO, 2020). Quanto a essa isenção, Palmquist resgata uma fala de Lenkim na qual ele pondera que “tratar o genocídio somente como um crime nacional não teria nenhum sentido, uma vez que seu autor é o Estado ou os grupos que apoiam o Estado: um Estado jamais processará um crime organizado ou perpetrado por ele mesmo” (PALMQUIST, 2018, p. 44).

---

<sup>28</sup> Ver mais em:

[https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/3802/1/CP9\\_08521%20Ci%C3%AAncia%20Hoje%20\\_%20Genoc%C3%ADdio%20ind%C3%ADgena%20e%20ecoc%C3%ADdio%20no%20Brasil.pdf](https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/3802/1/CP9_08521%20Ci%C3%AAncia%20Hoje%20_%20Genoc%C3%ADdio%20ind%C3%ADgena%20e%20ecoc%C3%ADdio%20no%20Brasil.pdf)

Apesar das críticas ao modo como o conceito foi recortado, a “associação exclusiva de genocídio com assassinato dominou a linguagem do jornalismo, da política, da abundante literatura acadêmica sobre o tema e principalmente entre os operadores do direito internacional, onde essa posição também prevalece” (PALMQUIST, 2018, p. 50). Em nosso contexto isso tem impactos como a desresponsabilização do Estado e a invisibilização do etnocídio. Por conta disso, muitas ações jurídicas em torno do racismo anti-indígena não conseguem operar com a noção de genocídio adotada oficialmente, tampouco com a de etnocídio, que por sua vez, “não é reconhecido como um crime passível de punição no ordenamento jurídico brasileiro, nem internacional” (PALMQUIST, 2018, p. 50).

Diante das limitações das interpretações oficialmente adotadas em torno da noção de genocídio cultural é que surge, décadas depois, o debate sobre etnocídio. Proposta pelo etnólogo Robert Jaulin na década de 70, a categoria foi inicialmente pensada a partir do extermínio cultural enfrentado pelo povo Bari, perpetrado pela “Igreja Católica e outras denominações religiosas cristãs, os exércitos colombiano e venezuelano e a companhia petrolífera estadunidense Colpet” (PALMQUIST, 2018, p. 34). Helena Palmquist (2018), recupera uma fala de Jaulin na qual ele sintetiza o quanto

A política etnocida de integração das sociedades nacionais aspira à dissolução das civilizações dentro da civilização ocidental. A descivilização ocidental é por construção um fenômeno unitário, exatamente da mesma forma que a morte é unitária, posto que constitui a pauta do similar ou a identidade das diversas soluções com que se expressa a vida. Sem dúvida, a morte que acabamos de evocar “ataca” a vida em sua dimensão individual, mas nada prova que a racionalização anterior não tenha a mesma validade se se toma a vida em sua dimensão coletiva, civilizadora; daí se pode dizer que uma civilização que tenha a pretensão de ser a civilização única, é um sistema de descivilização e necessariamente orientado para a morte. Esta morte é com segurança inicialmente de natureza civilizadora, aspira a instauração de uma civilização-cemitério (JAULIN, 1973, apud PALMQUIST, 2018, p. 34)

Como anunciado na citação acima, a produção da morte também é central nas políticas do etnocídio, de maneira que assim como o genocídio encontra o etnocídio, este também é composto por aquilo que costumeiramente é associado ao genocídio. Sendo assim, qual seria a diferença entre os dois conceitos? Segundo Jaulin, uma das diferenças entre essas noções seria o fato de que o etnocídio seria caracterizado pelos fins, não pelos meios, enquanto o genocídio seria um dos meios do etnocídio ocorrer. Viveiros de Castro (2014)

questiona essa explicação, pois, segundo ele, essa perspectiva abre margem para a possibilidade

de algo como um “etnocídio culposo” antes que “doloso”; em outras palavras, sugere que ações etnocidas possam ser cometidas como “resultado não intencional” ou “dano colateral” de decisões, projetos e iniciativas de governo cujo objetivo precípua não é a extinção sociocultural e desfiguração étnica de uma coletividade, mas antes a realização de “projetos de desenvolvimento” (grandes obras de infraestrutura como barragens, estradas, plantas industriais, extração minerária e petroleira) que visariam ostensivamente beneficiar toda uma população nacional. Visto, porém, que as instâncias de planejamento e decisão dos Estados que sancionam e implementam tais projetos têm o dever incontornável de estarem amplamente informadas sobre os impactos locais de suas intervenções sobre o ambiente em que vivem as populações atingidas, o etnocídio é frequentemente uma consequência concreta e efetiva, a despeito das intenções proclamadas do agente etnocida, e torna-se assim algo tacitamente admitido, quando não estimulado indireta e maliciosamente (o que configura dolo) por supostas ações de “mitigação” e “compensação” que, via de regra, tornam-se mais um instrumento eficaz dentro do processo de destruição cultural, em total contradição com seu propósito declarado de proteção dos modos de vida “impactados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 4).

Ainda durante a revisão de literatura, o que mais encontrei foram autores/as que buscavam justificar essa distinção trazendo a divisão binária entre físico e simbólico, material e cultural e afins. Tal é o caso do texto intitulado “Genocídio, etnocídio e ecocídio: reflexões sobre as violações de direitos aos povos tradicionais na Amazônia”, publicado em 2019, por João Saddi. O autor adota a definição de Calheiros (2015), segundo o qual “se o genocídio nos remete ao extermínio de uma minoria étnica, nos remete à destruição física de um povo por outro, o etnocídio, por sua vez, nos remete à destruição sistemática e deliberada de sua cultura, de seu modus vivendi e de seu pensamento singular. (CALHEIROS, 2015:6 apud SADDI, 2019, p.5).

Além desse argumento sustentado no binarismo físico/cultural, outra justificativa que encontrei foi a de que os modos de ação do genocídio e do etnocídio seriam distintos. Uma autora que sustenta essa hipótese é Maria Ines Cox, em seu texto intitulado “A noção de etnocídio: para pensar a questão do silenciamento das línguas indígenas no Brasil”, publicado em 2006. Neste artigo, a autora, cuja referência principal nessas definições é Pierre Clastres, reconhece que genocídio e etnocídio nomeiam práticas semelhantes, mas que diferem no modo como encaminham a assimetria relacional produzida no eu/outro. Para ela, “o genocida

elimina a má diferença, exterminando a vida do outro” enquanto que “o etnocida, por sua vez, elimina a má diferença, abraçando a causa do outro, confiando que o outro possa ser convertido ao nós” (COX, 2006, p. 67). De certa forma, a análise da autora retorna ao mesmo binarismo morte física/morte simbólica, além de também tomar como ponto de partida uma definição já problemática de genocídio (apenas como extermínio literal).

Helena Palmquist em sua dissertação considera que a própria separação entre genocídio físico e genocídio cultural é parte da violência colonial, para ela

a separação operada pelos interpretadores do direito internacional, entre genocídio físico e cultural, é, em si, uma violação ontológica aos povos indígenas, porque a separação entre as violências cometidas contra a cultura, contra o meio ambiente e contra as pessoas não são separáveis para esses povos (PALMQUIST, 2018, p.145).

Mas, se como a própria autora contextualiza, a noção de genocídio cultural foi substituída pela de etnocídio, continuar com essa distinção entre genocídio e etnocídio não continuaria atualizando o mesmo problema?

Diante dessas ponderações, compreendo que as justificativas que sustentam a suposta distinção entre genocídio e etnocídio são inspiradas pelo próprio binarismo, que como lembra Fanon (1968), é a bússola do mundo colonial que divide tudo em compartimentos: mente e corpo, natureza e cultura, material e imaterial, físico e simbólico e assim por diante. Se é justamente sobre essa ferida que a colonização se atualiza, não me parece oportuno adotar essa perspectiva binária para falar justamente da violência que essas cisões nos trazem como povos indígenas.

Como forma de reduzir os danos desses binarismos, proponho o termo “etnogenocídio indígena”. Em pesquisa bibliográfica, não encontrei nenhum artigo na Plataforma Scielo que utilizasse essa categoria e na Plataforma do Google Acadêmico encontrei apenas um. De autoria de Luis Ribeiro, Cristina Cardoso e Sandra Silva, o artigo tem como título “Coronavírus, aprisionamento e saúde indígena: a invisibilidade do etno-genocídio de Estado” e foi publicado em 2020. Apesar de utilizarem o termo, o autor e as autoras também adotam as mesmas definições usualmente binaristas de genocídio e etnocídio. Para ele e elas, “enquanto o genocídio atinge o corpo, o etnocídio atinge o espírito causando diferentes tipos de morte: uma é a física e a outra é a da opressão que mata aos poucos” (RIBEIRO et. al, 2020, p. 320). No contexto deste artigo, o termo etnogenocídio aparece como específico para aquelas situações em que etnocídio e genocídio aconteceriam simultaneamente, mas ainda se admite uma diferença substancial entre um e outro. Já em

minha perspectiva, a indissolubilidade entre ambas violências não seria circunstancial, mas parte de sua própria estrutura. Não há como um genocídio indígena não ser também etnocida, assim como não há como o etnocídio não fazer parte do genocídio, justamente porque nossa cultura, línguas, costumes e modos de vida não são apenas nossa cultura apartada de quem somos, mas é nossa própria identidade, é nossa vida. Como dizia o cacique guarani kaiowa Marcos Veron “esto que ves aquí es mi vida, mi alma, si me separas de esta tierra, me quitas la vida”<sup>29</sup>

A partir das reflexões levantadas neste e no primeiro capítulo, compreendo que há diversas compreensões acerca de noções como raça, etnia, étnico-racial, etnocídio e genocídio, por isso reafirmo a importância de que nenhum termo seja simplesmente descartado, mas que seus usos e efeitos sejam continuamente repensados e problematizados. O termo etnia, por exemplo, embora traga diversas limitações já discutidas, segue sendo importante na luta indígena, justamente porque dele deriva o debate sobre etnocídio, ainda que este também venha com uma série de outras problemáticas, também já apresentadas acima. Embora a disputa dos conceitos seja super importante, é fundamental que esteja sempre engajada com a prática de reparação dos danos coloniais.

Uma das especificidades das nossas lutas como povos indígenas está no entrelace das noções raça e etnia e essa é, talvez, uma das principais diferenças nos percursos dos povos indígenas e da população negra no Brasil. Como uma das violências da escravização foi o roubo das memórias étnicas, à maioria das pessoas negras brasileiras foi tomado o acesso direto a saberem a quais etnias, línguas e modos de vida específicos seus ancestrais pertenciam. Com isso, o mote de luta histórico do movimento negro vem sendo muito mais em torno da categoria raça social do que em pluralidades étnicas (MUNANGA, 2004). Já nos movimentos indígenas, esse percurso histórico é outro, pois nossa identidade étnica é central para a luta antirracista: pertencermos a um povo não se dissocia de sermos indígenas.

Etnogenocídio é um tipo de violência colonial assente no esforço de homogeneização. Ele incide precisamente sobre a multiplicidade e singularidade de cada povo, cada etnia, cada nação nativa de determinado território. Perpetrado sobretudo pelo próprio Estado, vem acompanhado de violência policial, obstétrica, de produção de fome (como consequência da retirada das terras indígenas) e de epistemicídio, já que os saberes se produzem também a partir do modo de vida e assim por diante. Povos originários de diversos continentes foram e

---

<sup>29</sup> Partilhado de forma oral em rede social por Valdelice Veron, filha de Marcos Veron. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/Cei4p1\\_um\\_w/?igshid=YmMyMTA2M2Y=](https://www.instagram.com/p/Cei4p1_um_w/?igshid=YmMyMTA2M2Y=) Acessado em 15/06/2022.



continuam sendo alvos deste tipo de política de extermínio. Intelectuais como Oyèrónké Oyewùmí (2017) e Frantz Fanon (1961) refletem em seus trabalhos sobre o modo através do qual o marco colonial criou a figura do "negro genérico" e por meio dela se buscou apagar todo uma multiplicidade de etnias, povos, costumes e línguas originárias dos povos nativos africanos. Se antes as organizações sociais dos diferentes povos se dava através de seus próprios critérios internos, na colonização os critérios de raça e gênero passaram a cumprir uma função que, embora se propusesse descritiva, inventou realidades homogeneizadas (OYEWÙMÍ, 2017).

Este marco colonialista que criou a ideia do "negro genérico" também foi e é responsável pela invenção do "índio genérico", sem povo, língua, sem terra, sem pertencimento. Como resume Maria Ines Cox (2006, p. 67), o "etnocídio desemboca sempre na dissolução do "múltiplo" no "um" e a meu ver, esse processo jamais está descolado do genocídio, daí minha proposta de utilização do termo etnogenocídio. Embora essa violência incida sobre diversos povos nativos, em meu trabalho irei focar nas problemáticas desta violência em relação aos povos nativos de Pindorama. Neste território estes processos são reforçados por uma série de práticas paradoxais, sustentadas pela burocracia estatal, que para Mbembe (2018) é um dos eixos da necropolítica.

Um dos êxitos da violência etnogenocida se expressa nos dados oficiais do IBGE (2010) nos quais se afirma que a população indígena brasileira é de apenas 0,4%, ainda que neste Censo já se constate um significativo aumento da população indígena, em decorrência do aumento da autodeclaração, tema que mais adiante retornarei (ANGATU, 2021).

Etnogenocídio visa impedir que pessoas indígenas sejam o que somos, em nossas diferenças internas, em nossos modos de vida e pensamento para sermos apenas "brasileiros". Em abril de 2020 o ex ministro da Educação Abraham Weintraub ilustrou a premissa racista da homogeneização ao afirmar<sup>30</sup>: "odeio o termo 'povos indígenas', odeio esse termo. (...) Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Só tem um povo nesse país". Importante salientar que o ministro não usou o termo descendente para designar nem pessoas negras, nem brancas, nem amarelas (a quem homogeneizou sob a insígnia "japonês"). A trajetória específica da construção deste termo em relação a povos indígenas será discutida no decorrer deste capítulo.

---

<sup>30</sup> Ver fala completa em:

<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/weintraub-odeio-o-termo-povos-indigenas-quer-quer-nao-quer-sai-de-re.htm>

Ponto a seguir alguns dos paradoxos<sup>31</sup> que sustentam o etnogenocídio e reflito sobre suas condições de emergência e persistência nos dias atuais.

### **I) Da exigência de habitação em terra demarcada:**

A expropriação de terras indígenas iniciou-se no momento da invasão e continua até hoje. Autores indígenas como Edson Kayapó (2014) vêm tensionando cada vez mais a narrativa oficial que descreve como "descobrimento" a invasão colonial. Esta narrativa ainda é muito presente no ensino de história de muitas escolas brasileiras (KAYAPÓ & BRITO, 2014). Descrever a invasão como conquista ou descobrimento faz parte de um projeto racista de conciliação ética, na medida em que alude a um encontro supostamente pacífico ao mesmo tempo em que reifica uma autoria espacial e temporal sobre este território. Outra narrativa, enunciada pelos invasores era de que aqui era "terra sem dono, terra de ninguém" (KAYAPÓ & BRITO, 2014). Com isso, buscava-se a legitimação da propriedade privada por parte dos colonizadores. Pontuamos que, ainda que não sejamos donos da terra, somos filhos dela. Não é porque a terra não tem dono que isso autoriza invasões e violências. A ideia de propriedade privada esteve e está intimamente ligada às disputas capitalistas pelas terras originárias. Isso fez parte da própria organização geopolítica do Brasil em termos de urbanidade e meio rural. Como traz em rimas<sup>32</sup> o rapper guarani Mirindju, do grupo Oz Guarani: “a cidade foi invadindo nossas terras, então que direito o juruá pode ter de nos chamar de invasores?”. A retirada das terras tem levado um percentual cada vez maior de indígenas a viver, forçosamente, nas cidades, portanto não é possível conceber nossa presença nelas sem reconhecer o processo que levou a isso.

Importante lembrar ainda em quais lugares das cidades vivemos, em geral nas periferias e trabalhando de modo precarizado, mal remunerado (nas ruas, alvos de violência policial, em serviço doméstico e afins), isso porque a violência racista não se dissocia da vulnerabilização de classe social (SANTOS, 2020). Segundo o IBGE (2010) a população indígena no estado de São Paulo é de 41.794 habitantes e a maioria (37.915) vive nas periferias dos espaços urbanos. Coimbra e Santos (2000, p.5) sublinham essa questão ao pontuarem que “a presença indígena nas cidades brasileiras é, em geral, caracterizada por

---

<sup>31</sup> Faço um agradecimento especial às parentas Lais Santos Maxacali e Julie Dorrico Macuxi por terem sido grandes interlocutoras desse debate, são referências para mim nesse caminho.

<sup>32</sup> Clipe disponível para acesso em:

[https://www.youtube.com/watch?v=iXIpDa28HQU&ab\\_channel=OzGuarani](https://www.youtube.com/watch?v=iXIpDa28HQU&ab_channel=OzGuarani)

uma inserção marcadamente periférica, vivendo em grupos de tamanho variável, situados nas favelas mais pobres, onde são alvo de forte discriminação”. Os autores salientam ainda que a

migração indígena para as cidades brasileiras, fenômeno ainda pouco estudado, parece estar se tornando cada vez mais freqüente como decorrência, dentre outros fatores, da absorção do indígena nos mercados regionais, de deslocamentos devido a conflitos por terra e da insuficiente infra-estrutura e disponibilidade de serviços essenciais (como saúde e educação) nas terras indígenas (COIMBRA & SANTOS, 2000, p. 5).

Um dos trabalhos pioneiros sobre essa temática foi realizado pelo parente historiador Casé Angatu, registrado no livro “Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza, 1890-1915”, obra que derivou de sua dissertação defendida em 1995 no Programa de Pós-Graduação em História da PUC/SP e que teve sua quarta edição em 2017. Ao longo das últimas décadas o pesquisador segue partilhando pesquisa e militância sobre essas temáticas e salienta que

ainda causa estranhamento quando falamos que a Cidade de São Paulo tem Povos Originários entre seus moradores. Do mesmo modo, alguns se surpreendem ou até negam a possibilidade de a Capital Paulista ser também uma Cidade Indígena, composta por memórias, identidades e territorialidades originárias. Certas pessoas desconhecem até mesmo a existência de Aldeias no município paulistano (ANGATU, 2020, p. 3).

Como ilustra Angatu (2020), o próprio binarismo cidade ou aldeia já não se verifica em muitos contextos nos quais as aldeias encontram-se nas cidades, ou melhor dizendo, em contextos em que a cidade invadiu e cercou aldeias. É o caso da Terra indígena (TI) do Jaraguá, localizada na zona oeste de São Paulo e de tantas outras. Como reforça o parente professor e liderança David Karai Popygua<sup>33</sup> (2020, s/p), residente nesta mesma TI “se tem que demarcar a terra, deveria demarcar para o juruá, para ele viver ali em um lugar e respeitar o resto. Afinal, a aldeia está na cidade ou a cidade está na aldeia? Quem veio primeiro?”

É importante ressaltar que há múltiplos trânsitos indígenas, com narrativas singulares em cada povo. A parenta Ayra Tupinambá (2020), ao questionar a exigências racistas da Tese do Marco Temporal, reforça que as trajetórias de famílias indígenas que precisaram sair do território e depois retornaram a ele não são menos legítimas que a dos parentes que não chegaram a ter de sair, pois a saída do território não deve ser vista como um abandono voluntário, mas como uma expulsão. Segundo ela “ficando, saindo e/ou retornando ao Território, os Tupinambá são resistentes e (re)existentes diante da violência da espoliação

---

<sup>33</sup> Ver mais em: <http://jornalismojunior.com.br/guarani-em-sao-paulo-a-comunidade-indigena-do-jaragua/>

territorial aqui no sul da Bahia, antes/durante/após a Constituição de 1988” (TUPINAMBÁ, 2020, p. 39).

Outra reflexão crítica sobre a questão do aldeamento é feita pelo parente Ailton Krenak (2019, s/p), quando sinaliza que

O longo período colonial que nós vivemos estabeleceu uma coisa que virou sinônimo de “terra de índio” que é a aldeia, aonde vivem os índios aldeados. Muitos imaginam que a aldeia originalmente identificava o lugar onde vivem povos indígenas. Não é verdade, aldeias são vilas em cidades portuguesas, na Europa e em alguns outros lugares do mundo e, quando os seus habitantes chegaram aqui, imprimiram nos nossos lugares, nos habitats onde estavam constituídas comunidades nossas, imprimiram essa coisa de aldeia e reuniram com essa ideia de aldeia os espaços administrativos da colônia para separar os povos que eram arredios à colonização e que eram chamados de tapuias, de bravos – que estavam fora, por resistência, desses aldeamentos. Ou seja, você tinha uma parte do povo originário daqui vivendo em aldeamentos criados pela coroa portuguesa, depois mantidos pelo governo colonial e perpetuados, mais tarde, pelo Estado brasileiro.

O incômodo com a ideia de ter que viver em territórios restritos, (quando muito) demarcados pelo Estado, é presente também em outros povos, como o guarani, cuja identidade tem como uma das principais características o *jeguata*, a caminhada. No capítulo seguinte retomarei essa questão, mas aqui adianto duas falas de parentes guarani sobre essa relação entre restrição ao território e colonização. As falas foram partilhadas com Luiz Pradella (2009, p. 104):

Antes a gente ia andando. Com o pé no chão, ia e podia parar assim, em qualquer lugar. Ia andando até o mato e lá ficava um pouquinho, descansar. Agora procura mato, não tem. Procura caça, não tem. Se pega e sai andando tem cerca, tudo cercado, juruá cercou tudo, enferpou a terra. Fez cercadinho e botou a guaranizada pra não poder mais andar. Agora tudo isso já foi feito então a gente tem que brigar pelo cercadinho, cuidar pra ter onde ficar (Valdecir Timóteo).  
(...) percebi que os juruá tão criando os Mbyá que nem galinha, assim tudo preso, do mesmo jeito do galinheiro. Fica então e dão milhozinho pro Mbyá, pra ele não caminhar (Verá Poty Benites).

Ao mesmo tempo em que a luta pela demarcação é fundamental, ela ainda é uma redução de danos, pois continua centralizada no poder do Estado e em sua arbitrariedade de dar ou não seguimento a nossas demandas, que, ainda que prometidas pela Constituição, seguem descumpridas, não como “falha” ou exceção do Estado, mas como exemplo de seu

funcionamento (AGAMBEN, 2004). Paralela à luta pela demarcação de terras no âmbito jurídico, povos indígenas também têm realizado processos autodemarcatórios<sup>34</sup> de resistência anticolonial, tema no qual retornarei no capítulo seguinte.

A ativa lentidão dos processos demarcatórios não está, portanto, descolada da negação das identidades indígenas, de maneira que ambas fazem parte de um ciclo que se reforça mutuamente: quanto menos direito à terra maior a negação da identidade indígena e quanto maior a negação da identidade, tanto maior o roubo das terras. Não se verifica em outras racialidades brasileiras, negra, branca ou asiática a exigência de morar em um território específico do país para que alguém seja reconhecido como branco, negro ou asiático. A relação íntima que se construiu entre território e raça tem especificidades históricas para povos originários (indígenas e quilombolas). Não se observa, por exemplo, pessoas brancas apresentando-se como "brancas-urbanas" ou "brancas-rurais", o lugar onde moram, quando mencionado, vem como uma segunda informação, não como uma hifenização racial, conforme ocorre no caso de expressões como "índio falso/índio-urbano". Um exemplo dos impactos desse critério etnogenocida se faz notar no encarceramento indígena. Em artigo já citado sobre este tema, Luis Ribeiro, Cristina Cardoso e Sandra Silva (2020) comentam que, embora a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e Constituição Federal, em tese, assegurem direitos indígenas específicos<sup>35</sup>, eles não são cumpridos pelo Estado. A negação da identidade indígena é um dos mecanismos mais eficazes para que não haja o cumprimento desses deveres constitucionais e um dos eixos dessa negação é a ligação entre território e indigeneidade. O autor e as autoras comentam da preocupação "em relação aos presos cadastrados como pardos, que muitas vezes são indígenas não reconhecidos"(RIBEIRO et al, 2020, p. 330) e complementam lembrando que também na retirada do acesso à saúde a negação da identidade indígena segue sendo central, salientam que

Essa invisibilização na cidade, cujo agravamento se mostrou evidente durante a pandemia, pode ser constatada na entrevista fornecida a Amazônia Real pelo secretário Especial de Saúde Indígena, do Ministério da Saúde, Robson

---

<sup>34</sup>Ver mais em: <https://www.nonada.com.br/2021/05/caminhares-guarani-em-defesa-da-aldeia-pindo-poty/>

<sup>35</sup> Entre esses direitos estão algumas orientações da OIT como: "Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros. 2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto. Artigo 10 1. Quando sanções penais sejam impostas pela legislação geral a membros dos povos mencionados, deverão ser levadas em conta as suas características econômicas, sociais e culturais. 2. Dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento" (RIBEIRO et al, 2020, p. 315).

Santos da Silva na data 13/05/2020 quando este afirma que: *o órgão não contabiliza casos de indígenas com Covid-19 que moram em contexto urbano, só em terras indígenas. Santos da Silva afirma que índios residentes nas cidades devem ser atendidos pelo SUS – Serviço Único de Saúde. Entretanto, organizações indígenas e o Ministério Público defendem que indígenas que moram nas cidades deveriam, sim, ser atendidos pela Secretaria de Saúde Indígena, dedicada especialmente a essa população* (RIBEIRO, 2020, p. 330).

Um dos efeitos desse tipo de etnocídio é, reafirmo, a subnotificação estatística, pois como visto, é através dela que se subnotificam dados de encarceramento, saúde, educação. Em agosto de 2019 o presidente Bolsonaro comentou<sup>36</sup> que havia “muita terra para pouco índio”, o que ilustra também essa ficção colonial segundo a qual a população indígena seria uma minoria demográfica, em processo de desaparecimento. Um extermínio ao mesmo tempo perpetrado pela violência policial, pela fome e encarceramento quanto pelas políticas de negação de identidade indígena.

Através da pesquisa bibliográfica tive acesso a um trabalho que também ilustrou o quanto o território é utilizado como apagamento da identidade indígena. Trata-se do artigo intitulado “Classificação de cor/raça de filhos em domicílios indígenas no Brasil”, publicado em 2019, na Revista Cadernos de Saúde Pública, de autoria de Gerson Marinho, João Bastos, Luciene Longo e Felipe Tavares. Nos resultados de sua pesquisa, os autores e a autora sinalizam que na pesquisa sobre domicílios indígenas (em que o pai e/ou a mãe são indígenas) constataram que

as chances de os filhos serem indígenas foram mais pronunciadas na Região Norte, sendo a área rural do Centro-oeste a única exceção. Os filhos tiveram maiores chances de serem brancos, comparados aos não brancos, em todas as regiões, principalmente em áreas urbanas, quando comparadas ao Norte. Os filhos tiveram maiores chances de serem classificados como pardos quando residiam na área urbana do Centro-oeste, também em relação ao Norte do país (MARINHO, et. al, 2019, p. 5).

Nesse resultado de pesquisa vemos na prática o quanto morar em áreas urbanas impactou no apagamento da identidade das crianças indígenas, seja quando marcadas como brancas, seja quando designadas pardas. Além disso, os autores também observaram uma

tendência de que, quanto mais elevado o nível de instrução das mães, tão mais elevadas foram as chances de os filhos terem sido classificados como brancos e pardos. (...) Houve chances maiores de os filhos serem indígenas quando

---

<sup>36</sup> Ver mais em: <https://exame.com/brasil/e-muita-terra-para-pouco-indio-diz-bolsonaro/>

estavam em domicílios com menores níveis de rendimento mensal e com maior número de pessoas (MARINHO, et. al, 2019, p. 6).

Nesse sentido, o branqueamento da população indígena passa não só por uma questão de território, mas também está indissociado das condições de classe social, já que a identidade indígena costuma ser associada apenas à pobreza e falta de escolarização formal.

Este paradoxo estatal se caracteriza pela retirada das terras indígenas ao mesmo tempo em que se exige habitação nelas para mínima legitimação de uma pessoa como indígena, ao mesmo tempo que, quando já na cidade, o etnogenocídio continua. Pontuamos no movimento indígena que todo o território de Abya Yala é terra indígena, todo o Brasil é terra indígena. Nesse sentido Angélica Kaigang (2017, s/p) pontua que já ouviu "muitas vezes que 'lugar de índio' é no mato. Mas que mato está sobrando pra nós?".

Tanto indígenas que vivem na cidade quanto indígenas que vivem em aldeias, mas não demarcadas, passam por violências específicas perpetradas pelo Estado, que se vale desse critério para criar barreiras no acesso a direitos. Um exemplo disso pudemos constatar com a pandemia, ocasião em que muitos indígenas nessa situação tiveram seu direito à vacinação contra o coronavírus negado (ANGATU, 2020). Esse etnocídio estatal também culminou na produção de estatísticas oficiais subnotificadas quanto às mortes de pessoas indígenas, um fato atestado nas significativas diferenças entre esses dados e os levantados por organizações indígenas (ANGATU, 2020). Com isso, além do luto pela perda de um parente, tivemos também de lidar com mais uma ferida: a do apagamento da memória de quem nossos entes queridos eram e também, por extensão, de quem somos como indígenas. Para acolher essa ferida, temos feito, desde o início da pandemia, um trabalho de elaboração, reconhecimento e honra aos nossos parentes que haviam encantado. Em abril de 2021 participei junto aos demais parentes guarani da programação do Acampamento Terra Livre, que precisou ser online<sup>37</sup> dada a contingência de saúde pública. Junto a centenas de outros povos e organizações, nós, da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), também tivemos nosso espaço para trazer cantos, rezos e outras partilhas que envolveram lembrar de nossos parentes que haviam partido e nos fortalecermos espiritualmente em sua memória.

---

<sup>37</sup> A programação pode ser encontrada no canal do Youtube da APIB, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil:  
[https://www.youtube.com/watch?v=I5AH5czznJw&list=PLchh9Eb\\_8lo5w\\_FwCMzetTPRyyXbA8oj3&ab\\_channel=APIBOFICIAL](https://www.youtube.com/watch?v=I5AH5czznJw&list=PLchh9Eb_8lo5w_FwCMzetTPRyyXbA8oj3&ab_channel=APIBOFICIAL)

## II) Da exigência do falar a língua indígena:

A criminalização das línguas indígenas é histórica. Não se dissocia dela a catequização, que as demonizava. No período da ditadura militar a fala de línguas indígenas foi violentamente reprimida. Em seu artigo sobre violências a povos indígenas neste período, Bruno Gonçalves (2017) comenta que o projeto de integração forçada do Estado envolvia esta estratégia de

proibição do uso cotidiano da língua-mãe, aulas forçadas da nacional, castigos de diversas ordens para forçar o abandono da língua-mãe e repressão de práticas da cultura tradicional nas quais a língua é um elemento importante evidenciam esse objetivo de integração (GONÇALVES, 2017, p. 5).

Ao exigir que para ser considerado indígena se precise falar a língua indígena, o Estado omite seu ativo papel neste despertencimento forçado.

Um dos grandes destaques destas políticas foi o Diretório Pombalino do Século XVIII, de autoria do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal. Transformado em lei em 1758, o Diretório propunha uma completa "integração dos índios" à sociedade portuguesa. A argumentação era de que, através desta integração seria possível alcançar o fim das discriminações aos indígenas, mediante extinção das diferenças entre eles e brancos (GARCIA, Elisa, 2007). Na narrativa salvacionista, que continua contemporânea e que, "em nome do bem", reifica o etnogenocídio há uma inversão: quem sofre racismo é direta e/ou indiretamente culpado pela violência sofrida, visto que é "diferente". A produção dessa diferença hierárquica não é tematizada, além disso, na chamada pela extinção das diferenças étnico-raciais é a branquitude quem é posta ao centro, como modelo de referência. Em outras palavras, que sejam todos iguais, mas iguais aos brancos, não todos iguais ao modo de vida indígena, por exemplo.

Uma das principais apostas do Diretório Pombalino era de que as línguas nativas reforçavam o "tribalismo", ao mesmo tempo em que a língua portuguesa colaboraria para a civilização dos costumes. Ressalto que o termo "tribo" segue presente no vocabulário do senso comum racista e traz um apelo a uma noção de selvageria, de grupos rudimentares, homogêneos em costumes supostamente associados a canibalismo, alimentação "exótica" e costumes "animalizados". Daniel Munduruku (2017) lembra ainda que o termo "tribo" é uma forma colonialista de se referir a algumas culturas que eram consideradas inferiores. Segundo Munduruku<sup>38</sup> (2016, p. 3), a palavra "tribo" remete a uma "ideia de que nossos

---

<sup>38</sup>Ver mais em:



povos são dependentes de um Povo maior” e lembra que ela “está inserida na compreensão de que somos pequenos grupos incapazes de viver sem a intervenção do estado. Ser tribo é estar sob o domínio de um senhor ao qual se deve reverenciar”.

No Diretório Pombalino esta noção de tribalismo já aparecia, relacionada às línguas indígenas como uma manifestação deste processo. Houve então a proibição do falar as línguas indígenas e a imposição da língua portuguesa. Esta imposição recorreu à criação de escolas cujo objetivo era alfabetizar crianças de 6 a 12 anos, retirá-las de suas famílias para que neste período aprendessem o idioma português, fossem catequizadas, forçadas a trabalhar na lógica da divisão sexual do trabalho (meninas reclusas, meninos com contato externo, apenas elas aprendendo "serviços de casa" e outras tantas demarcações sexistas de gênero aos moldes europeus). Quando retornassem às suas famílias, as crianças teriam a função de disseminar os valores aprendidos e dentre suas principais atribuições estava o ensinar a seus parentes a língua portuguesa, especialmente aos mais velhos, para que pudessem participar das confissões cristãs visto que "não sabiam falar português e tampouco demonstravam interesse em aprendê-lo" (GARCIA, 2007, p. 8).

Esse roteiro binário do gênero, marcado também pela geração segue atualizado. Em sua pesquisa sobre infância, Luzinete Minella ressalta que do ponto de vista étnico-racial e de gênero se desenvolvem saberes e “estratégias de poder sobre a infância a partir de uma lógica da identidade, permitindo-se diagnosticar situações, desenhar perfis, identificar, isolar, segregar e/ou integrar, projetando o futuro de meninos e meninas conforme as expectativas e os padrões de comportamento” (MINELLA, 2006, p. 324).

Além do Diretório Pombalino, outro marco histórico fundamental no que diz respeito à proibição das línguas indígenas foi a ditadura militar. A principal fonte que temos em relação às violências sofridas por povos indígenas na ditadura é o Relatório Figueiredo. Produzido pelo próprio Estado brasileiro, este documento ficou "desaparecido" por 44 anos e durante todo este tempo a informação oficial era de que o Relatório havia sido destruído em um incêndio (STARLING, Heloisa, s/n). Produzido por antropólogos anônimos, o documento revela o quão violenta foi a implementação do Plano de Integração Nacional (PIN), idealizado para viabilização da construção de estradas e hidrelétricas (PALMQUIST, 2018) nos territórios indígenas. O relatório foi encontrado por pesquisadores independentes em 2013, praticamente intacto com suas 5 mil páginas e 29 tomos. A encomenda deste Relatório havia sido feita pelo general Albuquerque Lima, ministro do Interior e tinha o objetivo de

---

[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/equipesmultidisciplinares/equipe\\_multidisciplinar\\_3encentro\\_2016\\_anexoII.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/equipesmultidisciplinares/equipe_multidisciplinar_3encentro_2016_anexoII.pdf)

apurar o funcionamento do Serviço Nacional de Proteção ao Índio (órgão indigenista oficial brasileiro, antecessor da FUNAI). O SNI foi criado em 1910 e tinha entre seus objetivos principais a integração forçada de indígenas à civilização branca, através da criação de Postos e Colônias Agrícolas em uma ideia de produção do “trabalhador nacional” (MARTINS, Fernanda, 2012). Este Serviço foi marcado por uma série de denúncias de crimes genocidas e foi substituído pela FUNAI, criada em 1967, cujo objetivo seria a proteção dos povos indígenas, ainda que por tantas vezes suas práticas fossem e ainda ocorram na direção contrária a seu propósito, como vem denunciando órgãos como a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil)<sup>39</sup>.

O Relatório Figueiredo aponta massacres de povos inteiros, torturas diversas, envenenamentos (desde estricnina misturada em doações de açúcar até inoculações propositais de varíola), dinamites em aldeias, entre tantos outros ataques (STARLING, s/n). O projeto de desenvolvimento na ditadura militar incidiu de modo especialmente perverso contra povos indígenas, que sofreram neste período violências etnogenocidas, na destruição brutal de seus modos de vida, de suas línguas, de seus costumes, no apagamento literal de suas próprias vidas.

Neste salto histórico entre o marco do Diretório Pombalino e o da Ditadura Militar gostaria de salientar o quanto a colonialidade se manteve atualizada, visto que não só não tivemos um “progresso”, no sentido da diminuição do racismo, como tivemos um recrudescimento de novas violências. O projeto colonial se expressa precisamente na manutenção de suas dominações. A língua portuguesa foi imposta como uma metonímia da institucionalização de um ideal de nação colonizada (PACHAMAMA, Aline, 2020). Mesmo havendo cerca de 275 línguas indígenas registradas, a língua portuguesa segue sendo a primeira (única) oficial do Brasil (IBGE, 2010). Nisso podemos observar que mesmo com o reconhecimento público de órgãos do próprio Estado (como IBGE e FUNAI) a pluralidade das línguas indígenas segue subalternizada.

Em 2002 tivemos um fato emblemático no que diz respeito ao debate da colonização linguística: a rádio FM Educativa, da cidade de Campo Grande (MS) foi indiciada à Anatel (Agência Nacional das Telecomunicações) por ser apresentada na língua Nheengatu. O argumento utilizado no processo recorria a uma lei de 1963 que proibia veiculações em língua estrangeira. Na ocasião, o Ministério das Comunicações solicitou à rádio envio de informações sobre o programa. O então dirigente da Rádio lembrou, em entrevista, que o

---

<sup>39</sup> Para acompanhar as postagens e atualizações da APIB, acessar:<https://apiboficial.org/>

Nheengatu era falado por cerca de 370 mil pessoas no estado do Mato Grosso do Sul. No informe à imprensa, Armando Antônio Moreira, representante do Ministério naquele momento comentou que "queremos obter mais detalhes sobre essa língua para saber se é ou não estrangeira e se o programa está transgredindo a lei" (MATTOS, Laura, 2003). Esta notícia teve bastante repercussão à época e segue sendo utilizada em diversos concursos<sup>40</sup> vestibulares como um exemplo de emblema jurídico, cultural, social: se línguas indígenas não são oficiais, nem podem ser enquadradas como estrangeiras, qual seu status?

Nheengatu, também conhecido como língua geral, foi desenvolvido por jesuítas nos primeiros séculos da colonização com o objetivo de possibilitar a comunicação com indígenas e, por conseguinte, a catequização. A base do Nheengatu é o tupi, que falado por muitos povos, permitiu a comunicação tanto entre jesuítas e indígenas quanto entre indígenas de diferentes povos, pois houve uma grande expansão do Nheengatu pelo território brasileiro nos séculos XVI e XVII. No século XVIII a Coroa Portuguesa o proibiu através do Diretório já mencionado.

Mesmo com a proibição, o impacto do Nheengatu persistiu e persiste, hoje é língua base de diversas etnias no Brasil e influenciou profundamente a língua portuguesa, no que linguistas e historiadores nomeiam como a formação do dialeto "caipira" (MARTINS, 2004). Esta língua oficiosa que temos é completamente marcada pela influência indígena e com isso a discussão do preconceito linguístico, de um suposto "falar errado" a língua tem relação direta com a colonização, racismo e etnogenocídio, mas também anuncia uma resistência anticolonial à pureza da língua (pretensamente) portuguesa (MARTINS, 2004). Nesse sentido, temos uma grande diversidade entre povos indígenas, pois há etnias que puderam preservar plenamente suas línguas originárias e há outras em que, mesmo havendo uma perda significativa da língua, isso não implicou seu desaparecimento completo. Os parentes seguem entoando seus cantos, ritos e modos de vida, nessa língua já não mais portuguesa, agora pintada de jenipapo e urucum (VIEGAS, 2007).

A perseguição às línguas indígenas, aos modos indígenas de comunicação faz parte, também, da violência do etnogenocídio, pois como bem pontua Clavero há que se questionar

Por que políticas que ameaçam línguas e outras dimensões culturais de um particular grupo humano não são consideradas genocidas? Por que se usa a palavra genocídio

---

<sup>40</sup> Exemplo de concurso público em que esta notícia aparece como questão: Edital 011/2009, prova objetiva para o cargo de Engenheiro de Automação, ofertada pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Santa Catarina. Disponível em: <https://jcconcursos.uol.com.br/media/uploads/provas/provas/2009/6824.pdf>

apenas quando se relaciona com assassinatos em massa e, muitas vezes, sem ao menos referir o fato de que o objetivo é a destruição de um grupo humano diferenciado? Por que políticas que são danosas para línguas e outras dimensões culturais de grupos humanos específicos não são consideradas genocidas, ainda que claramente objetivem causar o desaparecimento do grupo enquanto tal? Basta se olhar para as políticas que são frequentemente até hoje aplicadas a povos indígenas (CLAVERO, s.d: 3, apud PALMQUIST, 2018, p.49)

Uma das primeiras referências escritas que registrou a percepção dos colonizadores acerca das línguas indígenas foi a carta de Cristóvão Colombo, de 1492-3, na qual comenta sobre os indígenas que vira:

devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião. Eu, comprazendo a Nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião de minha partida, seis deles para Vossas Majestades, para que aprendam a falar (1492-9, s/p).

Um outro registro temos na carta de Pero de Magalhães Gândavo, de 1570, que também vai nesse mesmo sentido. Nela, ele afirmava que “a língua deste gentio toda pela Costa he, huma: carece de tres letras –, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” (COX, 2006, p. 71).

Em ambos trechos é possível perceber que apenas a religião cristã era considerada como fé, apenas as línguas europeias eram reconhecidas como linguagem, de maneira que a imposição da língua portuguesa aspirava também a imposição cristã como parte central do projeto civilizatório. A imposição da língua do colonizador vai além de um imperativo idiomático, diz respeito, fundamentalmente, à prescrição de um determinado modo de pensar o mundo e viver a vida. Nas palavras de Fanon “falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (2008, p. 33). De acordo com Cox (2006), a fala de Pero de Magalhães Gândavo pressupunha que “na ausência dessas três formas de governo [fé, lei, rei], guias para uma vida racional, os índios eram rebaixados à condição de animais” (grifos meus). Novamente, o critério civilizatório que conferiria a passagem de animal para humano, demandava a transição de selvagem para civilizado e de bárbaro para cristão, de modo que a imposição da língua portuguesa (e do jeito normativo de utilizá-la) também ilustram o etnogenocídio.

Em diálogo com esse trecho da carta de Gândavo, o parente Kum Tum Akroá Gamela ressalta os efeitos políticos desses discursos etnogenocidas

A colonização é essencialmente a negação do outro, que vai dessa negação mais sutil, subjetiva, até a eliminação física, e aí eu tenho pensado assim: essa questão do genocídio começa quando os europeus chegaram aqui e disseram: “Não são nada, nem são gente, nem são humanos, que não têm fé, porque não tem lei, porque não tem rei. Então são o que? São nada”. Daí pra cortar a cabeça ou partir ao meio com um facão ou atravessar com uma bala não faz muita diferença, porque a morte já foi decretada, foi executada antes (...) (MILANEZ et al, 2019, p. 2173).

Se a colonização não acabou, a resistência contracolonial também não. A retomada da terra também vem acompanhada da retomada da língua e dos modos de vida. Um exemplo disso é relatado por Valéria Barros, em capítulo de livro que integra a obra “Diálogos com os guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas” (2021), coletânea escrita em co-autoria por autores não-indígenas e indígenas guarani. Barros (2021, p. 104) comenta sobre os modos de resistência em torno da retomada do guarani na Terra Indígena Laranjinha, localizada no Paraná (SC) e partilha a fala de uma pessoa guarani que lhe dissera “*eu não queria que fosse assim, mas fazer o que? [...] Minha mãe uma vez falou: se vocês quiserem ser índio, vocês têm que falar na linguagem. Mas acho que não é questão de querer... Eu falei: eu não falo na língua mas o sangue é [guarani], então não tem como*”. A autora partilha também as resistências e o acolhimento a essa ferida da retirada da língua por parte do povo guarani

(...) a vontade de algumas pessoas, já adultas, retomarem também a fluência na linguagem, a exemplo do que aconteceu no acampamento da área retomada, resultou num curso noturno de língua guarani ministrado por uma mulher da geração mais velha do grupo que, inclusive, contou com o apoio do Núcleo Regional de Educação e de pesquisadores da Universidade Estadual de Maringá ligados à área da Educação. Desse curso participavam seus filhos e netos bem como pessoas de outras famílias. Algumas pessoas da geração mais velha do grupo que, como ela, eram fluentes na língua, também participavam das aulas, pois, segundo me disseram, era mais uma oportunidade de se comunicar em guarani, já que não são muitas as ocasiões em que podem fazer isso em seu cotidiano. (BARROS, 2021, p.105).

Finalizo esse eixo com um poema escrito por professores guarani (a autoria individual não foi especificada), presente na obra Maino’i, organizado por José Ribamar Bessa Freire (2009) e escrito por professores guarani:

*Vivi muitos anos com a língua entortada,*

*porque fui obrigado a falar palavras  
estranhas de uma outra língua.  
Por isso, durante muito tempo fiquei  
emudecido  
Tentaram tirar de mim aquilo que havia  
guardado como tesouro:  
a palavra, que é o arco da memória.  
Diziam que me faltava inteligência,  
porque antes de gaguejar as palavras  
certas eu tinha de pensar duas vezes,  
numa língua estranha.  
O tempo passou. Agora tenho duas  
línguas.  
Uma língua nasceu comigo, no colo da  
minha mãe.  
É a língua que expressa a alma guarani  
(...)  
Com ela, estou o que falo: guarani. (...)  
A outra língua que tenho é a que sobrou de  
uma guerra de muitas batalhas.  
Ela trouxe a espada e a cruz, o livro e as  
imagens, o sermão, o catecismo,  
a doutrina, as leis.  
Agora já não posso mais viver sem as  
duas.  
Estou sempre trocando de língua com um  
pouco de medo, como se fosse um caso  
de bigamia.*

### **III) Da exigência da aparência correspondente ao estereótipo colonial da “cara de índio”:**

Esta é uma das grandes formas através das quais a homogeneização etnogenocida se estrutura (MUNDURUKU, 2017). Essa generalização vai desde a aparência até os costumes, línguas, modos de vida. Mesmo que no Brasil tenhamos cerca de 375 povos e 275 línguas indígenas, como aponta Gersem Baniwa (2018), ainda é forte o imaginário de que "índio é tudo igual". É também nesse sentido que temos pautado a importância de criticar este tipo de homogeneização, pois este imaginário remete a um indígena estereotipado que vive em 1500, tornando nossas vidas em 2020 algo anacrônico. Daniel Munduruku (2017, s/p) comenta que "apesar dessa minha aparência, do meu cabelo liso, dos meus olhinhos puxados, da maçã do rosto saliente, eu não sou índio. Ainda diria mais: não existem índios no Brasil". O que existem são povos, nações indígenas, cada uma com sua identidade, diversidade.

Ao reforçar nas escolas, em festividades como Carnaval e em feriados nacionais que “índio” é, necessária e exclusivamente, a pessoa indígena nua, pintada, de cocar, com olhos puxados e cabelo liso e preto, o racismo intenta produzir a inexistência indígena (KAYAPÓ & BRITO, 2014), . Como o “índio de verdade” é este alegórico a 1500, o enunciado que fica é que somos seres do passado, dos quais se têm apenas memória longínqua e caricata. Considerando as centenas de etnias que temos no Brasil e também o processo (forçado) de miscigenação como projeto de Estado, podemos constatar que a diversidade fenotípica indígena é imensa, mas que, propositadamente, não costuma ser reconhecida. Este deslocamento temporal que nos associa a seres do passado também é ativado quando, ainda que preenchendo as exigências racistas de moradia em aldeia, fluência de língua indígena e “cara de índio”, nega à pessoa indígena a utilização de tecnologias contemporâneas, ou o uso de roupas ditas “civilizadas”, etc.

Este paradoxo se caracteriza pela associação entre “índio” e um tempo perdido, um tempo passado, de forma a negar o direito a indígenas de viverem ao mesmo tempo que pessoas não-indígenas. Ressaltando esta dimensão, Casé Angatu frisa que “o etnocídio é a negação da nossa existência ao afirmar que, para ser índio ou quilombola, é preciso que as pessoas vivam como no século XVI” (ANGATU, s/p, 2019). Há em decorrência disso toda uma construção racista de que populações indígenas “atrasam” o desenvolvimento do país, tornando nosso *nhandereko* alvo de constantes ataques. *Nhandereko* é nosso modo de vida, ele inclui cosmovisão, hábitos alimentares, espirituais, formas de se relacionar com a terra, águas, demais animais.

Se, como discutido no capítulo anterior, a miscigenação genética é uma das características históricas desse território, é preciso reconhecer que com indígenas essa exigência é especialmente violenta. Já se compreende que uma pessoa pode ser branca ainda que tenha parentes não brancos (e isso não faz dela branca-negra), que pode ser negra ainda que tenha parentes brancos (e isso não faz dela negra-branca), etc. mas com indígenas, a expectativa do purismo racial frequentemente nos assigna como “descendentes” (discussão que desenvolverei no próximo eixo) ou hifeniza nossa indianidade. Nesse sentido, é comum que nossos parentes que tenham pele retinta e/ou cabelo crespo sejam descritos como “afro-indígenas”, como se fossem menos indígenas por não terem o fenótipo estereotipado do “índio puro”. Esse tipo de hifenização por vezes parece aludir a uma noção de identidade indígena como algo puro não só genética, mas culturalmente, sendo que nossos povos sempre foram múltiplos na aparência, nos costumes e nas alianças com outros povos. Também com

parentes de pele clara ocorre de serem tidos como brancos, pois no critério da cor da pele, indígenas de pele escura seriam negros e indígenas de pele clara, brancos, em uma matemática que nos dilui em outras racialidades, tal qual a ideia de “categoria racial de transição” aspirava (AZEVEDO, 2008). É fundamental, portanto, que os critérios raciais aplicados a pessoas não-indígenas não sejam acriticamente utilizados para povos indígenas, pois como ressalta o parente Casé Angatu (2019), somos da cor da terra e a terra tem todas as cores, que todas as nossas corporalidades sejam celebradas e respeitadas.

O fenótipo estereotipado do que seria um “índigena de verdade”, a exigência de habitação em terra demarcada e de falar língua indígena são todos meios do etnogenocídio buscar questionar ou invalidar identidades indígenas e são ações que “sempre estiveram e estão relacionadas à espoliação das Terras Indígenas, tentando destruir um direito ancestral, originário, congênito, natural, relacional e existencial aos diferentes Territórios” (ANGATU, 2020, p. 5).

Para além do fenótipo, parte do racismo anti-indígena está no estranhamento a atividades que “não tenham cara de índio”, em um sentido mais amplo, que nos dissocia de tudo quanto não veem como “primitivo” em seu marco temporal. O escritor guarani Olivio Jekupe comenta sobre essa questão

Então você já vê que as pessoas da cidade não acreditam na gente. A gente sofre preconceito porque a sociedade sempre vê o índio como aquele primitivo que não vai crescer, e quando o índio mostra o seu talento aí vem o preconceito, o racismo. Então escrever é importante para mostrar para a sociedade que nós também podemos fazer a mesma coisa que o outro faz. Quando você fala de um índio escritor as pessoas se assustam: mas um índio escritor? Tudo assusta à sociedade. Quando eu entrei na USP nos anos 1990, todo mundo queria saber como eu tinha entrado, e eu dizia: “eu prestei vestibular”. Nós formamos uma associação na nossa aldeia, “mas tem CNPJ?” – Sim, se não tem CNPJ, não é associação. “Mas vocês têm conta em banco?”. Então para a sociedade não indígena, quando você fala “o índio faz isso”, é assustador porque o índio é sempre visto como primitivo (MILANEZ et al, 2019, p. 2176).

#### **IV) Do paradoxo da descendência e a produção do pardo:**

Uma das estratégias do etnogenocídio é dizer que somos um “quase” de outras raças: se de pele clara, brancos; se de pele escura, negros; ou mesmo amarelos. Na pesquisa bibliográfica que realizei, constatei que um dos artigos sobre a temática étnico-racial optou



por aglutinar pessoas indígenas e amarelas na mesma categoria. Esse artigo, de autoria de Liliane de Jesus Bittencourt, Mônica Nunes, Juli de Oliveira e Jean Caron, foi publicado em 2013, na Revista de Nutrição e trouxe como título “Risco para transtornos alimentares em escolares de Salvador, Bahia, e a dimensão da raça/cor”. As autoras comentam que devido “ao pequeno número de estudantes que se identificaram como amarelas ou indígenas” isso teria levado “à necessidade de agrupamento dessas categorias para permitir a análise estatística” (BITTENCOURT, et. al, 2013, p. 8). As duas populações, de pessoas amarelas e de pessoas indígenas, têm trajetórias históricas, políticas, econômicas absolutamente distintas entre si, mas mesmo assim foram homogeneizadas na análise, o que dificulta a percepção das especificidades indígenas (e amarelas, nesse caso).

Em minha pesquisa bibliográfica sobre artigos na temática étnico-racial, analisei também o texto de Juliana Kabad, João Bastos e Ricardo Santos, publicado em 2012, na Revista Physis. A autora e autores fizeram uma revisão bibliográfica sobre raça, cor e etnia no campo dos estudos epidemiológicos e constataram que

A categoria parda (e correlatas) foi a que apresentou maior diversidade em relação aos critérios de identificação da população e às nomenclaturas utilizadas. Houve estudos que incluíram indivíduos classificados como "pardos" em conjunto com a categoria "preta"; outros a analisaram em conjunto com a de amarelos e indígenas; (...). Não foram localizados artigos que analisaram exclusivamente a categoria indígena, ainda que a mesma tenha sido utilizada para classificar parte da população de 27 dos 151 estudos (KABAD et al, 2012, p. 6).

Outro artigo que analisei foi o intitulado “A implantação do quesito cor/raça nos serviços de DST/Aids no Estado de São Paulo”, de autoria de Márcia Giovanetti, Naila Santos, Caio Westin, Dulcimara Darré e Maria Clara Gianna, publicado em 2007 na Revista Saúde e Sociedade. Nele, as autoras e o autor incluem o termo indígena em dois momentos de suas definições e interpretam as designações do IBGE (2010) da seguinte maneira: “preto: de pele bem escura; branco: de aparência e de pele clara; amarelo: asiáticos (japoneses, chinês e coreano); pardo: de pele mais clara (filhos de branco e preto, indígena e preto, indígena e branco) e indígena: descendentes de índios brasileiros”. Essas descrições poderiam ser problematizadas em vários sentidos, seja na arbitrariedade com que aludem à “pele bem escura” de pessoas negras, algo já largamente discutido por intelectuais negros como Sueli Carneiro<sup>41</sup> (2004), seja por definir pessoas amarelas como asiáticas e ainda listar

---

<sup>41</sup> Ver mais em: <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>

nacionalidades estrangeiras, algo também já discutido por intelectuais amarelos brasileiros como Laís Miwa Higa<sup>42</sup> (2021), seja por definir pardo através desses trânsitos que exclui uma série de configurações, seja, por fim, em descrever indígenas como “descendentes de índios”, termo já questionado por intelectuais indígenas como Daniel Munduruku (2019).

A classificação indígena pela cor da pele e/ou miscigenação genética produz necessariamente o apagamento indígena, em que se tem apenas a caracterização do “descendente”. Não à toa, ao sujeito político descendente não se possibilita a luta por terras indígenas, por demarcação. Para o Estado, quanto maior o número de “descendente de índio” em vez de “índio de verdade” tanto mais facilitado o processo de retirada das terras originárias. Importante pontuar que embora atualmente as categorias raciais no Brasil, pelo Censo do IBGE, dividam-se em cinco: indígena, preto, branco, amarelo e pardo, essa divisão nem sempre foi assim. No primeiro recenseamento, realizado em 1872, constava a categoria “caboclo”, que pretensamente representaria “índios e descendentes de índios com brancos”. Ou seja, um dos primeiros registros oficiais do termo “descendente” consta já neste primeiro levantamento. Para o Estado, “índios” eram vistos (e ainda o são, por muitos) como categoria social transitória, em uma perspectiva assimilacionista em que, a partir do momento que a pessoa indígena se tornasse “civilizada”, deixaria de ser indígena e passaria a integrar as demais categorias raciais não indígenas (POVOS INDÍGENAS NO BRASIL – PIB, 2021). Importante pontuar o papel da compulsória cristianização nesta “integração” violenta, já que a evangelização impulsionava/impulsiona um forte despertencimento indígena aos costumes, espiritualidade e modo de vida originário.

Ainda sobre este Censo de 1872, uma outra subdivisão me chamou a atenção: enquanto pessoas europeias eram descritas por seu país de origem, pessoas de África e Ásia eram descritas apenas pelo continente ou por outra categoria genérica. Nos documentos constam abundantes referências a nacionalidades europeias, algumas delas: portugueses, alemães, austríacos, gregos, ingleses, franceses, italianos, norte-americanos, suíços e espanhóis. Já na referência a pessoas não brancas, as menções encontradas foram: africanos e orientais. Este tipo de categorização homogeneizadora ainda persiste no imaginário racista contemporâneo (IBGE, 2020).

Após luta coletiva do movimento indígena contra este tipo de generalização e apagamento, tivemos um importante marco que culminou na inclusão de um capítulo específico da Constituição de 1988, em que a perspectiva do “índio como categoria

---

<sup>42</sup> Ver mais em: <https://jornal.usp.br/artigos/o-que-e-asiatico-brasileiro/>

transitória” foi, oficialmente, abandonada pelo Estado (PIB, 2021). Neste capítulo há o reconhecimento ao direito dos povos indígenas a terem seu modo de vida, línguas, costumes respeitados, bem como o direito à habitação de seus territórios. Ainda que presente na Lei, estes direitos constitucionais jamais foram realmente cumpridos pelo Estado. Nas palavras de Casé Angatu (2020, p. 70) “mesmo a própria Constituição de 1988, apesar de avançar no sentido de não mais nos encarar como em extinção, em seus artigos 231 e 232 deveria oferecer mais garantias definitivas à demarcação de nossos Territórios e à nossa autonomia”. Nas últimas gestões dos governos brasileiros, inclusive as de esquerda, não tivemos um real engajamento para que o direito à demarcação fosse de fato cumprido.

Parte deste processo histórico e burocrático, apenas em 1991 o termo indígena foi incluído nos Censos oficiais, ou seja, por mais de um século não houve sequer a possibilidade de marcação de racialidade indígena. Caboclos, sertanejos, bugres, pardos, mestiços, morenos são alguns dos termos que povoam também o imaginário social. Estes termos têm contingências históricas, geográficas, pois cada região constrói suas próprias formas de designar a racialidade indígena. Segundo Edson Silva (2004), caboclo foi um termo utilizado especialmente na região nordeste para se referir a supostos “remanescentes” de indígenas, mas vem sendo fortemente criticado<sup>43</sup> por seu viés de apagar povos indígenas. Como pontua Viveiros de Castro (2014, p.16)

os coletivos caiçaras, caboclos, camponeses e índios são índios (e não 33% índios) no sentido de que são o produto de uma história, uma história que é a história de um trabalho sistemático de destruição cultural, de sujeição política, de “exclusão social” (ou pior, de “inclusão social”), trabalho esse que é propriamente interminável.

O parente Kum Tum Akroá Gamela ilustra esse ponto, quando partilha uma violência etnogenocida sofrida por seu povo, Gamela, que teve sua identidade indígena negada em uma pesquisa que os nomeou como “camponeses”. Ele explica que

Tudo começou na década de 80, quando uma professora da Universidade Federal fez uma pesquisa sobre o nosso território e ao final disse: “eles são camponeses”. Era uma situação de conflito, a grilagem tinha se instalado ali, com o cercamento e a divisão das terras, e ela foi lá para estudar essa violência, aquele conflito, e ao final ela disse: “eles são

---

<sup>43</sup> Há uma exceção a esta crítica, na região do Rio Grande do Norte, local em que não há nenhuma terra demarcada e onde a construção de pertencimento indígena positivou caboclo como uma etnia específica, como pontuou em mesa redonda João Nyn, indígena potiguara. A mesa, intitulada (De)Colonialidades do Gênero e (Re)Existências Indígenas, ocorreu no dia 07/10/2020, em evento da UFTM (Universidade Federal do Triângulo Mineiro). Compuseram a mesa com Nyn, Casé Angatu e Geni Núñez.

camponeses, mas o que manteve a terra como terra de uso comum até agora foi uma ancestralidade indígena que eles nunca desconheceraam”. Mas embora ela mesma tenha dito isso, ela fecha essa gaveta e abre um discurso comum: “eles são camponeses”. Ou seja, não é só o governo, mas é um conjunto de instituições do Estado que vão negando a existência da gente, quando dizem, por exemplo, que somos uma comunidade que nem teve o reconhecimento formal pela FUNAI. Por que estão dizendo que são uma comunidade, mas se nem tiveram o reconhecimento formal pela FUNAI? Isso é cantiga antiga, é tutela. (...) Talvez a tal professora esteja certa, porque nós não somos “índios” mesmo, nós somos Gamela: ela está acostumada a lidar com a ideia dos “índios” genéricos. Não, não sou índio: eu sou um povo. Isso desconcerta (MILANEZ et al, 2019, p. 2173).

Pensando nas interconexões entre as violências do etnocídio em Abya Yala, um dos artigos que me chamaram a atenção na análise bibliográfica foi o de Paul Montero, Camila Ninácio e Juan Vaggione. O texto, que foi publicado em 2021 na Revista Religião e Sociedade e que traz como título “Percepções da diversidade étnico-racial e religiosa no Brasil e na Argentina e suas expressões político-jurídicas”, disserta sobre as políticas de apagamento afro e indígena em Argentina. Segundo os autores, assim como no Brasil, os primeiros censos nacionais foram marcos importantes na construção do apagamento indígena:

Os dois primeiros censos nacionais (1869 e 1895) não incluíram a população indígena; no entanto, esta foi estimada com o principal propósito de calcular seu poder militar (...) Em ambos os censos ela foi calculada com base nos dados oferecidos pelos chefes dos fortins e alocada fora da categoria de “argentinos”. As perguntas incluídas no censo de 1895 e seguintes sobre essa população serviram para fundamentar e documentar o fato de que mais de 80% da população do país era de raça branca e de origem europeia (MONTERO, et. al, 2021, p.4)

Assim como na Argentina, povos indígenas não éramos incluídos na categoria nacional como brasileiros até à Constituição de 88, de maneira que ser brasileiro, até então, era incompatível com ser indígena. De fato, ainda que formalmente esse binarismo já não esteja mais colocado, a identidade nacional do Brasil, inventada como nação cuja língua é o português, a religião é o cristianismo e o modo de vida é o capitalista, segue sendo frontalmente antagônica às identidades indígenas. Como enfatiza Casé Angatu (2020, p. 7) os “corpos, rituais, cosmologias, epistemologias e formas de viver indígenas são, em conjunto, natural e espontaneamente também um empecilho aos estados que desejam atender aos interesses do desenvolvimentismo capitalista, como é o caso brasileiro”.

A tentativa de esvaziar nossas singularidades já vem desde 1500. Foi como pardos que Pero Vaz de Caminha descreveu em suas cartas as pessoas indígenas que vira. Apesar desta associação entre pardo e indígena já remontar há muito tempo, o discurso etnogenocida cristalizou a noção de que raça no Brasil deveria ser pensada apenas em termos da relação branco-negro. Sueli Carneiro (2005) lembra que foi a partir da década de 70, com os estudos sobre desigualdades sociais, que se tornou oportuno o agrupamento de pretos e pardos como negros, haja vista a similitude dos indicadores sociais entre esses grupos. Ainda que este agrupamento incorra em apagar populações indígenas ele continua válido em sua afirmação de que há uma nítida hierarquia racial no Brasil entre brancos e não brancos.

Apesar de termos conquistado a entrada da categoria indígena no IBGE, ela não tem sido suficiente para lutar contra a invisibilização estatística. Isso se deve a diversos motivos: assim como a população negra, que em sua maioria se marca como parda e não como negra (CARNEIRO, 2005), também a população indígena se marca parda devido aos processos racistas que dificultam a enunciação. Sobre essa questão, lembro ainda de outro artigo que analisei, intitulado “Entre negro oscuro y moreno claro: discursos e identidades étnicas en niños y niñas afrodescendientes en contexto escolar en Bogotá” e que foi publicado na Revista Educar em Revista, em 2013, de autoria de Sandra Castillo. Embora a ênfase da autora não tenha sido povos indígenas, Castillo (2013, p. 3) ressalta que em sua experiência de pesquisa se viu bastante impactada pelo sofrimento das crianças indígenas na escola em que realizava sua pesquisa, comenta que “el hecho de no querer ser identificados como indígenas, de querer passar desapercibidos, de no ser objeto de burlas por los compañeros o de exotismo por los profesores” era a marca dos estudantes indígenas com os quais teve contato. Kum Tum Akroá Gamela (2019) também reforça a importância do reconhecimento de que a dificuldade de se afirmar indígena seja vista como parte da violência colonial, segundo ele “o racismo é produzido por quem tem poder e distribuído para todo o mundo beber e, às vezes, a gente mesmo bebe desse veneno que eles produziram para a gente, e a gente fica cheio de receio, de vergonha de falar da gente mesmo” (MILANEZ et al, 2019, p. 2173). Portanto vemos que a recusa ou ocultação da identidade indígena também é uma forma de lidar com o racismo e um efeito do próprio etnogenocídio.

Mas para além desta dimensão, mesmo que a autoafirmação como indígena não seja uma questão, indígenas podem ser heterodeclarados como pardos em seu principal documento oficial, o RANI (Registro Administrativo de Nascimento de Índio). Em pesquisa

que realizei em modelos de RANI's divulgados publicamente<sup>44</sup> observei que embora haja o campo para afirmação étnica, há em muitos também o campo cor em que o preenchimento pardo continua presente. A associação de pessoas indígenas à identidade parda é, muitas vezes, documentada em seu próprio registro de identidade. O parente Kum Tum Akroá, do povo Gamela, reforça essa crítica quando denuncia que

O Estado negou a nossa existência, mas nós continuamos existindo, e todo dia a gente tem que provar que existe. Tem que provar ao Estado brasileiro que a gente existe, tem que provar à Universidade, tem que explicar que a gente existe. Os cartórios se negam a registrar nossas crianças como indígenas, dizendo que só podem ser registradas como “pardas”: essa é uma forma violenta de racismo. Uma forma de intimidação que está ligada à questão da terra: ao aceitar que uma criança carregue a identidade de indígena, o Estado está aceitando que essa criança tenha direito à terra. Os cartórios sacaram isso (MILANEZ et al, 2019, p. 2172).

O parente guarani nhandeva Mario Jacinto, que já foi cacique na Terra Indígena de Laranjinha (PR), filho de mãe guarani e pai não-indígena, não nasceu na aldeia, vivendo na cidade até seus 8 anos. Ele conta os impactos que sentiu na desidentificação como indígena durante parte de sua infância, processo que mudou quando retornou para o território:

até essa idade [8 anos] eu não, eu não me conhecia assim, como uma pessoa descendente de índio, né. Daí, o que realmente eu passei a constatar é que eu também tinha sangue de índio. No começo eu... é, naquela época [fora da aldeia] a gente assistia muitos filmes, inclusive quando passava aqueles filmes de, aqueles faroeste, que tinha índios, aquelas brigas de índio com aqueles policiais, né. Então eu torcia pelos policiais. Eu achava que estava tão longe, tão distante da raça, e realmente eu fazia parte né, e eu estava torcendo pro lado errado. Depois que eu passei a entender. (...) Depois que a gente veio pra área indígena, até que a gente passou a entender que a gente fazia parte, que a gente era descendente de índio, que a gente tinha sangue de índio. Daí, a vida mudou completamente. E prá mim foi bom, sabe? Foi bom porque eu não me arrependo de vir morar dentro duma área indígena, até hoje não me arrependo (...) (BARROS, 2003, p.48).

Na fala do parente podemos perceber a utilização do termo descendente e índio, palavras que vêm sendo problematizadas em diversos setores do movimento indígena. No entanto, é fundamental que não se perca de vista a sensibilidade de que pessoas indígenas também utilizarão vocabulários diversos para referirem a suas identidades (por motivos históricos distintos) e que isso não deveria ser motivo para desqualificação de sua pertença

<sup>44</sup> Modelo <http://tawaieh.blogspot.com/2012/01/rani.html>

étnica, nem da retirada de seus direitos, seja por parte do Estado, seja pelas demais instituições e pessoas civis não indígenas. Além disso, é preciso que se frise a diferença política da enunciação desses termos, quando utilizados por pessoas indígenas e quando dito por pessoas não indígenas, no sentido de homogeneização.

Toda essa pluralidade de termos para se referir a “descendentes” indígenas vem sendo utilizada de forma estratégica pelo Estado, que convenientemente reforça a subnotificação da população indígena. No que diz respeito à categoria pardo, para Santos (2020), há uma inconsistência inclusive numérica na associação exclusiva da população parda a pessoas negras. Segundo ela, se lembrarmos que foram trazidas ao Brasil cerca de 5 milhões de pessoas africanas escravizadas e naquele momento havia aproximadamente 10 milhões de pessoas indígenas neste território, não faria sentido afirmar que aqueles 5 milhões se tornaram hoje 113 milhões e aqueles 10 milhões regrediram para 900 mil, como aponta o Censo atual. Mesmo considerando as mortes produzidas pelo genocídio a indígenas, este dado não se sustenta. Se consideramos os estados onde o percentual de população parda é maior, como o estado do Pará, em que 76,7% da população se declara parda, é possível interseccionar com o fato de que a maior concentração indígena no país está justamente nas regiões Norte e Nordeste (SANTOS, 2019). Ainda outro exemplo: na região metropolitana de Manaus, 5,2% da população se afirma indígena, 75% parda e 3,1% preta, se a soma acionada for pardo+preto teríamos que 78,1% desta região seria negra, algo que não se sustenta se lembrarmos que Amazonas é maciçamente um território ocupado por indígenas. João Pacheco de Oliveira (1998, p.2) sinaliza, inclusive, a importância de se reconhecer o quanto povos indígenas da região norte e nordeste têm sido sistematicamente silenciados em suas especificidades, uma vez que não têm sido “de especial interesse” nas etnologias.

Dentre os muitos efeitos políticos do apagamento indígena na categoria pardo, um dos mais nefastos é a própria negação de racismo como sendo uma violência que incide também sobre pessoas indígenas, quer sejam heteroidentificadas assim, quer se autodeclarem dessa forma (por inúmeros motivos, como já discutido). Estatisticamente, a população parda é a maioria no Brasil, mas agregada no termo negro, acaba por apagar que os dados de violência relativos ao encarceramento, à violência policial, obstétrica, entre outras, não refletem apenas a realidade da população negra, como também ilustram o etnogenocídio indígena, como já ilustrado anteriormente nesse capítulo. Daí a importância de haver uma reformulação da maneira como os censos vêm sendo feitos, já que estes “recenseamentos nacionais são reconhecidos como uma das principais fontes para subsidiar as políticas públicas, pois além

de caracterizar a população, produzem informações nacionalmente representativas de grupos minoritários, geralmente submetidos a expressivas vulnerabilidades sociais” (MARINHO, 2019, p. 7)

Ainda que tardiamente visibilizado, o incômodo quanto ao racismo anti-indígena vem sendo cada vez mais ecoado. Como pontua a pesquisadora Kércia Peixoto (2017), em seu artigo sobre racismo contra indígenas, tem havido uma retomada indígena de resistência cada vez mais contundente:

Os indígenas, especialmente a partir de suas inserções na universidade, começam a nomear e a denunciar o racismo historicamente arraigado na sociedade. Denunciam o racismo institucional que os deixou a margem das políticas públicas de igualdade racial e denunciam as violências que sofrem cotidianamente. Os indígenas nomeiam para denunciar e assim contribuem para uma sociedade mais justa (PEIXOTO, 2017, p. 54).

No próximo capítulo, a discussão será relativa ao modo como nós indígenas, particularmente, guarani mbya, pensamos e refletimos sobre o que seria, para nós, o ser branco e o ser guarani, na aposta de que essas contribuições possam somar na construção de estudos étnico-raciais mais plurais.

### **CAPÍTULO III: Perspectivas guarani acerca do que é ser branco e do que é ser guarani: abrindo caminhos.**

Neste capítulo apresentarei reflexões tecidas a partir da leitura integral de 37 trabalhos de conclusão de curso (TCC) de autoria guarani, produzidos pela primeira e pela segunda turma da graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul Mata Atlântica na UFSC. A primeira turma ingressou em 2011 e concluiu o curso em 2015 e a segunda ingressou em 2016 e concluiu em 2020. A turma de 2011 finalizou com 22 TCC's e a segunda com 15. Em 2022 tivemos o vestibular na UFSC e a terceira turma iniciará os estudos ainda neste ano.

Este capítulo está dividido em três seções. Na primeira parte, trago discussões sobre branquitude a partir de perspectivas guarani; na segunda, as reflexões serão sobre identidade guarani, também a partir das óticas de acadêmicos/as guarani. Ainda que na primeira parte também haja um debate sobre identidade guarani e na segunda sobre branquitude, a divisão em duas seções busca tornar mais evidentes as principais características que analisei. Na terceira seção, farei um balanço entre o que foi discutido nas seções anteriores.



Antes disso, farei uma breve contextualização acerca dos cursos de licenciatura indígena nas universidades, cuja conquista integra uma longa trajetória de reivindicações do movimento indígena, por isso antes de iniciar a análise dos TCC's, apresentarei um pouco desse percurso histórico.

A luta pela educação escolar indígena faz parte do movimento indígena desde antes da promulgação da Constituição Federal de 88, mas foi a partir dela que alguns avanços puderam se concretizar. Foi em consequência da pressão dos movimentos indígenas que houve a conquista da inclusão do artigo 231, que na Constituição diz que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (CF, 1988, artigo 231). Esse artigo é fundamental para toda a luta indígena, é através dele que a principal pauta do movimento indígena é demandada: a demarcação de terras. Mas para além do processo demarcatório, esse artigo também tem servido de suporte para diversas outras reivindicações, como a da educação escolar indígena. Jéssica Assumpção e Elison Paim (2019, p. 2) em seu artigo sobre a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), ponderam que foi a partir desse momento, em que o houve o reconhecimento quanto “ao direito a uma educação intercultural diferenciada que contasse com elementos culturais dos povos indígenas dentro da formação escolar nas aldeias” que leis como a de Diretrizes e Bases (LDB) de 1996 puderem conceber e assegurar, em tese, o ensino das línguas maternas nas escolas das comunidades indígenas.

A garantia legal do ensino bilíngue impactou no aumento da demanda por professores indígenas que lecionassem tanto no Ensino Fundamental quanto no Ensino Médio. Clarissa Melo (2020) em pesquisa sobre os impactos da política pública da licenciatura indígena, salienta que

A exigência do MEC pela qualificação e formação superior de professores indígenas – para atender às necessidades das escolas nas aldeias – foi o que desencadeou a criação de cursos de Licenciaturas Indígenas em todo o Brasil: uma formação de professores indígenas, inicialmente voltada para o ensino nas suas respectivas escolas, mas com “equivalentes curriculares” que possibilitam a atuação em escolas fora das comunidades” (MELO, 2020, p.232).

Além disso, a demanda pela entrada e permanência na universidade vem, sobretudo, de um desejo dos/as acadêmicos/as indígenas em se instrumentalizarem de ferramentas

não-indígenas para um melhor engajamento na luta anticolonial. Melo (2020, p.4) reforça que “a formação superior vem somar à luta pela demarcação de Terras Indígenas e à gestão dos Territórios Indígenas, sendo uma ferramenta central de acesso aos seus direitos e aos conhecimentos oriundos da sociedade hegemônica, na tentativa de um diálogo intercultural”.

Com início na década de 2000, existem mais de 20 licenciaturas indígenas no país em Instituições de Ensino Superior (IES) e, segundo Melo (2020), a maioria delas se localiza nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Segundo a autora, a maioria das instituições são federais, mas há também as que são estaduais e comunitárias. Cada um dos cursos é único em sua construção, haja vista a preocupação em territorializar os saberes a partir das especificidades dos povos de cada região (MELO, 2020). Um ponto em comum entre muitos cursos de licenciatura indígena é a chamada “pedagogia da alternância”, estratégia em que se divide o calendário letivo em duas etapas, uma presencial e intensiva na universidade e outra com a comunidade, momento em que os/as acadêmicos realizam suas pesquisas e dialogias (MELO, 2020).

No caso da Licenciatura Indígena da UFSC, o Projeto Político Pedagógico de 2009 que orientou a primeira turma teve como eixo “Territórios Indígenas - questão fundiária e ambiental no Bioma Mata Atlântica”. Já a segunda turma teve dois segmentos: “Gestão Ambiental” e “Artes e Linguagem” (MELO, 2020). O curso destina-se aos três povos do Bioma Mata Atlântica: guarani, kaingang e laklãnõ-xokleng (ASSUMPÇÃO & PAIM, 2019). Em minha pesquisa a ênfase foi nas produções dos/as acadêmicos/as do povo guarani, que segundo Melo (2020), em sua maioria já tinham experiência como professores/as, alguns dos quais também já tinham exercido trabalhos como agentes de saúde e saneamento e como artesãos. Segundo a autora, a maioria dos/as acadêmicos faziam parte da primeira geração a frequentar universidades. Em sua pesquisa, Melo traz a fala do parente guarani Davi Timóteo Martins, egresso da LII, que comenta

Antes da LII se via muito pouco estudante indígena na UFSC, muitos nem se identificavam, por medo, vergonha. Nós, Guarani, ainda fumamos petyngua<sup>45</sup> e a fumaça vai junto. Os outros cursos começaram a chegar também. A universidade vê que agora tem mais indígena dentro, cara pintada, mais fumaça. Estamos ali (MELO, p. 2020, 240).

---

<sup>45</sup> Petyngua é um tipo de “cachimbo” guarani, de grande importância cosmogônica. Seu uso é central no fortalecimento espiritual do povo guarani.

Jozileia Danizia Kaigang, professora no curso de Licenciatura indígena, comenta que a abordagem dessa formação tem como centro a valorização das línguas, culturas e modos de vida indígena. Para ela, esse espaço é fundamental, haja vista que

O processo de educação com os povos indígenas foi um processo de valorização da cultura do não indígena, de imposição cultural. Um dos lugares em que tivemos, talvez, os maiores danos às nossas populações foi através da educação, da inserção da escola e dessa obrigação que os povos indígenas tinham de aprender o português, valorizar a cultura do não indígena, valorizar o que vinha de fora em detrimento da sua [cultura]. Sempre o do outro era superior (PAIM & PEREIRA, 2018, p.3).

Muito se poderia dizer sobre a licenciatura indígena, seus avanços e suas limitações, mas com relação a meu trabalho, o objetivo aqui foi apenas apresentar brevemente seu percurso histórico e ressaltar o quanto sua conquista foi e é importante para o movimento indígena. Minha ênfase é apresentar o modo como esses/as acadêmicos/as guarani articularam, em seus trabalhos de conclusão de curso, as percepções sobre ser guarani e sobre o que seria ser branco, agir como branco, pensar como branco.

Como já discutido, historicamente povos indígenas, inclusive o povo guarani, têm sido colocados apenas como “objeto de pesquisa” por parte de autores/as não indígenas e é um marco estarmos pouco a pouco transformando esse cenário, um fruto que ecoa uma luta dos ancestrais que nos antecederam. É nesse sentido que me situo, tendo a honra de citar meus e minhas parentes como referências teóricas, políticas e espirituais imprescindíveis na luta anticolonial, nos estudos étnico-raciais e de branquitude.

A presença indígena nas universidades, impulsionada pelas políticas de ação afirmativa, é um marco histórico na produção (e visibilização) de outras epistemologias, uma vez que esse sujeito coletivo traz questões, inquietações e problematizações que até então não tinham esse espaço de enunciação. Liv Sovik (2013), em texto no qual dialoga com a teoria de Stuart Hall, lembra que para este autor interessa perguntar: “o que há de novo na atual conjuntura? A problemática mudou desde que a branquitude se tornou tema de pesquisa para uma nova geração de pesquisadores? quais são as (novas) forças que o reconhecem como problema?” (SOVIK, 2013, p. 152). Ainda que as problemáticas levantadas por acadêmicos/as indígenas não sejam “novas” no sentido de não serem recentes, nem por isso deixam de ser “novas” na sua emergência ou na escuta que mais recentemente começaram a receber. Como pontua Jozileia Kaigang (2019), a chegada dos estudantes na universidade

vem acompanhada de epistemologias indígenas, cuja potência anuncia diversos impactos na própria estrutura com que a academia tradicionalmente vem sendo pensada. Ela frisa que

quando nós viemos para a universidade trazemos toda uma bagagem de conhecimento, de tradição, de conhecimento também de educação, de formas de educação. E acredito que a universidade, os programas, precisam considerar esse conhecimento que nós trazemos, que nos é próprio, essa pedagogia própria (PAIM & PEREIRA, 2019, p. 11).

## **I. Devolvendo o espelho: perspectivas guarani sobre branquitude**

Uma das mitologias coloniais ainda contadas nas escolas é de que nós indígenas, em 1500, teríamos trocado nossas terras pelo espelhinho recebido pelos colonizadores. Partilho aqui nossa contra narrativa dessa história para ilustrar a questão do reconhecimento sob nossos próprios termos. Em uma carta, o Padre Montoya comenta que tinha passado a dar “alguns presentinhos, que consistiam em anzóis, facas, contos de vidro e outras coisinhas”, afirmando serem “sem valor aqui, mas lá de grande estima”. A intenção desses padres era de catequizar mais facilmente aos indígenas através desses presentes, mas o que eles não percebiam era que essas quinquilharias eram aceitas apenas “por educação”, eram mais bem-vindas pelo gesto do presente do que por qualquer utilidade prática (FELIPPE, 2008). Segundo o historiador Guilherme Felipe: “para os indígenas, estes instrumentos não tinham um valor econômico nem ao menos prático – é difícil encontrar algum relato em que o jesuíta notifica um índio usando algum pente ou agulha” (FELIPPE, 2008, p. 256). Com isso vemos que enquanto os padres davam instrumentos banais a indígenas supostamente ingênuos, nossos ancestrais lhes davam comida.

Comida e sobrevivência a esses *jurua* (homem branco em guarani) que não sabiam sobreviver na mata. Esse alimento era tido como um presente “pobre” na visão dos padres. Isso é expresso na fala do jesuíta Juan Baptista (FELIPPE, 2008) que diz “tiravam riquezas de sua pobreza (...) assim recebíamos um pouco de batatas, alguns ovos, mariscos e pescados. Em retorno do que recebíamos, dávamos pentes, agulhas, contas e outras miudezas”. Enquanto os presentes dos jesuítas eram uma estratégia de investimento catequizador, o alimento que recebiam dos nossos ancestrais não era um gesto que tinha como objetivo qualquer dominação cultural, política e simbólica.

Temos dito que ingênuo é quem acredita que abundância de água, terra e alimento é pobreza e não fartura. Nunca precisamos de espelho de vidro, pois tendo o espelho das águas, vivo e em constante transformação, nosso reconhecimento de nós mesmos sempre seguiu a saúde dos ciclos da natureza da qual somos parte. Por isso, quando inicio esse tópico

convidando a uma inversão desse espelho, é justamente no sentido de tensionarmos as narrativas que a educação normativa tem trazido contra nós.

Um dos debates mais presentes nos 37 TCC's que analisei foi referente à educação indígena e à educação colonizadora, seus impactos e efeitos. Pensando na relevância das brincadeiras para o fortalecimento da identidade guarani, Sandra Benites (2015) em seu TCC intitulado “Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola”, reflete sobre o quanto a imposição da branquitude impacta no processo educacional das crianças guarani. Ela pondera que, muitas vezes “a escola, como pude identificar, é uma instituição que não dá autonomia para as crianças construírem suas identidades de acordo com os costumes, crenças, a tradição guarani” e que os professores indígenas são enquadrados no sistema educacional *juruá* [branco] (BENITES, Sandra<sup>46</sup> 2015, p.8).

Quando se fala de escola e colonização, os jesuítas são tidos como os primeiros professores. Em sua pesquisa sobre educação, Eunice Antunes (2015, p. 22) analisa a relação e a passagem entre a educação colonizadora dos jesuítas e a atualização colonial que se seguiu:

Depois que houve o contato com os brancos, primeiramente vieram os jesuítas e trouxeram uma outra forma de ensinamento, porque os objetivos eram outros. Depois vem a FUNAI e também aplica sua parte, mas seus objetivos também não eram indígenas. Logo vem a figura do professor intérprete que repete as ideias do branco e hoje chegamos a um novo modelo de educação conforme o art. 231 da Constituição Federal de 1988.

Em sua problematização, a autora reflete sobre a interligação entre os diversos tipos de exploração coloniais e sublinha a inspiração que esta lógica deu à exploração capitalista:

No período da exploração inicial, os esforços educacionais foram dirigidos aos indígenas, submetidos à chamada catequese promovida pelos missionários jesuítas que vinham ao novo país difundir a crença cristã entre os nativos. O maior objetivo da escola intencionalmente foi o de criar comércio e consumismo. A transformação de jovens e crianças em máquinas de trabalho fez com que a elite dominante fechasse a criança numa sala e aplicasse uma miopia cultural, ou seja, todos na escola têm que pensar igual, ver igual, fazer igual e mais ter igual. Nas escolas não existe o preto, o branco o indígena, existe o aluno. E todos são preparados para a área do mercado, (trabalho, profissão).

---

<sup>46</sup> Os/as autores/as que tiverem o mesmo sobrenome terão seus prenomes acrescentados nas referências, para diferenciação.

Objetivo: ter um salário para consumir com aquilo que ele próprio produz (ANTUNES, Eunice, 2015, p. 34)

Além disso, a retirada das crianças para o espaço escolar também pode ferir a própria organização coletiva da educação guarani, uma vez que toda a comunidade participa do processo de cuidado e instrução das crianças. Em conversas informais que tive com parentas mães durante os atos e mobilizações, muitas delas comentaram que uma das grandes dificuldades para sua permanência na faculdade era justamente a falta de espaço e acolhimento para elas e suas crianças, uma vez que a academia não costuma considerar a especificidade das parentalidades indígenas, nas quais a presença das crianças não é excluída.

Voltando um pouco nesse percurso histórico da educação colonizadora em nosso território e dado o imenso impacto que a colonização cristã teve e tem no âmbito da educação tradicional indígena, retomo a seguir reflexões sobre algumas características dessa imposição nos primeiros séculos da colonização.

Diante da dificuldade dos padres em converter indígenas adultos ao cristianismo, já que era muito difícil para eles dissiparem “a crença que muitos indígenas tinham de que em nada pecavam e que portanto lhes era desnecessária a confissão” (DEL TECHO, Pe. Nicolás, 1991, p. 78), o esforço missionário voltou-se às crianças indígenas, retiradas compulsoriamente de suas famílias para as quais deveriam retornar quando convertidas. No entanto, “novas dificuldades surgiram (...) refletindo a resistência dos meninos à aculturação e o apego ao seu povo, pois começaram a rejeitar a situação de vida que os padres lhes ofereciam e fugiam para suas aldeias” (CHAVES, 2000, p. 14).

A pedagogia utilizada pelos padres, então, foi a do castigo e da tortura: “as penalidades variavam conforme a gravidade da culpa, usando-se o açoite, o tronco e até mutilações, cuja execução devia ser pública e exemplar” (ARANHA, 2006, p. 142). Mary del Priore (1999, p. 96) reforça que todo esse projeto era realizado em nome do amor cristão: “o amor de pai devia inspirar-se naquele divino no qual Deus ensinava que amar “é castigar e dar trabalhos nesta vida”. Vícios e pecados, mesmo cometidos por pequeninos, deviam ser combatidos com ‘açoites e castigos’”. Com isso percebemos a diferença entre a referência de deus do cristianismo e a referência cosmogônica de deus guarani, que segundo o parente Silvones Martins (2015), também brincava de peteca.

Chaves (2000, p. 16) comenta que, por inúmeros documentos históricos, é possível afirmar que “foram, portanto, os padres jesuítas e capuchinhos que introduziram o castigo físico como forma de disciplinamento das crianças no Brasil”. Essas violências da pedagogia

jesuítica “faziam parte de um processo civilizador” da catequização, na medida em que os modos indígenas de cuidado das crianças eram vistos como retrógrados, atrasados e selvagens (CARVALHO et al, 2018). Segundo Chaves (2000, p. 21) os padres objetivavam que as crianças indígenas “não só abandonassem os costumes indígenas, mas passassem também a abominá-los”.

Nas cartas jesuíticas é possível acompanhar a reprovação dos padres ao que chamavam de “amor excessivo” que as famílias indígenas tinham com suas crianças. A surpresa dos jesuítas diante da ausência de castigo dos pais é registrada em inúmeros documentos. Chaves (2000, p. 15) traz alguns desses relatos, nos quais os padres comentam que as famílias indígenas “jamais lhes dizem [às crianças] palavras ofensivas; dão-lhes, ao contrário, ampla liberdade para fazerem o que lhes apetece e nunca os repreendem” [grifos meus] e que

nenhum gênero de castigo tem para os filhos; nem há pai nem mãe que em toda a vida castigue nem toque em filho, tanto os trazem nos olhos. Em pequenos são obedientíssimos a seus pais e mães, e todos muito amáveis e aprazíveis; tem muitos jogos a seu modo, que fazem com muito mais festa e alegria que os meninos portugueses” (CARDIM, 1625, p. 53-154, apud CHAVES, 2000).

Chaves (2000, p. 2) lembra que “Cardim descreveu, em 1583, na carta relatório da missão do Padre Visitador ao Brasil, que “os pais não têm cousa que mais amem, que os filhos, e quem a seus filhos faz algum bem tem dos pais quanto quer” (CARDIM, 1625, p. 153). O autor traz também o relato do padre Nates, que em 1706 afirmou

As mulheres costumavam dominar os seus maridos, os filhos não respeitavam pai e mãe e nunca eram castigados” Descreveu com orgulho, que com o processo de cristianização bem sucedido, as mulheres se tornaram “submissas aos maridos e as crianças aos pais, que os castiga[va]m com chibatas, o que antes não ocorria” (NANTES, 1706, p. 4, apud CHAVES, 2000, p.15).

A pedagogia da punição cristã contra as crianças estava, portanto, intimamente ligada a um projeto de ideologia de gênero, em que para se tornar civilizado era necessário se tornar cristão, uma passagem que envolvia deixar de ser animal para se tornar humano. Desta posição de humano derivariam as ficções de homem e mulher, com seus respectivos lugares hierárquicos e pré-determinados. Graciela Chamorro, professora que há mais de 30 anos dedica-se ao estudo das fontes escritas na língua guarani por missionários do século XVII, pontua que “no guarani, por exemplo, não havia substantivos para fornicção e adultério, o

missionário inventou usando a palavra *kuña*, ‘mulher’. Não havia a palavra ressurreição e virtude, o missionário inventou usando a palavra *kuimba’e*, ‘varão’ de maneira que “a tradução é no contexto missionário colonial, uma tradição de mentalidade, de todo aparato moral” (CHAMORRO, 2021, p. 11). Nas cartas jesuíticas é possível perceber que, mesmo com a conversão, pessoas indígenas jamais alçavam plenamente o estatuto de serem reconhecidas como cristãs-humanas (mulheres/homens) por parte dos colonizadores. Fernão Cabral dizia que aqui em nosso território havia indígenas “com as quais se podia copular à vontade, que Deus não se ofenderia com isso” (CHAVES, 2000, p. 25). Para os colonizadores cristãos, também não integrou a “ofensa à deus” a escravização indígena perpetrada pelos padres. Segundo Chaves (2000, p. 25) “há indicações de que os escravos índios eram tratados com dureza semelhante a que se dava aos escravos negros”. Em livro lançado na década de 50, Luiz Gonzaga Jaeger em sua fala racista, ilustra o quanto a percepção dos primeiros colonizadores ainda segue atualizada na colonialidade, afirmando que indígenas tinham

Os seus “dedicados e decididos amigos, os missionários da Companhia, que os dirigiam com mão suave, mas firme para o bem-estar corporal, e ainda os encaminhavam para uma vida melhor no além túmulo, no santo e nobilitante empenho de civilizar a esses infelizes enfeitados da mãe Natureza, procurando fazer de animais, verdadeiros homens, de feras, legítimos cordeiros, e de bárbaros, submersos no lamaçal de hediondos vícios, cristãos modelares e filhos do Pai Celestial” (JAEGER, 1950, p. 6-7).

Nesse sentido, não é incorreto afirmar que o projeto civilizatório, essencialmente racista, também esteve sempre colado à agenda cristã do gênero e da animalização.

De acordo com Maria Cecilia de Paula Silva e Júlia Paranhos (2020, p. 4) evidencia-se como “a herança católica/cristã atrelada às relações de poder em uma sociedade escravista no Brasil contribuíram para afirmar e legitimar as práticas de castigos corporais como correção, punição e controle”. Conforme discutido no capítulo anterior, o encarceramento é uma das grandes expressões do etnogenocídio indígena e do genocídio da população negra e ele é um dos frutos da ideologia cristã e colonial do punitivismo que, seja na instituição escola, seja nos presídios, segue utilizando a ferramenta da tortura, castigo e punição como pedagogia seletiva de extermínio. Os debates sobre a redução da maioria penal remontam uma ideologia anterior, na qual uma certa concepção de sujeito supostamente consciente de seus crimes/pecados é acionada. Se penitenciária é o local onde se pagam as penas, pagar a penitência pelos pecados envolvem regimes avizinados de poder que definem a culpa, a inocência, em que ser marcado como suspeito já é a própria condenação



(FOUCAULT, 1999, MBEMBE, 2018). Como assinala Fanon (1968, p. 49), “a culpabilidade do colonizado não é uma culpa assumida, mas uma espécie de maldição”.

Diante dessas reflexões, retomo a preocupação da parenta Sandra Benites por uma educação guarani que não mais seja espelhada na escolarização cristã e punitivista. Ela cita o parente Leonardo Werá Tupã, segundo o qual, em muitos casos, “a escola dentro da aldeia é como se fosse uma embaixada de outro país” (BENITES, Sandra, 2015, p.28). Nesse mesmo sentido, Eunice Antunes (2015, p. 13) afirma que “(...) o sistema nacional de educação só é um discurso das secretarias estaduais que estão acostumadas com aquela ideia do colonialismo da época dos anos 500”.

A forma como a ótica da branquitude historicamente orientou a educação de indígenas e não indígenas, muitas vezes remonta a uma ideologia segundo a qual as crianças são vistas como propriedades, como potenciais de rendimento econômico, como projetos de obediência. Daniel Munduruku (2017) reflete sobre isso quando problematiza a frase “o que você vai ser quando crescer” que escutou quando criança ao entrar em uma escola não indígena. Ele comenta que, nos valores tradicionais de seu povo, a criança já era vista como “alguém”, como pessoa, não tendo sua existência consignada à evolução dentro de uma carreira.

Ainda sobre a crítica tecida pela epistemologia guarani, em seu TCC intitulado “*Nhandereko nhandembo'e nhembo' ea py* Sistema nacional de educação: um paradoxo do currículo diferenciado das escolas indígenas guarani da Grande Florianópolis”, Eunice Antunes (2015, p. 12) reforça que “a escola regular tem como objetivo criar máquinas humanas para o trabalho, os indígenas formam humanos para viver bem”. Essa preocupação também aparece na fala de Jera Guarani (2020, p. 15)

Não precisamos aderir a essa ideia insana de que temos que estudar como malucos para arrumar um emprego e trabalhar a vida inteira para, só depois, à beira da morte, percebermos que não aproveitamos nada. Temos que saber que podemos aprender outra cultura, mas que depois podemos usar o conhecimento de outras formas, para fortalecer nossa cultura e para mostrar aos nossos jovens que é possível sobreviver e viver bem sem ter salário na aldeia. Saber que podemos ir para a mata, que podemos aprender de novo as coisas da natureza com os mais velhos, e que está tudo bem.

Nas reflexões guarani sobre o *juruá*, o branco, vemos que sua identidade é definida em torno da relação com a terra, rios, matas, crianças e demais seres como propriedade para fins de lucro. O termo *juruá* significa literalmente boca com cabelo (sendo *juru* boca e *á*, cabelo) e é utilizado como forma de se referir a pessoas brancas por referência ao bigode dos

primeiros colonizadores que chegaram. No entanto, segundo Pradella (2009, p. 115), há outras denominações guarani de referência a pessoas brancas, ele afirma que

existem formas de denominação mais antigas conferidas aos brancos – *yvypókuery* e *hetava'é kuery*. A denominação *yvypókuery* remete a diferentes significados: ‘os que são a mão da terra’, (...) ‘os que se agarram à terra’’. (...) A expressão *hetava'é kuery* também remete à relação dos brancos com a terra. Segundo Vherá Poty, com base nas informações de Alexandre Acosta e de sua avó, esta expressão significa (...) ‘os que vivem amontoados como formigas’

A percepção do que é ser branco, do que é branquitude na visão guarani, é muito menos informada pela brancura da pele e muito mais centrada na referência a um modo de vida colonial, no qual a terra é tida como propriedade. Enquanto nos estudos não indígenas sobre branquitude, ser branco e branquitude são categorias distintas, nas percepções guarani elas se encontram, uma vez que, para nós, branco não é uma descrição limitada ao fenótipo, mas uma sinalização que diz respeito sobretudo ao modo de pensar do branco/da branquitude. Modo de ser/pensar que também pode estar presente inclusive em pessoas não brancas, como efeito da colonização, o que é mais uma das expressões da violência da branquitude. Nessa perspectiva, raça e racismo não vêm antes ou depois um do outro, mas são partes do mesmo processo. A imposição do modo de vida da branquitude é uma metonímia para o modo de vida colonizador. Nesse modo de vida, ao mesmo tempo que a exploração capitalista, também racializada, incide (especialmente) contra pessoas não brancas, ela também se expande contra os rios, as matas, os demais bichos. Como frisa o parente Casé Angatu (2019), nós indígenas não somos donos da terra, nós somos a terra. A relação é de pertencimento, de concomitância e convivência, não de exploração. Autores não indígenas dos estudos sobre branquitude, como Ana Laborne (2017, p. 94), também pontuam a estreita “associação entre branquitude e propriedade privada”, mas costumam centralizar esse debate no domínio das relações “inter humanas”, enquanto que em nossas perspectivas, acreditar ser dono das árvores, das florestas, dos demais bichos faz parte do mesmo processo identitário da supremacia branca colonial.

Tanto por isso, nos trabalhos de conclusão de curso que analisei, a referência à branquitude também está acionada quando se fala em desigualdades estruturais, como no acesso à saúde. Como já comentado nos capítulos anteriores, o impacto da pandemia da covid em povos indígenas foi atravessado também pelo racismo, reforçando um lastro de violência que já vem de séculos. Em sua pesquisa sobre o direito à saúde pública guarani, José Benites (2015, p.9) pontua que o “(...) principal fator de dizimação foi epidemias por doenças

infeciosas decorrentes das mudanças no seu modo de vida imposto pela colonização e cristianização”. Ele traz o relato da anciã guarani Tereza Ortega, a quem entrevistou em sua pesquisa. Teresa considera que

O que eu vejo e que nós não temos mais a saúde como antigamente, porque chegaram os não índios e tomaram conta de tudo, não estamos mais livres, antigamente nós vivíamos totalmente livres do jeito que a nossa cultura é, mas hoje não qualquer coisa que a gente quer temos que pedir para os não índios, isso tudo porque nós não temos mais a nossa terras, eles levaram tudo de nós, e nós estamos sem terra, como isso não temos mais a liberdade, como na saúde, quando estamos doente temos que procurar remédio de fora, por que isso, e porque não temos mais mata para irmos buscar, em algum lugar tem muita mata, mas nós não podemos entrar para pegar, falam que já tem dono, não pode entrar, para entrar temos que pedir para o dono, mas para mim ninguém é dono da terra, (...), por isso as vezes eu fico muito triste, sabendo que nós guarani não temos mais liberdade como era antigamente. (BENITES, José, 2015, p.16-17).

Novamente, o direito ao território perpassa a defesa da identidade guarani, o modo de vida se faz na terra, inclusive a partir da alimentação originária, seu modo de cultivo, colheita, preparo. Um caso<sup>47</sup> emblemático da inversão colonial do direito à terra aconteceu em 2020, quando o parente cacique avá guarani Crídio Medina, da aldeia *Ywyraty Porã*, município de Terra Roxa (PR), foi preso acusado de “acobertar” um suposto crime cometido pelas crianças guarani, que teriam “roubado” espigas de milho de um terreno vizinho da aldeia. Ao mesmo tempo que a invasão das terras indígenas nunca cessou de acontecer, o projeto de inversão, de colocar a própria retomada indígena como sendo ela a “invasão” dos latifúndios, é sintoma da atualização da colonialidade. A parenta Marisa de Oliveira (2020, p. 67) reforça que, em sua perspectiva, a branquitude nos vê “a nós indígenas como invasores desse país, não têm respeito por nós povos indígenas e acham que estamos pedindo demais quando exigimos a demarcação de terras”. O parente Domingo Hugo de Oliveira Karai também discute em seu TCC sobre esse processo de inversão colonial. Ele frisa que

os governantes pensam que os indígenas são invasores, mas, na verdade, eles só estão onde já os seus antepassados estiveram (...) dessa forma a civilização moderna pensa que os indígenas são invasores de territórios, mas, muito pelo contrário, os Guarani só estão no lugar que eles já sabiam que ali já estiveram seus antepassados, por isso, que não ficam num só lugar, sempre estão em movimento, pois sabem

---

<sup>47</sup> Ver mais em:

<https://cimi.org.br/2020/08/cacique-ava-guarani-e-presos-em-plena-pandemia-acusado-de-roubo-de-espigas-de-milho/>

o espaço e o lugar exato para a vivência e permanência do seu povo ou grupo. (KARAI, 2020, p. 41).

Não poder transitar da maneira como tradicionalmente sempre fizeram, influencia inclusive nos processos de saúde e adoecimento. Sobre isso, reforçando a fala da anciã Tereza, José Benites também traz em seu trabalho trechos da entrevista que realizou com o ancião Alcides Benites, que aciona uma discussão sobre o quanto o modo como a saúde é pensada na sociedade dominante também é informado por ideologias antagônicas à cosmogonia guarani.

*Para mim a saúde dos não índios não é saúde, porque eles só dão remédio quando nós sentimos dor, mas que na verdade nem é remédio, e somente para esconder a doenças, por isso que quando termina o remédio tem que pedir de novo, assim sempre fica doente, por isso que para mim não é saúde (...). (...) eu fico muito triste por isso, que os não índios entraram para acabar com a nossa cultura, fala muito que está ajudando nós, mas isso não é verdade (...).*

José Benites (2015, p. 32) comenta que “vivemos então somente da promessa e dos interesses dos Brancos e na realidade as nossas crianças, nossos jovens, os *xeramoi* (velhos) e *xejaryi* (velhas senhoras), continuam adoecendo e, muitas vezes, morrendo. Isso é muito triste”. Com isso, a crítica guarani não se limita a uma gestão de governo em específico, mas à própria estrutura do Estado como aparato essencialmente colonial.

Indissociável da violência contra a terra, contra os modos de vida, a dita violência “psíquica” também está posta quando os parentes falam sobre branquitude. Isso aparece no trabalho de João Batista Gonçalves (2015) intitulado “Etnoterritorialidade e a homologação da Terra Indígena Morro dos Cavalos”. O autor entrevistou a liderança Eunice Antunes, que pondera

*(...) O fato é que só quem é indígena para saber destes sentimentos de tristeza e orgulho, pois, não conseguimos viver de maneira livre, somos torturados psicologicamente todo tempo, com ameaças, calúnias; e temos que estar também todo tempo contando quem somos e de onde somos. Sendo que esta pergunta é nossa, devemos começar a questionar tudo isso e também perguntar, quem são vocês, de onde vieram, em que ano chegaram aqui? Agradeço por ter vindo me entrevistar, espero que tenha ajudado no seu trabalho e que o mesmo sirva de material de luta, pois é assim que o branco luta, com papel e com a escrita. (GONÇALVES, 2015, p. 39-40).*

Além da denúncia do sofrimento psicossocial, a liderança mbya guarani Kerexu Yxapyry/Eunice Antunes também contribui com uma das reflexões que é uma das grandes

motivações deste meu trabalho, a importância de inverter o trânsito das perguntas racistas e o convite para começarmos a questionar, desde nossos próprios termos, a branquitude. Outra liderança guarani mbya que também reforça a importância desse exercício é Jera Guarani. Em entrevista à plataforma Piseagrama, ela faz diversas considerações a respeito, tensionando as categorias selvagem e civilizado:

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês, Juruá, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir, tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos, para concluir e dizer aos Juruá para se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens. (...) Se fizéssemos um estudo antropológico na cultura de vocês teríamos qualificações e um respaldo maior para conseguir convencer muitas pessoas a se tornarem selvagens, a se tornarem pessoas não tão intelectuais, não tão importantes (GUARANI, 2020, p. 9.).

Esta fala da parenta Jera fez parte de todo meu caminhar nessa pesquisa, inspirando profundamente minha escrita, meu ativismo. Por séculos nossos povos têm sido roubados do direito ao próprio nome e aqui não me refiro apenas ao prenome e toda a imensidão que ele traz, mas a todo o arcabouço teórico, teleológico, jurídico, psicológico e econômico não indígena que sempre se autorizou a nos tutelar. Quando estudamos branquitude, nosso intuito não é simplesmente inverter o processo que pessoas brancas fizeram conosco (mesmo porque não temos poder estrutural para isso) mas é justamente evidenciar que todo binarismo é violento, inclusive àquelas pessoas que ocupam posições hegemônicas nele. Como ressalta Deivison Faustino (2017) a partir da Fanon, nem o branco é só “mente” nem nós, não brancos, somos só “corpo”; nem o branco é só “cultura” nem nós somos só “natureza” e assim por diante. O binarismo colonial impele a uma redução da experiência de si e do mundo que atinge a todes de alguma forma, em um tempo de monoculturas que adoece não só os ditos humanos, mas também os rios, as matas, as florestas. Quando estudamos branquitude, nosso convite é para um reflorestamento coletivo desse imaginário, pois da mesma forma que o agronegócio machuca, desgasta e explora a terra com a monocultura da soja e do milho, também as monoculturas da sexualidade, da fé, dos afetos nos minam as potencialidades. Enquanto a colonização impõe a monocultura, nosso povo refloresta as

feridas da terra<sup>48</sup>, abrindo caminhos para que não se tenha apenas o milho amarelo e homogêneo do agronegócio, mas milhos originários guarani de todas as cores<sup>49</sup> e tamanhos, representando o princípio da floresta que tem a diversidade como pressuposto da saúde. Assim é também a nossa epistemologia, essencialmente interdisciplinar, sem hierarquia entre produção de pensamento como algo da “mente “ versus o pensamento do “corpo” que se faz no artesanato, sem desqualificação de saberes tradicionais que não se constroem na academia. Em podcast<sup>50</sup> com Isaque Guarani Kaiowa, Timoteo Popygua (2022, s/p) comenta que “esse equilíbrio, o guarani, no seu conhecimento, nunca falaria que o conhecimento guarani é mais verdadeiro, não há esse jogo”.

## **II: Falando em primeira pessoa (do plural): perspectivas guarani sobre a própria identidade.**

Temos dito no movimento indígena, que a colonização não acabou, mas nós também não. Ao mesmo tempo em que há um organizado projeto de apagamento de nossa cultura e modo de vida, há também um movimento de reflorestamento (noção sobre a qual retornarei mais adiante).

Silvones Karai Martins (2015), em seu TCC intitulado “Brinquedos e brincadeiras antigos dos guarani de Linha Limeira, T.I Xaçecó (SC)”, comenta que escolheu esse tema de pesquisa justamente para fortalecer a própria identidade:

Perdi muito conhecimento da minha cultura, mas estou correndo atrás para reverter isso. Nas escolas não indígenas se tem uma educação muito diferente da nossa, apenas estudam o que é de sua realidade, mas não perdi totalmente porque minha mãe sempre valorizou a nossa cultura, como ela é falante da língua materna Guarani e sempre dava conselhos para que não escondesse a minha identidade (MARTINS, 2015, p. 10).

Para o autor, esse movimento também fazia parte do próprio fortalecimento do povo guarani, na medida em que ao mesmo tempo que ele fortalecia seu pertencimento individual, isso também não se dissociava do fortalecimento de sua comunidade. A identidade guarani aparece de forma singular e coletiva.

---

<sup>48</sup> Para acompanhar mais sobre reflorestamento em terras indígenas guarani ver: <https://www.youtube.com/watch?v=OjvbbLzVSf0>

<sup>49</sup> Ver mais em:

<https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/mais-saude/noticia/milho-guarani-volta-a-ser-cultivado-e-vira-alimento-para-corpo-e-alma-de-criancas-indigenas.ghtml>

<sup>50</sup> Para acessar a conversa:

<https://open.spotify.com/episode/09ENP9LCRQdR0eYUV3GLIh?si=dXV7K-X0RyWpXpeZc1pNeg&nd=1>

Uma das brincadeiras que Martins (2015) apresenta em seu trabalho é do Mangá (peteca), que tradicionalmente é feita com palha de *avaxy* (milho), planta sagrada para o povo guarani. Em conversa com os seus *xe jaryi* e *xe ramoi* (avós e avôs, sábias e sábios mais velhos), ele aprendeu que *Nhanderu* (nosso deus, nosso pai) também brincava de peteca e esse ensinamento está relacionado à importância da alegria na identidade guarani, especialmente à importância do brincar das crianças.

Junto do aprender pela brincadeira, o parente Ismael de Souza (2020, p. 20), acrescenta que “a principal forma de repassar o conhecimento, não importa o dialeto, é através da oralidade. O lugar de ensinar é principalmente na *opy*. A casa de reza é o centro da cultura guarani, o lugar mais sagrado que existe, onde se escuta, se aprende e se ensina”. Não à toa, a perseguição e destruição<sup>51</sup> das casas de reza (*opy*) é uma das expressões do racismo religioso, do epistemicídio e do etnogenocídio.

Sandra Benites (2015) sinaliza o quanto “sonhamos com uma escola que seja parte de nós Guarani, que nos fortaleça, que mantenha as nossas tradições, ou seja, uma escola pensada, organizada, construída e mantida por nós Guarani e não essa moldada, gerida, dirigida por *juruá*” (BENITES, Sandra, 2015, p.9). A acadêmica pondera que a educação guarani segue pautada na não violência contra crianças, pois “dessa forma ensinamos os nossos filhos a serem calmos, a falarem baixo, é assim que aprendemos a ser Guarani” (BENITES, Sandra, 2015, p 16). A autora também chama a atenção para as condições nas quais essa educação é possível e alerta que “se nós Guarani não tivermos acesso a *yvy porã* – terra boa, a gente perde *mbya arandu rã* – a sabedoria guarani” (BENITES, Sandra, 2015, p.22). Nesta fala Sandra Benites (2015) ilustra o quanto as pautas do movimento indígena estão relacionadas, já que a luta contra o epistemicídio de nossos saberes não está descolada da luta pela demarcação de terra, uma vez que um processo informa o outro. A autora reforça que

Nós Guarani vemos o espaço como nosso mundo (*oretava*), que seria o *amba* – nosso mundo, de onde surgimos, a nossa origem, o nosso *nhe'ĕ*. Tudo está ligado ao nosso mundo – a terra, o nosso jeito de ser, os animais, as plantas, água, rio, o ar (*yytu*), as árvores, as frutas, etc. Por isso que todas as coisas nós preservamos, respeitamos, tratamos como parte de nós. Não vamos derrubar uma árvore para lucrarmos com isso. Já para o *juruá*, a geografia é fronteira, é divisão. Por isso, *juruá* kuery têm necessidade de medir, dividir, de obter lucro em tudo (...) (BENITES, Sandra, 2015, p.30-31).

---

<sup>51</sup> Ver mais em:

<https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2021/10/05/casa-de-reza-indigena-e-destruida-por-fogo-em-ms-e-lideranca-suspeita-de-incendio-criminoso-veja-o-video.ghtml>

Nesta fala a autora evidencia que o “corpo” do guarani não termina nele mesmo, o corpo se faz em teias de interconexão com os demais seres, de maneira que o ecocídio não deixa, novamente, de também ser parte do epistemicídio, do etnogenocídio. É ilustrativo observar que as violências contra humanos raramente é entendida como integrante do ecocídio, justamente porque não se compreende que humano seja participante da natureza.

Em TCC escrito em co-autoria, os parentes irmãos Geraldo Moreira e Wanderley Moreira (2015) também reforçam a importância dessa forma de conhecer na construção do ser guarani, eles partilham que

O conhecimento e a sabedoria se dá através da Natureza. Através da natureza se dá a oportunidade de ter o conhecimento e receber Instrução Espiritual. Em nossa visão, compreendemos que esse conhecimento espiritual, possui uma raiz profunda e o fundamento de toda a verdadeira tradição do ser Guarani. (MOREIRA & MOREIRA, 2005, p.19)

Em seu trabalho sobre Agricultura Guarani, Ronaldo Antônio Barbosa (2015) destaca que a importância da terra não está restrita ao âmbito literal da subsistência, mas também à identidade guarani. Ele ressalta que nas aldeias em que o cultivo tradicional dos alimentos ainda é possível, isso fortalece “diretamente seu lado pessoal e espiritual” (BARBOSA, 2015, p. 28). Um exemplo que o autor cita é o plantio do milho tradicional, de grande importância nas cerimônias do *Nhemongarai* (ritual de batismo das crianças guarani com seu nome verdadeiro, o nome guarani) (BARBOSA, 2015).

Ter o direito ao nome guarani é uma luta histórica, uma vez que desde a invasão as crianças indígenas têm sido batizadas com os sobrenomes dos colonizadores e ainda hoje há muitos entraves jurídicos e legais nesse acesso. A parenta Patrícia Rodrigues dos Santos Pataxó (2020), em seu artigo intitulado “O direito ao nome étnico no registro civil dos povos indígenas no Brasil” relata que, mesmo após a Constituição de 88, as dificuldades continuam e considera que

Mesmo sendo indígena e advogada para concretizar o meu sonho de carregar a minha etnia na certidão de nascimento não foi nada agradável, tampouco fácil e breve, foi um longo caminho até obter uma sentença favorável, precedida de constituição do advogado, rol de testemunhas, reuni provas que era indígena e que era conhecida pela minha etnia Pataxó Hã-hã-hãe. Tudo muito constrangedor e perceptível à falta de conhecimento pela Magistrada e da Promotora, sem deixar de mencionar o preconceito. O Ministério Público fez um papel ainda pior em dificultar, desde a morosidade do parecer



à exigência de antecedentes criminais e certidão do Serasa.  
(...)

Para nós povos indígenas, ter o direito ao nome étnico garantido e reconhecido é uma das formas de fortalecer nossa cultura, nossas origens, lutas coletivas, e principalmente manter viva a resistência dos nossos antepassados que banharam o solo brasileiro com o próprio sangue. (PATAXÓ, Patrícia, 2020, p.17).

Como a parenta assinalou<sup>52</sup>, essa luta já vem de nossos ancestrais, que desde 1500 resistiram à imposição do batismo, do nome e sobrenome europeu. Pensando especificamente na resistência contracolonial do povo guarani, partilharei a seguir registros históricos (através de relatos das cartas jesuíticas) que desmentem a narrativa oficial, segundo a qual a colonização (e a consequente imposição dos nomes cristãos) teria sido pronta e plenamente aceita por nossos ancestrais. Graciela Chamorro (2008, p. 69) reforça que

Contra o monólogo da pregação cristã, que pressupunha não haver sujeitos do outro lado da cruz, os indígenas se levantaram com seus cantos, suas profecias e suas críticas à missão, afirmando-se como sujeitos de vida religiosa. Mesmo registrados pelo conquistador, tais discursos revelam o outro silenciado pela prepotência de uma religião e de uma cultura que se autocompreendiam universais.

Dentre as inúmeras práticas de resistência contracolonial nesses primeiros séculos de colonização, seleciono aqui a que ficou conhecida como “desbatismo guarani” ou “contrabatismo guarani”. Essas iniciativas foram organizadas por lideranças espirituais do povo guarani e se pautavam em diversas ações que tinham como objetivo fortalecer a identidade guarani. Em 1579, o cacique Obera, que havia sido batizado como cristão, foi uma das mais importantes referências da insurgência guarani, ele “liderou uma série de rebeliões contra a exploração colonial e a favor da reanimação dos ritos tradicionais” (CHAMORRO, 2008, p. 74). Sobre ele o missionário Martin de Centera (1602) relata que

o batismo tinha de cristão: mas a fé prometida não guardava (...) já não restam índios em nenhum lado que não sigam sua voz e seu comando. Com sua pregação e seu conselho a terra se vai toda levantando, não acudindo já ao serviço que soia, pois liberdade ele a todos prometia. Mandou-lhes que cantassem e dançassem, de sorte que outra coisa não faziam. (CHAMORRO, 2008, p. 75).

---

<sup>52</sup> Hoje temos a portaria CNJ (Conselho Nacional de Justiça) de Resolução Conjunta n. 03, de abril de 2012, que dispõe sobre o assento de nascimento indígena no Registro Civil de Pessoas Naturais

A autora explica que “ao remover os nomes cristãos, Obera e seus assistentes esperavam estar devolvendo aos indígenas sua natureza original” (CHAMORRO, 2008, p. 75). Junto com os pajés, os cantores tradicionais guarani também tiveram importante papel nessa resistência: os jesuítas lastimavam que “‘certos cantores’, com seus cantos e ritos, afastavam os cristãos do serviço divino” e que tais cantos levavam à celebração de cerimônias e ritos guarani (CHAMORRO, 2008, p.76). Outro parente cuja ação teve uma grande influência nessas disputas foi Ñesu, que também havia sido catequizado, mas que após ouvir conselhos dos caciques mais velhos, como Potirava, juntou-se às práticas de desbatismo. Um dos trechos mais conhecidos sobre a orientação de Potirava à Ñesu foi registrado em 1628, pelo padre Montoya, nessa fala em que Potirava o exorta questionando:

Ya ni siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento lo que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. ¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre no nos hizo libres aun de vivir aligados a un sitio por más que lo elija nuestra elección voluntária ¿No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean estos montes, sin que adquiera posesión en nosotros más el valle que la selva? ¿Pues por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros índios y lo que peor es a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza?(...) Y lo que es lo principal, ¿no sientes el ultraje de tu deidad (...) y que se deje por los vanos ritos cristianos los de nuestros oráculos divinos y por la adoración de un madero las de nuestras verdaderas deidades? ¿Qué es esto? ? ¿Asi há de vencer a nuestra paterna verdad una mentira extranjera? Este agravio a todos nos toca; pero a ti será el golpe más severo; y si ahora no los desviás con la muerte de estos alevosos tiranos, forjarás las prisiones del yerro de tu propia tolerancia. (BLANCO apud MELIÀ, 1997, p.152-153)

Na fala de Potivara surgem diversas preocupações, uma delas contrária às “reduções”/aldeamentos jesuíticos, que, reforçados pelo pecado do “nomadismo”, tentavam impor uma fixidez não só literal no território, mas também ao modo de ser guarani, caracterizado pelo *jeguata* (o caminhar), sobre a qual mais adiante retornarei. Acolhendo aos conselhos de Potivara, Ñesu também se soma às práticas de desbatismo, tornando-se um dos mais engajados nesse processo. O padre Montoya descreve um dos rituais de desbatismo guiados por Ñesu

revestiu-se dos paramentos litúrgicos do padre e com eles se apresentou ao povo. E fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter

indelével, que elas pelo batismo tinham impresso em suas almas. Raspou-lhes as pequenas línguas, com que haviam saboreado o sal do espírito sapiencial. O mesmo fez-lhes no peito e nas costas, para borrar os santos óleos, que as tinham prevenido para a luta espiritual (CHAMORRO, 2008, p.85).

De acordo com Chamorro (2008, p. 86), Ñesu “deixava claro que o Deus dos missionários era só Deus dos espanhóis e contrário ao Deus dos antepassados indígenas” e o ritual de desbatismo, utilizando ironicamente o paramento do batismo cristão, era uma das estratégias utilizadas. Outra estratégia era a ida dos pajés aos templos cristãos, com o objetivo de descatequizar os parentes. Uma dessas cenas foi documentada em 1645, quando o sobrinho do pajé Ñanduavusu escandalizou os jesuítas ao entrar no templo e “propor ao povo que se sublevasse e que abandonasse a doutrina dos padres por ser contrária à tradição. Os ouvintes aderiram e se retiraram do templo, ficando, com isso, extremamente desgastada a autoridade dos padres, a ponto de o povo não fazer mais caso algum deles” (CHAMORRO, 2008, p. 91). Ñesu, Obera e outras lideranças, tendo sido posteriormente assassinadas pela perseguição do racismo religioso, deixaram um legado que incentivou, anos mais tarde, a construção de uma confederação de xamãs guarani que seguiram com o projeto de contracolônização (CHAMORRO, 2008).

Os pajés eram descritos pelos jesuítas como “feiticeiros”, praticantes de “heresias”, consideradas na época um delito criminal de grave punição, de modo que foram esses sujeitos parte central dos primeiros encarceramentos cristãos-punitivistas deste território<sup>53</sup>, o que revela, novamente o imbricamento entre racismo religioso, evangelização e colonização.

Reconhecer que o povo guarani resiste à educação colonizadora desde 1500 é parte importante da construção da memória e do percurso que culmina nos dias de hoje. Elizete Antunes (2015, p. 8), em seu trabalho sobre História e Mito na Educação Guarani, explica que “(...) após muitos anos de extermínio dos povos indígenas pelo processo de colonização europeia, a história passa a ser contada pelo lado do vencedor, ou seja, o Juruá (Branco)”, mas que a história guarani é contada pelos mais velhos, em um processo que atualiza milenarmente a sustentação do modo ser e viver dos guarani. A autora avalia que, durante o tempo em que realizou a pesquisa, compreendeu ainda mais “o valor que se tem nos ‘mitos’ contados pelos mais velhos, percebi que não é uma educação da cabeça ou mente, mas sim um conhecimento e um sentimento de ser Guarani, cada um segue sua profissão conforme seus sentimentos e um destino com sabedoria” (ANTUNES, Elizete, 2015, p. 11). A autora

---

<sup>53</sup> Ver mais sobre os delitos de “bruxaria” e “feiticeira” em: <https://revistadr.com.br/posts/bruxaria-escravidao-e-misoginia-no-brasil-colonial/>

reafirma o não binarismo como parte essencial da identidade guarani e comenta que “sem esse conhecimento, que envolve a cabeça e o coração, é impossível compreender os índios Guarani” (ANTUNES, Elizete, 2015, p. 20). Ter o direito ao nome mbya guarani passa, portanto, pelo acesso ao lugar na comunidade, aos tipos de contribuição que cada pessoa poderá dar ao coletivo, além disso, diz também de toda a dimensão espiritual. Sobre isso, a autora partilha um trecho de uma de suas entrevistas, Eunice Antunes (2015, p. 22), que explica que “nós Guarani sabemos que o espírito está na palavra, cada pessoa é uma base da palavra, quando uma criança recebe seu nome verdadeiro é essa palavra que prepara para o novo ser o seu lugar no cosmos”.

Sobre a palavra para o povo guarani kaiowa, Graciela Chamorro (2008, p. 62) pondera que refletir antes de falar, “é para eles ‘jogar a palavra diante de si’; ‘falar com ternura’ ou ‘pôr querer no que se diz’ é ‘vestir as palavras’”. A autora explica que “nos cantos kaiová<sup>54</sup> ‘a palavra tem cama’, ‘torna-se uma flor’, ‘é nova, primordial e recíproca’; ‘ela se senta nas pessoas’. Quando enfurecida ou esquentada, ‘ela destrói’; quando esfriada, ‘traz calma e paz’; quando ela se apaga, ‘a pessoa morre’ (CHAMORRO, 2008, p. 63). Dialogando com Pierre Clastres, a autora o cita quando lembra que as pessoas guarani estão “mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação interior que já é, em si mesma, um poema natural em que repousa o valor das palavras” (CLASTRES, 1978, p. 88, apud CHAMORRO, 2008). A forma e o conteúdo não são, novamente, pares de oposição, uma vez que para os guarani “(...) a metáfora não é uma maneira de dizer que mascare o sentido das coisas; ela é a única maneira de dizer o que, em verdade, são as coisas” (CLASTRES, 1978, p. 87, apud CHAMORRO, 2008).

O parente guarani kaiowa Anastácio Peralta, comenta que não são apenas os humanos que têm a palavra-alma. Ele explica que quando os primeiros colonizadores chegaram em nosso território, uma das grandes questões que faziam era se nossos ancestrais tinham ou não alma. Essa pergunta buscava aferir a presença da humanidade em indígenas, para saber se poderíamos ser cristãos ou se seríamos como os demais animais, supostamente sem alma. A resposta para esse emblema, responde Peralta (2017), é de que sim, nós temos alma, mas também o *avaxi* (milho), *jety* (batata doce) tem alma, *kaa* (erva-mate) também e assim por diante. As pedras, as árvores, o vento, todos os seres têm seus guardiões (*Ijá*), por isso temos o hábito de pedir licença, de não nos relacionarmos com esses seres como objetos de nossa propriedade (GUARANI, Jera, 2020). Ismael de Souza (2020, p. 40) também frisa que “a

---

<sup>54</sup> A depender da região, múltiplas grafias são utilizadas para referência à mesma palavra.

terra tem sangue. Como um ser vivo, ela sente, respira, escuta, fala e também chora. Principalmente ela tem espírito e sem ela não vivemos”. A perspectiva guarani não busca, portanto, afunilar quem conta como pessoa, mas ampliar a dignidade de existência a todos os seres. Não é possível separar a “prática” das violências etnogenocidas e ecocidas da ideologia que as sustenta, no caso da branquitude, a fé no progresso e desenvolvimento, projeto que se faz contra o que chamam de natureza, da mesma forma, o modo como o povo guarani e povos indígenas e quilombolas em geral se relacionam com a natureza, também é informado pela cosmogonia que os orienta (BISPO, 2018).

Essa relação originária acaba borrando o binarismo natureza e cultura, uma vez que a dita “cultura guarani” também faz parte da natureza, não havendo percepção de que seria possível estar fora dela. Em seu TCC sobre grafismos e artesanatos, Alexandrina da Silva (2015, p. 11), comenta que “a natureza nos ensina a trançar, a tecer, modelar e a utilizar diversos materiais. É com ela, que aprendemos a respeitar tudo antes de usufruir: o tempo, o espaço e a forma mais adequada, de manusear para que elas não terminem”. E salienta que “assim como as pinturas corporais, os desenhos do artesanato também estão inspirados na natureza. O artesanato é algo central da vida. É por meio e partindo dele que podemos entender vários aspectos da organização do povo guarani Mbya” (SILVA, 2015, p. 11). Ela relata que em sua experiência como estudante indígena em escola não indígena, vivenciou muitos episódios de racismo, podendo falar guarani apenas de forma escondida. A autora considera que um dos modos de acolhimento do sofrimento gerado é o próprio fazer do artesanato. Segundo ela, “o balaio é umas das artes mais importantes na nossa cultura. Significa várias direções do pensamento; é um instrumento de cura para pessoas que precisam de terapia” (SILVA, 2015, p. 15). A dimensão terapêutica do artesanato também é pontuada por Marisa de Oliveira (2020), que frisa que ele é uma forma dos jovens aliviarem a angústia do corpo-espírito. Minha mãe me ensinou que fazer artesanato é pensar com a mãos, desembaraçando os fios do pensamento, sem que haja uma dicotomia mente e corpo, algo que a parenta Gennis Timoteo (2020, p. 49) também salienta em seu trabalho, quando afirma que “a alma do guarani só está em estado de perfeição se o corpo também estiver”. Em artigo<sup>55</sup> que escrevi em co-autoria com o parente guarani nhandeva Natanel Vilharva, trabalhamos o que chamamos de artesanato narrativo guarani e as teias da palavra, numa referência ao modo como a palavra também pode fazer parte da artesanaria de nosso povo, bem como ser uma das tecnologias de cuidado e amparo ao sofrimento. A não separação entre arte e artesanato, entre

---

<sup>55</sup> O artigo está no prelo e será publicado ainda em 2022 pela Revista Feminismos do NEIM - UFBA.

mente e corpo, nos faz conceber a literatura indígena, por exemplo, como parte de nossas artesanias. Marcia Antunes Martins (2015) em seu trabalho sobre arte guarani, elabora essa interconexão

Penso que a arte guarani está inserida na cultura, nos costumes e tradições sem estar separada. Isto é, ela não se separa. Na sociedade não indígena a arte está dividida seja na dança, música, nas pinturas de quadros feitos por pintores, seja no cinema entre outros. Digo que está dividido porque para vermos a arte precisamos comprar ingresso, seja para um show de música ou dança, cinema. Na cultura Guarani o conceito de arte está inserido dentro do cotidiano e também está ligada à parte divina espiritual. Seja na parte da pintura, música, ou dança, a arte não se divide (MARTINS, 2015, p. 23).

Além da alimentação originária, da educação na *opy*, do fumar o *petyngua*, da feitura de artesanatos e grafismos, outra dimensão super importante na identidade guarani são os cantos e as danças, que, como já mencionado, são perseguidos pelo racismo religioso desde 1500, pois os jesuítas entendiam que interditar essas práticas o projeto civilizatório cristão estaria mais facilitado. Sobre esse tema, Leonardo da Silva Gonçalves (2020, p. 22) desenvolveu seu TCC enfatizando a importância “da dança do *xondaro*”, a dança do guerreiro. Assim como na feitura dos artesanatos, novamente os parentes não humanos estão presentes nessa prática, pois “os gestos usados no Xondaro são vários e estão todos ligados aos movimentos dos animais” O autor relata que em sua própria experiência nessa dança, já incorporou vários animais e que “isso acontece sem que a pessoa escolha ou perceba – é mais como se o animal escolhesse a pessoa” (GONÇALVES, Leonardo, 2020, p. 31). A inspiração para a dança/treino/luta do xondaro são os animais pela reverência a treino a “suas forças, coragem, agilidades, reflexos, levezas, ataques, defesas, visões, instintos, as inteligências, magias das florestas e muito mais” (GONÇALVES, 2020, p.29). O autor considera que a dança do xondaro é fundamental em

fortalecer a vida Guarani é uma forma de integrar a vida social, espiritual e física, além de ajudar a definir a identidade das pessoas e como se comportar com os outros. Conhecer a história e os valores da cultura Guarani é tão importante quanto a fala. Assim o xondaro abrange também gastronomia, terapia, defesa pessoal, treinamento de resistência, nobreza, saúde e as histórias. O Xondaro é nossa dança, nossa prática, conhecimento, religiosidade e também nossa resistência! (GONÇALVES, 2020,p.34).

A dança do xondaro também alude a algo essencial na identidade guarani, o movimento. Na cosmogonia mbya guarani, *Nhanderu Tenonde gua* (nosso Pai primeiro, que

veio antes) criou o milho caminhando e “de suas pegadas brotaram os primeiros milharais. (...) é a caminhada a responsável pela manutenção da vida, ou mesmo da sua própria existência” (PRADELLA, 2009, p. 106). De acordo com o parente Vera Poty Benites

No caminho em que tu caminha tu produz a vida. (...) Minha avó dizia que é preciso conhecer diferentes cheiros, diferentes cascas de árvores, de ervas, diferentes lugares, para assim ter sabedoria, vivenciar o mundo, para depois contar o que aprendeu. Não tem um caminho certo, vai andando para descobrir as coisas, entendendo por onde deve ir. Desse jeito o Mbya conhece a natureza, vai conhecendo cada planta que é usada nas cerimônias (...) (PRADELLA, 2009, p. 106).

O *jeguata*, o caminhar, visa a busca pela “Terra sem males”, horizonte da cosmogonia guarani relacionado a um bem viver coletivo, a um estado de concomitância de seres sem a presença da violência. Para além disso, a caminhada “é encarada como uma forma de produção de saúde e vida (...) de experiências necessárias para o ato de existir no mundo” (PRADELLA, 2009, p. 107). A água parada é considerada água morta, também o guarani deve estar em movimento para estar vivo (PRADELLA, 2009). A caminhada não visa o progresso, a evolução, pois o tempo guarani não é linear. Como pontua o filósofo guarani Vera Timóteo Popygua: “os Guarani vivem em círculos, orientando-se através dos ciclos da Natureza, tendo a consciência de que nosso planeta é redondo. E que o universo é expandido em anéis pelo infinito” (2017, s/p). O tempo espiralar guarani se orienta pelos ciclos da natureza, entendendo que as mesmas sazonalidades vivenciadas pelas plantas também atingem nosso espírito, por isso nossa cultura é ao mesmo ancestral e contemporânea.

### **III: Refletindo sobre as potencialidades das perspectivas guarani e alguns de seus efeitos teórico-políticos.**

As discussões levantadas sobre branquitude e cosmogonia guarani encontram materialização em conflitos emergentes para nosso povo, como por exemplo, no julgamento sobre o Marco temporal, em tramitação no Supremo Tribunal Federal (STF). A tese do Marco temporal<sup>56</sup>, defendida por ruralistas (de repercussão geral 1.017.365) é um exemplo extremo do etnogenocídio, uma vez que parte de vários pressupostos antagônicos à cosmogonia guarani e a de centenas de outros povos originários. A tese defende que só teria direito à

---

<sup>56</sup> Ver mais em:

[https://www.conectas.org/noticias/marco-temporal-entenda-a-importancia-do-julgamento-no-stf-para-os-indigenas?gclid=CjwKCAjwtcCVBhA0EiwAT1fY76as-DnEMKEnxeh6h2xbD0LT73StMblXamEUY1\\_UpWdEqOihSbymvBoCVpEQAvD\\_BwE](https://www.conectas.org/noticias/marco-temporal-entenda-a-importancia-do-julgamento-no-stf-para-os-indigenas?gclid=CjwKCAjwtcCVBhA0EiwAT1fY76as-DnEMKEnxeh6h2xbD0LT73StMblXamEUY1_UpWdEqOihSbymvBoCVpEQAvD_BwE)

demanda por demarcação de terra aqueles territórios em que se comprovasse “posse” da terra no dia 05 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. Com tudo que já foi discutido, sabemos que a invasão de terras indígenas nunca cessou, que muitos povos foram e são expulsos de seus territórios com o apoio do próprio Estado, que agora exige sua presença neles. Além disso, se lá em 1500 os jesuítas criaram o pecado do “nomadismo” contra a mobilidade de povos indígenas, ainda hoje essa mesma lógica persiste.

Uma das perguntas do Marco temporal gira em torno de saber “quem seriam os donos da terra”. Essa é uma pergunta falaciosa, uma vez que parte de um pressuposto ideológico da branquitude, que se vê como proprietária da terra. Essa ação exemplifica também o etnogenocídio contra nossos povos, sendo mais uma das ofensivas que visa nosso extermínio, em torno de uma certa noção de tempo, de um dito progresso, civilização, desenvolvimento que todo o projeto colonial busca se sustentar. Também é a partir dele que o racismo anti indígena diz que somos seres do passado, que estamos fora do nosso lugar (tempo, espaço), colocando-nos em um lugar impossível: se só é indígena quem está em 1500 e na mata fechada, não temos como existir no agora.

A tese do Marco Temporal também é nociva aos outros povos da terra, os parentes quilombolas<sup>57</sup>. O mestre quilombola Nego Bispo (2020, p. 5) explica que

Os quilombos (e aldeias) são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente. Não é por conta da nossa cor da pele. Nos documentos da Igreja que eu avaliei, as autorizações e as permissões para que povos fossem escravizados não dizem a cor da pele desses povos, dizem a religiosidade. (...) Que povos são esses? São povos que continuam comendo dos frutos das árvores. São povos que não obedeceram à orientação do deus eurocristão. São povos que não sentem a obrigação de trabalhar (...).

Com essa fala, mestre Bispo se soma a nossas vozes guarani quando dissemos que raça, racismo, branquitude e colonização são sistemas de poder e hierarquia que vão muito além da genética e do fenótipo, mas dizem respeito, sobretudo, a um certo jeito de estar no mundo. Não à toa, a crítica ao cristianismo se fez tão presente nesse trabalho, pois compreendo que a imposição global dessa moral e todas as suas hierarquias são partes indissociáveis do avanço do etnogenocídio contra nossos povos, contra os demais bichos, contra a terra. É justamente esse binarismo cristão que compreende essa vida como passagem para a vida verdadeira, que coloca em antagonismo o corpo contra a alma, amor contra sexo,

---

<sup>57</sup> Ver mais em:

<https://www.brasildefato.com.br/2021/08/25/indigenas-e-quilombolas-se-manifestam-contr-o-marco-temporal-em-frente-ao-trf4>



a terra contra o céu que inspira o projeto do desenvolvimento, no qual para evoluir é preciso se des-envolver de si e da terra, visto como territórios a serem dominados, subjugados pelo progresso, ou seja, é do afastamento da terra que se faz a evolução do humano.

Como assinala mestre Bispo, um dos maiores desafios que temos na luta contracolonial é justamente o fato de serem, a esquerda e a direita brasileiras, ambas cristãs. Isto implica em uma agenda política que muitas vezes segue tendo fé no Estado, na sua tutela e suposta salvação de nossos povos em relação às violências que esse mesmo Estado perpetra contra nós. Para nós, não são as ovelhas que precisam do pastor, elas já têm sua lã, mas sim ele que precisa delas. Da mesma forma, a dependência que temos com o Estado é produzida por ele mesmo, uma vez que retirando nosso direito à terra, ele também nos tira a vida. Como pontua Fanon, “para a população colonizada o valor mais essencial, por ser o mais concreto, é em primeiro lugar a terra: a terra que deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade” (1968, p. 33).

Iniciei neste ano, de 2022, a participação como membro do Observatório OKA - Kunhangue Aty Guasu Guarani Kaiowa, que é uma organização gerida por parentas guarani kaiowa e que tem centenas de rezadoras (*nhandesy*) que seguem sofrendo perseguições<sup>58</sup> motivadas pela mesma lógica cristã-colonial que as nomeia como bruxas e feiticeiras. Nesse sentido, a luta contra o racismo religioso se torna sinônimo de luta contra a colonialidade, contra o etnogenocídio, tendo em vista que o próprio Estado é colonial e cristão. Ressalto essa vivência para pontuar o quanto o discurso que afirma que “a colonização e o racismo são coisa do passado” opera como um marco temporal que ignora a atualidade das violências etnogenocidas, que desde 1500 vêm sendo repetidas em nosso território. O racismo religioso, a violência policial, a precarização do acesso à educação e à saúde, são expressões estruturais dessa atualidade.

Para além dos danos específicos a nós povos indígenas e quilombolas, esse tempo colonial não fere apenas a nós, mas aos próprios brancos, a todos não indígenas e aos seres não humanos, por isso quando convocamos aos apoiadores que se somem às nossas lutas, isso não deve ser compreendido como um oferecimento para mais “caridade ou benevolência” cristãs. Como assinala Jera Guarani

Talvez um dia o Juruá perceba que é importante apoiar a questão indígena não porque somos bonitinhos, coloridinhos ou porque usamos peninhas e temos criancinhas pintadinhas, mas por uma questão de sobrevivência de todas e todos. Podem acusar os indígenas de tudo quanto é tipo de coisa,

---

<sup>58</sup> Ver mais em: <https://catarinas.info/nhandesy-e-acusada-de-bruxaria-por-evangelicos-de-amambai-ms/>

mas os povos indígenas são as únicas pessoas aqui no Brasil que respeitam a natureza de fato. Basta digitar no Google “territórios indígenas no Brasil” para visualizar, rapidamente, os territórios indígenas, sempre verdes, no meio do mato, sem áreas descampadas, sem áreas queimadas, apesar do que diz o governo atual, que os indígenas cansaram de ficar olhando para as estrelas. (...) Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante (GUARANI, Jera, 2020, p. 19).

Considerar como contribuições importantes no debate antirracista e anticolonial as perspectivas guarani e indígenas como um todo, envolve abandonar um certo centramento no humano (e de um determinado humano) como ponto de partida e chegada das reflexões. As consequências das críticas indígenas convocam não apenas a uma ressignificação do que é mente e corpo, natureza e cultura, selvagem e civilizado, humano e animal, mas a uma desistência/desobediência ao binarismo que as formula. Percebemos, assim, que da mesma forma como o negro, o indígena, o amarelo, o cigano foram inventados como “outro” genérico do branco e este, por sua vez, feito o símbolo genérico do humano, também a natureza é o outro da cultura e o animal o outro do humano. Se como destaca Fanon (1968) “precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado”, também precisamos da mesma coragem para compreender que é o humano que cria o animal. Digo não no sentido de que o humano tenha poder para criar os animais literalmente, mas justamente porque o que se inventa nesse gesto é uma caricatura, necessariamente homogeneizada e reduzida, que jamais dará conta da multiplicidade dos demais seres.

Nesse ponto, as próprias alternativas antirracistas indígenas irão à contramão do humanismo e de uma ressignificação do humano como algo positivo e do “desumano” como negativo, desistindo assim da chantagem que essa inclusão aciona, marcadamente, o rebaixamento dos demais parentes não humanos. Se para este Humano branco universal, as principais ofensas aos “não tão humanos assim” se faz na associação destes com animais, chamando-nos de cavalos, macacos, vacas, galinhas, porcos, cobras, respondemos: sim, todos esses seres são nossos parentes e nos assemelharmos a eles não nos é vergonha ou ofensa alguma, pelo contrário. Aliás, o recalçamento que a branquitude faz silencia o fato de que também as pessoas brancas são igualmente “parentes” dos macacos e dos demais bichos.

Ailton Krenak pondera sobre o quanto o apego à noção hegemônica de humanidade e aos seus projetos pouco ou nenhum sentido faz para nós indígenas:

Porque insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade? (...) quando a gente vai entender que os Estados nacionais já se desmancharam, que a velha ideia dessas agências já estava falida na origem? Em vez disso, seguimos arrumando um jeito de projetar outras iguais a elas, que também poderiam manter a nossa coesão como humanidade (2019, p.13).

Observei nestes 37 trabalhos de conclusão de curso que em nenhum momento estes autores/as indígenas guarani mobilizaram a ideia do que é ser branco pela referência ao tom da brancura da pele. A branquitude, a todo tempo, esteve relacionada a um certo modo de ser e estar no mundo, herdeiro direto da colonização. Neste mesmo sentido, ser indígena, guarani, neste caso, também foi não definido através da fenotipia, mas pelo pertencimento aos modos de vida, saberes, constituídos através das cosmologias presentes nos artesanatos, nos grafismos, na forma de produzir saúde, na maneira de ensino e aprendizagem, entre outros.

Minha aposta é de que as perspectivas guarani e, num plano maior, indígenas, podem trazer um importante contributo aos estudos sobre branquitude e à luta e teoria anticolonial, na medida em que não essencializam o debate em fundamentos biologicistas e apontam para um horizonte crítico em que o enfrentamento às violências etnogenocidas não se limita ao campo do humano, mas também considera outros seres, como nossos parentes rios, matas e demais bichos. Afinal, como diz Cacique Babau Tupinambá, nossa luta nunca foi apenas sobre nós, nem mesmo a demarcação de terras se centra no humano:

Como podemos achar que somos os únicos com direito à terra? E o direito dos pássaros de ter suas árvores para pousar, cantar e fazer ninho? E o direito da preguiça de ter sua árvore para morar? E o direito do tatu de ter uma terra para cavar e morar dignamente? Por que só o ser humano acha que pode viver dignamente sobre a terra? Nós, Tupinambá [e acrescento, guarani], não pensamos assim.(BABAU, 2019, p. 101).

Finalizo este terceiro, e último, capítulo da tese com uma poesia de minha autoria, que a meu ver dialoga com o que foi discutido nesse capítulo:

*Vestida estou de minha alegria*

*Tenho em mim todas as idades do mundo  
Se a maior parte do meu corpo é água,  
também sou rio  
Se só existo se respiro, também sou vento  
Os trilhões de micro organismos que convivem em mim, em nós, não me deixam reivindicar a  
autoria individual do ser que somos  
Com quantos milhões de seres se faz nosso sorriso, lágrimas, gozo?  
A cada vez que vejo o por do sol, a chuva, festejo a lembrança de saber que também sou  
(parte do) sol, da chuva, da terra.  
Toda vez que machucamos a terra é uma autodestruição  
Alguns não indígenas dizem não se preocupar com o "meio ambiente" porque sua vida  
humana é limitada a uma certa idade e nem estarão aqui quando as coisas piorarem ainda  
mais.  
Ainda que não se pense nas gerações seguintes de humanos, há que se lembrar que nosso  
corpo vai se transformar em terra, bichinhos, plantas, o ciclo da vida não tem começo, meio  
e fim, é espiralar.  
Eu aspiro que se em outro momento da minha corporalidade quando eu for peixe, que eu  
possa nadar fora de um aquário,  
que eu possa viver num rio-universo com milhões de outros parentes, sem estar em cativeiro,  
sem viver no veneno.  
Quando eu for planta, bicho, não vou querer que minha potência de vida seja esmagada pelo  
agrotóxico.  
Quando for nuvem no céu, meu desejo é que possa chover água potável.  
Que em nenhuma das minhas/nossas versões impere a monocultura colonial.  
Em todas as versões que eu fui, sou e serei, permaneço indígena, originária e nativa dessa  
terra.*

### **Considerações finais**

Durante os últimos anos estive presente no I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas Guarani (*I Nhemboaty Kunhangue Yvyrupa*), que ocorreu na aldeia Jataí (SC), em março de 2020; no I Encontro Estadual das Mulheres Guarani de Santa Catarina, que aconteceu na Terra Indígena *Tekoa Pira Rupa* (SC) em julho de 2021; no II Encontro Nacional de Mulheres Guarani, ocorrido na Terra Indígena *Sapukai* (RJ), na I Marcha Nacional das Mulheres Indígenas que aconteceu em setembro de 2019 em Brasília; na II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas também em Brasília, em setembro de 2021 e em inúmeros outros eventos, marchas, atos, junto a meu povo.

Cada um desses espaços foi co-autor das reflexões que trouxe aqui, cada roda de conversa em torno da fogueira, cada *mborai* (canto) que entoamos em coletivo, inspirou essas que são minhas palavras, mas também são nossas. Agradecendo profundamente pela

oportunidade de ter feito parte como uma das gotas no rio de nossas lutas, espero que esse trabalho continue, por mim e por outros parentes, trazendo nossas contribuições ao debate sobre relações étnico-raciais, racismo, etnogenocídio e resistência anticolonial.

Na introdução, contextualizei o cenário político desde o qual a pesquisa foi feita, refletindo sobre as implicações da atual gestão do governo Bolsonaro nas ofensivas contra povos indígenas, salientando o quanto o próprio Estado brasileiro tem sido colonialista e etnogenocida contra nossas comunidades e contra tantas outras atingidas pelo racismo e demais opressões. Ainda na introdução, realizei considerações sobre algumas preocupações ético-metodológicas que me acompanharam nessa trajetória, através de perguntas como: a quem e como expor? Como ir além da visibilidade da dor? Algumas das autoras que me deram suporte para refletir sobre isso foram Ochy Curiel, Gayatri Spivak e Judith Butler. Ochy Curiel, com sua aposta no que chama de “antropologia da dominação”, me auxiliou a pensar formas de discutir racismo nas quais a exposição da hegemonia também seja parte central de uma perspectiva relacional sobre as opressões. Nesse sentido, falar sobre branquitude compõe esse giro ético-político em que pessoas brancas são deslocadas do lugar de sujeito transparente (conceito de Spivak), que expõe sem nunca ser exposto. Judith Butler, com sua reflexão sobre as políticas do enquadramento, me auxiliou a pensar o quanto a visibilidade da dor, em si mesma, não necessariamente conduz a uma maior sensibilização da hegemonia, uma vez que para que o sofrimento seja reconhecido como digno de luto, ele precisa antes ser enunciado por alguém reconhecido como humano. Com isso, o objetivo da tese não tem como centro, por exemplo, o “convencimento” de racistas, mas antes visa um fortalecimento de alianças entre povos e comunidades subalternizados. Autores/as indígenas como Sandra Benites, Anastácio Peralta, Farato Matipu, Daniel Munduruku dentre outros/as também me auxiliaram a refletir sobre a importância da virada epistêmica em que nós indígenas saímos da condição de “objetos de pesquisa” e passamos a construir, nós mesmos/as, reflexões não só sobre nossos povos, mas também sobre a branquitude. A partir desse giro, uma série de questões que antes não eram visibilizadas passam a entrar em cena, tanto no sentido das violências não reconhecidas como tal, quanto dos encaminhamentos possíveis para reparação da ferida colonial. Os saberes e tecnologias indígenas, quando não tutelados, podem fornecer importantes pistas no que diz respeito a uma não hierarquia entre epistemologias, um não binarismo entre mente e corpo, natureza e cultura, humano e animal, divisões que orientam boa parte da produção de conhecimento hegemônica.

Na introdução também compartilhei os principais procedimentos da pesquisa, que envolveram leitura e análise de 37 TCC's de autoria guarani, além da pesquisa na Plataforma Scielo por artigos que trabalhassem as temáticas “étnico-racial”, “branquitude”, “etnocídio” e “etnogenocídio”. Também explico o porquê de ter escolhido a Plataforma Scielo (viabilidade no que diz respeito à quantidade de artigos) e pondero que, embora seja bastante qualificada, o portal Scielo tem a limitação de não incluir uma série de periódicos, revistas e outras produções que não estejam em seus critérios de publicação. Sinalizo que, embora a pesquisa tenha sido feita nessa plataforma, eu também incluí uma série de artigos, dissertações e teses pertinentes ao tema, que estavam disponíveis em outros espaços. Reforço a importância de que mais pesquisas sobre as temáticas que discuti nesta tese, sejam feitas em outras plataformas e espaços. Quanto aos TCC's que analisei da Licenciatura Indígena, embora sejam referentes a uma única universidade e tenham tido como ênfase apenas um povo, acredito que ainda assim, trouxeram muita potência para os debates que me propus levantar, uma vez que a nação guarani é múltipla e diversa, inclusive em si mesma e seus limites territoriais não são restritos a um estado em específico e nem mesmo a um único país, como já mencionado. De toda forma, estimo que mais pesquisas sejam realizadas com as referências produzidas em outras licenciaturas indígenas, em outras universidades, com outros povos, etc., pois tenho certeza que poderão expandir ainda mais as reflexões sobre essas temáticas. Cada povo tem sua língua, seus costumes, seus modos de vida e perspectivas de mundo, por isso as reflexões que trago a partir do povo guarani, têm especificidades, ao mesmo tempo que têm pontos em comum com povos indígenas num geral: a luta pela terra e a defesa do nosso direito de existir do modo como somos.

Além disso, a formação de acadêmicos/as indígenas é parte do processo de construção de nossas contribuições não só como alunes, mas também como futuros docentes nos cursos de graduação e pós-graduação, daí a importância de que cursos como o de licenciatura indígena na graduação também sejam oferecidos na pós-graduação. Nesse sentido, as reflexões de autoria indígena devem deixar de serem pensadas apenas como úteis para as próprias questões indígenas, mas também reconhecidas como importantes contributos para se pensar outras problemáticas, situações e conjunturas conceituais e políticas.

No primeiro capítulo, intitulado “Povos indígenas nos estudos étnico-raciais: limites e possibilidades dos conceitos de raça e branquitude”, apresentei um breve histórico sobre a categoria raça, desde sua passagem no que ficou conhecido como “racismo científico” até sua

atual ressignificação como categoria política nos estudos e movimentos antirracistas. Nessa primeira parte da análise, reforço o quanto a animalização sempre esteve presente no racismo e de que maneira essa discussão é percebida por nós indígenas. Uma das principais críticas que trazemos é referente à “naturalização” das hierarquias entre humanos e os demais bichos, presente também na catequização, vista como o projeto que tornaria possível nossa “evolução” de animais para humanos, de “bárbaros” para “civilizados”, de pagãos para cristãos. A interconexão com os demais seres que compõem a chamada “natureza” é parte central de nossas cosmogonias, que, em vez de afunilar o conceito de pessoa, de gente, expandem-no.

Em seguida, elaboro o quanto a branquitude é definida pelo binarismo racializado de mente e corpo, humano e animal, razão e emoção. Embora saliente a importância dos conceitos de raça e branquitude para nomear processos vividos por nós pessoas indígenas, saliento o quanto a discussão realizada nessas temáticas nos têm ignorado. Justamente sobre isso, na segunda parte do capítulo, intitulada “se e como povos indígenas aparecem nos estudos de branquitude: reflexões sobre o apagamento indígena” apresento considerações a partir da pesquisa que realizei em livros, artigos e dissertações de autoria não indígena, sobre branquitude. O que constatei foi que há um quase absoluto “esquecimento” das questões indígenas nos estudos sobre racismo e branquitude, que, em sua maioria, refletem apenas sobre a relação racial branco-negro. Pondero que minhas críticas não se direcionam a trabalhos que tenham como recorte a negritude, mas ao modo como muitas das pesquisas sobre branquitude e racismo acabam por tomar o racismo anti-negro como o resumo do racismo no Brasil. Algumas das consequências desse tipo de apagamento são a tendência a tomar as características do racismo anti-negros como igualmente válidas para outros povos, desconsiderando as especificidades indígenas e reforçando o silenciamento de nossas demandas. Pontuo ainda o quanto os estudos de branquitude poderiam ser fortalecidos se considerassem as perspectivas indígenas, uma vez que poderíamos reforçar e expandir uma série de debates. Um exemplo disso são os questionamentos que fazemos à ideia de branquitude costumeiramente centrada no humano, centralidade que acaba por ignorar uma série de outras violências que incidem sobre rios, matas e demais bichos.

No segundo capítulo, intitulado “Etnia, etnocídio e etnogenocídio: limites e possibilidades dos termos etnia e étnico-racial para a questão indígena”, apresentei as reflexões que realizei a partir de análise de artigos relativos às temáticas “etnocídio” e

“étnico-racial”. Em um primeiro momento, problematizei alguns usos da categoria etnia e seus efeitos. Uma das principais críticas que apareceram na literatura foi o quanto ela tem sido, muitas vezes, utilizada como “eufemismo” para falar de raça, de maneira que, em muitos casos, raça e etnia são equivocadamente utilizadas como sinônimos. No último recenseamento do IBGE (2010) que tivemos, houve a divisão de raças em cinco grupos: branco, preto, amarelo, pardo e indígena. Enquanto as quatro primeiras categorias fazem referência a cores, a categoria indígena não nomeia uma cor em específico, uma vez que nossos povos/etnias são múltiplos e diversos no fenótipo, na cultura e nos modos de vida. Esse é um exemplo do quanto a perspectiva racial não indígena não dá conta das nossas especificidades étnicas (de povo). Ao mesmo tempo, quando povos indígenas são descritos apenas pela etnia, muitas vezes o debate sobre o racismo sofrido se esvazia.

Para além disso, na pesquisa que realizei, observei que para muitos/as autores/as, raça é definida como algo “biológico” e etnia como algo “cultural”, uma perspectiva que despolitiza a categoria raça, que também é uma construção sócio-histórica, ao mesmo tempo que toma etnia como algo que qualquer raça teria, o que é questionável, já que pessoas brancas, por exemplo, não têm etnia. Essas questões também apareceram nos textos sobre a temática “étnico-racial”, nos quais raramente havia alguma definição sobre o que os/as autores/as estavam compreendendo por “étnico-racial”. Com isso constatei que os estudos sobre povos indígenas, historicamente alocados nas pesquisas etnológicas, dificilmente tinham a perspectiva antirracista como centro, o que é um dos resultados da despolitização da categoria etnia. Por outro lado, nos estudos antirracistas, nos estudos étnico-raciais e sobre branquitude, também não costumávamos ser visibilizados em nossas especificidades. Esse apagamento não incide apenas sobre o povo guarani, mas sobre todos os povos indígenas, sendo uma pauta comum entre as diversas etnias de nosso território.

Na segunda parte deste segundo capítulo, intitulada “Do etnogenocídio e seus principais eixos”, faço uma análise sobre os termos genocídio e etnocídio. Assim como discuti no capítulo anterior, em que pontuei o quanto havia um binarismo entre raça como biológica e etnia como cultura, também nas definições de genocídio e etnocídio observei ser comum esse tipo de divisão que atribui ao genocídio uma violência “material” e ao etnocídio, violências “simbólicas”. Para compreender melhor a construção desses conceitos, retorno às suas formulações iniciais, nas quais percebo que as disputas políticas em torno do que significaria genocídio acabaram levando, posteriormente, à criação do termo etnocídio.



Diante disso, proponho o conceito de etnogenocídio, entendendo que para nós povos indígenas a própria divisão entre extermínio físico e cultural, entre destruição material e simbólica já é, por si só, uma violência contra nossas cosmogonias, essencialmente não binaristas. Considerando que etnocídio não é considerado um crime no Brasil, pondero o quanto o conceito de genocídio, em geral entendido como referente apenas a violências “físicas” acaba por dificultar e silenciar uma série de responsabilizações que poderíamos melhor disputar se fosse considerado o quanto uma violência não se dissocia da outra quanto falamos em extermínio da população indígena.

Ainda no capítulo II, elenquei alguns dos principais eixos do etnogenocídio contra povos indígenas, foram eles: a) da exigência de habitação em terra demarcada; b) da exigência do falar a língua indígena; c) da exigência da aparência física correspondente ao estereótipo colonial da “cara de índio” e d) do paradoxo da descendência e a produção do pardo. Essas exigências se formulam em termos paradoxais, uma vez que o mesmo Estado que exige a habitação em terra demarcada, não as demarca; o mesmo Estado que historicamente sempre perseguiu línguas indígenas e impôs a língua portuguesa, exige de pessoas indígenas fluência em suas línguas originárias; o mesmo projeto violento de mestiçagem forçada, exige “pureza sanguínea”; o mesmo recenseamento que só incluiu povos indígenas em 1991 continua com categorias problemáticas e assim por diante. Ao mesmo tempo que pontuei essas violências, também discuti sobre as resistências que nós povos indígenas temos feito contra esses paradoxos, uma vez que seguimos afirmando nossas identidades quer estejamos em território demarcado ou não, continuamos celebrando nossa diversidade fenotípica e seguimos cada vez mais tensionando o apagamento que categorias como “pardo” engendram na subnotificação das estatísticas de nossas populações. Neste capítulo, utilizei produções de parentes de diferentes etnias, em diálogo com outros/as pesquisadores não indígenas que também têm versado sobre essas questões.

Por fim, no terceiro capítulo, intitulado “Perspectivas guarani acerca do que é ser branco e do que é ser guarani: abrindo caminhos”, o centro do diálogo se deu a partir das percepções de acadêmicos/as guarani, registradas em seus trabalhos de conclusão no curso de graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul Mata Atlântica na UFSC. Esse capítulo foi dividido em três seções.

Na primeira parte, intitulada “Devolvendo o espelho: perspectivas guarani sobre branquitude”, através da análise dos TCC’s dos parentes, destaco alguns dos principais temas

elencados por eles e elas na definição do que seria ser branco. Dentre eles, o modo de educar despontou como uma das principais diferenças entre a ideologia da branquitude e o modo de vida guarani. A educação colonial, perpassada pelo cristianismo e o capitalismo, orienta um certo jeito de lidar com as crianças, com a terra, com rios, consigo mesmo. A lógica do desenvolvimento é apontada pelos parentes como característica marcante da branquitude, acompanhada da crença na propriedade privada. Branquitude e ser branco são noções que aparecem de maneira indissociável na perspectiva dos/as parentes, sempre relacionadas muito menos à cor da pele e muito mais a um certo modo de habitar o mundo (metaforicamente explicitado pelas monoculturas da terra, da fé, da sexualidade e do pensamento).

Já na segunda parte, quando trago as reflexões sobre o que constituiria a identidade guarani, observei que para os parentes, ser guarani também não é associado a ter um fenótipo único, mas ao pertencimento recíproco ao coletivo de nosso povo, ao partilhamento dos valores que orientam nossa cosmogonia, tais como a relação de não exploração com a terra e nem consigo, a importância da espiritualidade dos cantos, rezos, danças, a importância da revitalização da língua, dos modos de se alimentar, viver e se cuidar em comunidade.

Na terceira parte, reflito sobre as potencialidades das perspectivas guarani e alguns de seus efeitos teórico-políticos. Uma das grandes diferenças entre a identidade guarani e a branquitude é justamente o modo como vivenciar o tempo, pois as temporalidades originárias estão à contramão de todos os marcos temporais pautados na aceleração psicossocial, na exploração da terra, na percepção de que os demais seres são produtos, objetos, recursos e/ou propriedades etc. Nisso, dou ênfase aos efeitos da tese do Marco Temporal, que está em tramitação no Supremo Tribunal Federal (STF) e que fortalece todo o etnogenocídio contra nossos povos, uma vez que busca diminuir ainda mais as chances de que nossos territórios possam ser demarcados.

Há, portanto, uma série de implicações políticas em todos os debates que levantei ao longo da tese, que dizem respeito não só ao direito à terra, mas a tudo que circunda essa luta. Seja do ponto de vista da subnotificação de nossa população, seja o quanto esse tipo de apagamento enfraquece nossas demandas pelo direito à saúde, educação, moradia, espiritualidade. O convite que fazemos aos pesquisadores não indígenas é para que se somem a nós ao combate pelo fim desse pacto segundo o qual nossa existência é coisa do passado e/ou de minorias demográficas. Neste trabalho, busquei contribuir para um maior letramento antirracista no que diz respeito a nossas perspectivas guarani, no sentido de avançar para que

essas violências sejam reconhecidas e reparadas, seja no âmbito da educação, seja na construção de políticas afirmativas. Os eixos do racismo anti-indígena que elenquei na pesquisa não esgotam a capilaridade das violências, são pontos possíveis de reflexão que certamente se beneficiarão de novas pesquisas.

Nas contribuições das perspectivas guarani para a luta antirracista e contracolonial, reforço nossa crítica à essencialização biologicista e nossas reflexões sobre a importância do descentramento do humano. Além disso, destaco o quanto as percepções sobre ser guarani não foram centradas no racismo, no sofrimento e na colonização. Esse é um importante deslocamento, a meu ver, pois constrói formas de pertencimento coletivo que não se centralizam, novamente, no olhar do colonizador (ainda que não deixemos de reconhecer seus efeitos na produção das violências que sofremos). Isso também é metodologia e epistemologia guarani. Essa descentralização fortalece inclusive a luta contra o racismo, pois nos auxilia a identificar as características da branquitude sem que precisemos tomá-las como bússola das nossas próprias identidades. Como bem pontua o parente guarani nhandeva Elon Jacintho (2020, p.3) em seu poema:

*Quando você chegou aqui,  
Nesse chão, nessa terra  
Eu já estava aqui  
E você com a mentira no olhar  
e o ódio no coração  
Me roubou, me escravizou  
e me matou  
E depois disso me jogou na miséria  
e me fez acreditar que ali era  
o meu lugar  
Então eu sonhei,  
Sonhei com Nhanderu,  
sonhei com meus encantados  
E de lá, lá da terra dos sonhos renasci*

*Renasci, não como aquele que você roubou,  
escravizou e matou.*

*Mas sim como um guerreiro,*

*Guerreiro guarani*

*(...)*

*Ah, e agora eu também posso entender o porquê de você ter feito*

*Tudo o que fez comigo*

*Não foi por me achar inferior a você*

*Não foi por ter ódio de mim*

*Mas foi por medo*

*Medo do que eu poderia me tornar*

*Porém, eu tenho uma coisa a te falar*

*O seu pior pesadelo se tornou realidade*

*Nós voltamos, nós ainda estamos voltando*

*E cada vez seremos mais e mais*

*E nós nos tornaremos tantos que você não mais*

*Conseguirá nos subjugar com o estralar do seu chicote*

*(...)*

Gostaria de frisar que cada uma das noções cosmogônicas do povo guarani que mencionei nessa pesquisa são de grande profundidade e nem mesmo em muitas teses esses saberes seriam suficientemente bem explicados. Cada um dos TCC's que li e analisei trouxeram questões amplas, múltiplas e complexas, sobre as quais espero que mais pesquisas sejam feitas. Eu não tive a pretensão de esgotar nenhum dos debates que levantei, especialmente os referentes à nossa espiritualidade, mesmo porque, nem tudo que vivemos e sentimos existe para ser capturado pela palavra escrita, pois é na oralidade que se fundamentam. Além disso, o mistério também tem seu lugar de importância, nem tudo deve ser explicado/traduzido ao não-indígena e isso é parte das nossas tecnologias de existência e sobrevivência no hostil terreno colonial. Por isso, é com muita humildade que sinalizo que

meu objetivo neste trabalho não foi apresentar exaustivamente nossos saberes, tanto pelo fato de que eu não poderia fazê-lo mesmo se quisesse, quanto pelo fato de que isso também compôs minhas preocupações éticas de uma metodologia que não visasse nos colocar como objetos de estudo e curiosidade aos não indígenas. Ao contrário disso, minha proposta foi compartilhar nossas perspectivas sobre branquitude e colonização, na expectativa de que, na melhor das hipóteses, essa tese possa auxiliar a quem a ler a ser um pouquinho menos civilizado, um pouquinho menos humano.

*O amor da minha vida*

*é meu povo, nossos povos*

*a paixão que mais me brilha os olhos é a da ancestralidade*

*nunca estou só quando me percebo gota no rio das nossas vidas*

*é com meu povo que eu quero envelhecer, amadurecer e crescer*

*com meu povo quero passear e ter muitos encontros*

*minhas paixões não são de Cristo*

*não as quero nem pintadas de ouro,*

*muito menos pintadas de ouro,*

*minhas paixões são pintadas em grafismos*

*a colonização não acabou,*

*mas nós também não.*

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 142.

ALEXANDER, Bryant Keith. “Pele negra/máscaras brancas: a sustentabilidade performativa da branquitude (com desculpas a Frantz Fanon)”. periódico *Sexualidad, Salud y Sociedad*, sem volume, número 37, 2021, p. 1-32.

ALMEIDA, Neil; AMÂNCIO, Márcia; SANTOS, Sérgio; SALES, Leydiane. Formação Docente e a temática étnico-racial na Revista Brasileira de Educação da ANPED (1995-2015). *Revista Brasileira de Educação* (23), 2018, p. 1-6.

ALVES, Luciana. Significados de ser branco: a brancura no corpo e para além dele. Dissertação de Mestrado em Educação, USP - SP, 193 p, 2010.

ANGATU, Casé. (Carlos José F. dos Santos). “Um olhar indígena decolonial sobre as inundações que abriram o ano”, 2022. In: Portal Correio da Cidadania. Disponível em: <https://www.correiocidadania.com.br/social/14888-um-olhar-indigena-decolonial-sobre-as-inundacoes-que-abriram-o-ano> Acessado em 27/06/2022.

ANGATU, Casé. Tupixuara Moingobé Ñerana.: *Revista Espaço Acadêmico*, 21(231), 2021, 13-24. Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60509>.

ANGATU, Casé. “Ser essa terra: São Paulo cidade indígena”: exposição no Memorial da Resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. In. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137.

ANGATU, Casé. Nem tudo era italiano. São Paulo e pobreza (1890-1915). São Paulo: Fapesp/AnnaBlume, 1998, 195 p.

ANTUNES, Elizete. História e mito na educação guarani. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 23.

ANTUNES, Eunice. Nhandereko nhandembo'e nhembo' ea py Sistema nacional de educação: um paradoxo do currículo diferenciado das escolas indígenas guarani da Grande Florianópolis. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 38.

- ARANHA, M. L. A. *História da educação e da pedagogia*. São Paulo: Moderna, 2006.
- AZEVEDO, Marta Maria. Diagnóstico da população indígena no Brasil. *Revista Ciência e Cultura*, 2008, v. 60, n. 5, s/p.
- BABAU, Cacique. Retomada. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 13, página 98 - 105, 2019.
- BANIWA, Gersem. Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real - Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese. Universidade de Brasília Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. 2012, p. 370, 2011.
- BANIWA, Gersem. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BARBOSA, Ronaldo. Agricultura Tradicional Guarani. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 58.
- BARROS, Valéria. Identidade e Alteridade em contextos de Interculturalidade. In. *Diálogos com os guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Org. Nádia Silveira, Clarissa de Melo e Suzana de Jesus, Ed. UFSC, 2021, p. 92-111.
- BARROS, Valéria. Da casa de reza à congregação cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na Terra Laranjinha (PR). Dissertação, Florianópolis, 2003, p.119.
- BENITES, José. O direito à saúde pública para os guarani: o caso da comunidade Mymba Roka. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 37.
- BENITES, Sandra. Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 40.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese, USP, 2002, 185p.

BITTENCOURT, Liliane; NUNES, Mônica; OLIVEIRA, Juli; CARON, Jean. “Risco para transtornos alimentares em escolares de Salvador, Bahia, e a dimensão da raça/cor”. Revista de Nutrição, 2013, p. 1-10.

BUTLER, Judith. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. 288p.

CASTILLO, Sandra. Entre negro oscuro y moreno claro: discursos e identidades étnicas en niños y niñas afrodescendientes en contexto escolar en Bogotá. Revista Educar em Revista, 2013, p. 1-15.

CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrílica revisitada e as críticas. In. Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Orgs: Tânia Muller e Lourenço Cardoso. Ed. Appris, Curitiba, 2017, p. 9-13.

CARDOSO, Lourenço. O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil. Tese, UFCLAR, 2014, 290 p.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CHAMORRO, Graciela. Histórias, línguas e culturas dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul. [Entrevista realizada em 05 de outubro de 2020]. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 13, n. 32. Entrevistadora: NICHNING, Claudia.

CHAMORRO, Graciela. Terra Madura Yvy Araguayje: fundamento da palavra guarani. Tese, UFGD, 2008, p. 368.

CHAVES, Antonio. Os significados das crianças indígenas brasileiras (séculos XVI e XVII). Rev. Bras. Cresc. Desenv. Hum., São Paulo, 10(1), 11-30, 2000.

COIMBRA, Carlos; SANTOS, Ricardo. Saúde, minorias e desigualdade: algumas teias de inter-relações, com ênfase nos povos indígenas no Brasil. Revista Ciências e Saúde Coletiva, v. 5, n. 1, 2000, p. 01-07.



COLOMBO, Cristóvão. Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento. Porto Alegre: L&PM, 1984.

COX, Maria Inês Pagliarini. A NOÇÃO DE ETNOCÍDIO: PARA PENSAR A QUESTÃO DO SILENCIAMENTO DAS LÍNGUAS INDÍGENAS NO BRASIL. POLIFONIA CUIABÁ EdUFMT 2006, V. 12 N. 1 p. 65-81.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: Azkue, Irantzu Mendia; Luxán, Marta; Legarreta, Matxalen; Guzmán, Gloria; Zirion, Iker & Carballo, Jokin Azpiazu. (Ed.). Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Bilbao: UPV/EHU, 2014, p. 45-62. Cadernos de Gênero e Diversidade. UFBA, 2016, v. 2, n.2.p. 5-9.

DELEUZE, Giles & GUATTARI, Felix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009, v. 1.

DEL TECHO, Pe. Nicolás. Costumbres de los calchaquíes. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). Tentación de la Utopía, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 78.

DUARTE, Nelly (Marubo); BENITES, Sandra (Guarani). “Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas.” 2015. Entrevista concedida a Oiara Bonilla e Bruna Franchetto. Disponível na plataforma Geledés: [https://www.geledes.org.br/entrevista-com-nelly-duarte-marubo-e-sandra-benites-guarani/?fbclid=IwAR0dC3SIMPsk0Wvl5sUAB8HOzCT\\_wFsujxVVf46bbAAZGxaBdxWtaq6eDMA#ixzz46oRu39xY](https://www.geledes.org.br/entrevista-com-nelly-duarte-marubo-e-sandra-benites-guarani/?fbclid=IwAR0dC3SIMPsk0Wvl5sUAB8HOzCT_wFsujxVVf46bbAAZGxaBdxWtaq6eDMA#ixzz46oRu39xY) Acessado em 13/08/2020.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EdUfba, 2008.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAUSTINO, Deivison [Deivison Nkosi]. “Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. São Paulo, UFScar. 2015, tese.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas. In: MULLER, Tânia & CARDOSO, Lourenço. Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Editora Appris, Curitiba, PR, 2017.

FIGUEROA, Daiara (Tukano). UKUSHÉ KITI NIÍSHÉ “Direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas”. Dissertação de mestrado em Direitos Humanos e Cidadania; Brasília, DF Dezembro de 2018.

FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ªed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976), (trad. De Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. As Palavras e as Coisas. 8 ed. Tradução Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREIRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Edição crítica de Guillermo Guicci, Enrique Larreta, Edson Fonseca. Paris: Allca XX, 2002. (Coleção Archivos).

FREIRE, José Ribamar. Maino’i Rapé: o caminho da sabedoria. Rio de Janeiro: Iphan / EdUERJ, 2009a.

GAMBINI, Roberto. Espelho Índio: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi/Terceiro Nome, 2000.

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. Tempo, [S.L.], v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007. FapUNIFESP (SciELO).

GIOVANETTI, Márcia; SANTOS, Naila; WESTIN, Caio; DARRÉ, Dulcimara, GIANNA, Maria. A implantação do quesito cor/raça nos serviços de DST/Aids no Estado de São Paulo. Revista Saúde e Sociedade, 2007, s/p.

GONÇALVES, BRUNO. Parecer Psicossocial da Violência contra os Povos Indígenas Brasileiros: o Caso Reformatório Krenak. Revista Psicologia, Ciência e Profissão, 2017, p. 01-10.

GONÇALVES, Leonardo. O xondaro: aspectos da formação física, comportamental e espiritual do povo guarani. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020, p. 36.

GONÇALVES, João Batista. Enoterritorialidade e a homologação da Terra Indígena Morro dos Cavalos. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 46.

GRIJALVA, Dorotea Gómez. Mi cuerpo es um território político. In: Brecha Lésbica (Org.) Voces descolonizadoras, Caderno 1, p. 1-27, 2012. Acesso em 06 jan. 2018.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 14, página 12 - 19, 2020.

GUARNIERI, Fernanda; MELO-SILVA, Lucy. Perspectivas de estudantes em situação de vestibular sobre as cotas universitárias. Revista Psicologia e Sociedade, (3), 2010, p. 1-19.

GROSFUGUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In. Revista Sociedade e Estado, UnB, v. 31, n. 1, p. 25-49.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. Casar sim, mas não pra sempre: o matrimônio cristão e a dinâmica cultural indígena nas reduções do Paraguai”. In. **História Unisinos**, 12 (3), 248-261, dezembro de 2008.

HARAWAY, Donna. Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno. Trad. de Helen Torres. Bilbao: Edición Consonni, 2019. 365p.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, (5), 1995, p. 7-41.

JAEGER, Pe Luiz Gonzaga. As invasões bandeirantes no Rio Grande do Sul (1635-1641). Porto Alegre: Typographia do Centro S. A, 1950.

JESUS, Camila Moreira de. A persistência do privilégio da brancura: notas sobre os desafios na construção da luta antirracista. In. MULLER, Tânia & CARDOSO, Lourenço. Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Editora Appris, Curitiba, 2017, p. 69-87.

HUIJG, Dieuwertje. "Eu não preciso falar que eu sou branca, cara, eu sou Latina!" Ou a complexidade da identificação racial na ideologia de ativistas jovens (não)brancas. Revista Cadernos Pagu, 2011, 36, s/p.

KABAD, Juliana; BASTOS, João; SANTOS, Ricardo. Raça, cor e etnia em estudos epidemiológicos sobre populações brasileiras: revisão sistemática na base PubMed. *Revista Physis*, 2012, p. 1-11.

KAYAPÓ, E.; BRITO, T. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso?. *Mneme - Revista de Humanidades*, v. 15, n. 35, p. 38-68, 17 out. 2015.

KARAI, Domingo Hugo. Casa tradicional guarani no Litoral Norte de Santa Catarina. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020, p. 59.

KILOMBA, Grada. A máscara. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 11, página 26 - 31, 2017. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus.

KILOMBA, G. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. 244 p.

KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. Editora: Companhia das Letras Ano: 2019.

LABORNE, ANA. “Branquitude, colonialismo e poder: a produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro”. p. 91-104. In. MULLER, Tânia & CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Editora Appris, Curitiba, PR.2017.

LOPES, Joyce Souza. “Quase negra tanto quanto quase branca”: autoetnografia de uma posicionalidade racial nos entremeios”. In. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Orgs: Tânia Muller e Lourenço Cardoso. Ed. Appris, Curitiba, 2017, p. 155-172.

MARINHO, Gerson; BASTOS, João; LONGO, Luciene; TAVARES, Felipe. Classificação de cor/raça de filhos em domicílios indígenas no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*. 2019, 35, 1-12.

MARTINS, Fernanda Santa Roza Ayala. O serviço de proteção aos índios e localização de trabalhadores nacionais e a política agrária na primeira república: grupos agrários, projetos e disputas no Maranhão (1910-1918). 2012. 105 f. Dissertação (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

MARTINS, Marcia. Arte guarani no espaço escolar. TCC - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020, p. 27.

MARTINS, Silvones. BRINQUEDOS E BRINCADEIRAS ANTIGOS DOS GUARANI DE LINHA LIMEIRA, TI XAPECÓ, SC. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 33.

MATTOS, Laura. Governo discute se programa para índios é ilegal. Folha de São Paulo. Domingo, 18 de junho de 2003.

Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1806200311.htm> Acessado em 16/10/2020.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Ed. N-1, 2ª ed. 2018.

MELO, Clarissa. Avaliação de uma Política Pública voltada à Diversidade: a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/UFSC. *Cadernos De Gênero E Diversidade*, 6(1), 229–248, 2020.

MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe, RAMOS, Elisa, JESUS, Genilson. Existência e diferença: o racismo contra povos indígenas. *Revista Direito e Praxis*, 2019.

MINELLA, Luzinete Simões. Papéis sexuais e hierarquias de gênero na História Social sobre infância no Brasil. *Cadernos Pagu*, São Paulo, p. 289-327, 2006.

MIRANDA, Jorge Hilton. Branquitude Invisível - pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia?. In. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Orgs: Tânia Muller e Lourenço Cardoso. Ed. Appris, Curitiba, 2017, p. 53-67.

MONTERO, Paula; NICÁCIO, Camila; VAGGIONE, Juan. Percepções da diversidade étnico-racial e religiosa no Brasil e na Argentina e suas expressões político-jurídicas. *Revista Religião e Sociedade*, 2021, p. 1-12.

MOURA, Maria; TAMBORIL, Maria. “Não é assim de graça!”: Lei de Cotas e o desafio da diferença. *Revista Psicologia Escolar e Educacional*, (22), 2018, s/p.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Topoi* (Rio de Janeiro), [S.L.], v. 19, n. 39, p. 29-52, set. 2018. FapUNIFESP (SciELO).

MOREIRA, Geraldo; MOREIRA, Wanderley. Calendário cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão guarani. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 52.

MUNANGA, Kabengele. Prefácio. In. Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Orgs: Tânia Muller e Lourenço Cardoso. Ed. Appris, Curitiba, 2017, p. 9-13.

MUNANGA, K. O negro na sociedade brasileira: resistência, participação e contribuição. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução . Niterói: EDUFF, 2004b.

MUNDURUKU, D. Fala Pública na 63ª Feira do Livro de Porto Alegre, 2017.

MUNDURUKU, Daniel. Vozes ancestrais: dez contos indígenas. 1ª edição. Editora TDS S.A. 2016.

NHANDEWA, Alexandro; Pÿn Tánh de Almeida. Tetã Tekoha. São Paulo: Pólen, 2020, p. 96.

NÚÑEZ, Geni; BARBOSA, Andrieli; GUEDES, Marina; Oliveira, Mariza de. Partilhar para reparar: tecendo saberes anticoloniais. In. Políticas Indigenistas: contribuições para a afirmação e defesa dos direitos indígenas. Org. FERNANDES, Rosa e KAIGANG, Angélica DOMINGOS. 2021, 153-167 p.

NÚÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João; LAGO, Mara. “Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena”. Revista Teoria e Cultura, 2021, v. 16, n.3, p. 76-88.

OYEWUMI, Oyeronke. La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá, Colombia: Editora En la frontera, 2017.

OLIVEIRA, Mariza. Ma’ety reguá: agricultura e sabedoria guarani. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020, p. 69.

OLIVEIRA, João Manuel de. Trans-ações de gênero, operando contra o sistema. In. Dossier: Trans-ações de Gênero: Ressonâncias e Saberes Trans\*. Revista Ex aequo, no.c 38 Lisboa, dez 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana, vol. 4, n.1, Rio de Janeiro, 1998.

PACHAMAMA, Aline. Boacé Metlon, Palavra é coragem: autoria e ativismo de originários na escrita da História, p.26-40. In. Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Autoria, Autonomia e Ativismo. Orgs: Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

PAIM, Elison; PEREIRA, Pedro. Uma experiência com educação intercultural indígena: entrevista com a professora Joziléia Daniza Kaingang. Revista Roteiro Joaçaba, v. 43, n. 1, p. 1-12, 2019.

PALMQUIST, Helena. Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição. 2018. 154 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Ufpa, Belém do Pará, 2018.

PATAXÓ, Patrícia Rodrigues dos Santos. O DIREITO AO NOME ÉTNICO NO REGISTRO CIVIL DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, Paulo Afonso, v. 8, n. 13, 2020.

PERALTA, Anastácio. A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação. Revista Movimentação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados 2017. P. 1-19.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. Racismo Contra Indígenas: reconhecer é combater. Revista Antropológicas, Pernambuco, v. 1, n. 1, p. 27-56, 2017.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL (Brasil). Instituto Socioambiental (Isa) (ed.). Povos indígenas: quem são?. 2021. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Quem\\_s%C3%A3o#Quem\\_.C3.A9\\_.C3.ADndio.3F](https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o#Quem_.C3.A9_.C3.ADndio.3F). Acesso em: 20 fev. 2021.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Jeguata: o caminhar entre os guarani. Revista Espaço Ameríndio. Porto Alegre. Vol.3. Nº 2. Porto Alegre, 2009, p. 99-120.

PRIORE, Mary. O cotidiano da criança livre no Brasil entre a colônia e o império. In M. Priore (Org.), *História das crianças no Brasil*, 1999, pp. 84-106. São Paulo: Contexto.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2005. p. 1-27.

RIBEIRO, Luis; CARDOSO, Cristina; SILVA, Sandra. CORONAVÍRUS, APRISIONAMENTO E SAÚDE INDÍGENA: A INVISIBILIDADE DO ETNO-GENOCÍDIO DE ESTADO. *Revista Confluências*, 2020, v. 22, n. 2, p. 311-334.

SADDI, João. GENOCÍDIO, ETNOCÍDIO E ECOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS VIOLAÇÕES DE DIREITOS AOS POVOS TRADICIONAIS NA AMAZÔNIA. Relatório. Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente (NIMA), 2019, p. 1-6.

SANTOS, Antonio Bispo. (Mestre Bispo). Somos da terra. *Piseagrama*, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SANTOS, Antonio Bispo dos. (Mestre Bispo). Colonização, quilombos, modos e significados. Brasília, INCTI/UnB, 2015, 78 p.

SANTOS, Diego; PALOMARES, Nathália; NORMANDO, David; QUINTÃO, Cátia. Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar. *Revista Dental Press Journal of Orthodontics*, (15), 2010, s/p.

SILVA, Maria; PARANHOS, Júlia. Pelos fios da história do corpo e seus castigos...castigar é educar?. Texto publicado nos Anais no Encontro de Pesquisa Educacional do Nordeste, 2020, p. 1-7.

SILVA, Priscila. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Orgs: Tânia Muller e Lourenço Cardoso. Ed. Appris, Curitiba, 2017, p. 9-13.

SILVA, Maria Aparecida; SOARES, Rafael Lima. Reflexões sobre os conceitos de raça e etnia. *Revista Eletrônica de Culturas e Educação*, n. 4, p. 99-115, 2011.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, [S.L.], v. 26, n. 1, p. 83-94, abr. 2014. FapUNIFESP (SciELO).



SCHUCMAN, Lia. Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese de doutorado em Psicologia, USP, p. 122, 2012.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, Joan. Experiência: tornando-se visível. In: Silva, Alcione Leite da; Lago, Mara Coelho de Souza & Ramos, Tânia Regina Oliveira. (Orgs.). (1999). Falas de Gênero. Florianópolis: Editora Mulheres, p. 1-23.

SILVA, Marco Antonio Oliveira da. Kyre´Ymba: guerreiro guardião do povo Guarani Mbya. 2015. 39 p. TCC - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

SILVA, Alexandrina. “O grafismo e significados do artesanato da comunidade guarani da linha Gengibre (desenhos na cestaria)”. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 31.

SILVA, Edson. “Os caboclos” que são índios: história e resistência indígena no Nordeste”. Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco / CESVASF. Belém de São Francisco, ano III, n. 3, 2004, pp. 127-137.

SILVA, Verá Tupã Popygua Timóteo da. DEPOIMENTO: VERÁ TUPÃ POPYGUA TIMÓTEO DA SILVA. Revista Continente, [s. l], v. 1, n. 1, p. 1-03, abr. 2017.

SOUZA, Ismael. Nhamandu: histórias e narrativas Guarani. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020, p. 61.

SOVIK, Liv. Preto no Branco: Stuart Hall e a branquitude. In. Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Orgs: Tânia Muller e Lourenço Cardoso. Ed. Appris, Curitiba, 2017, p.141-151.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STARLING, Heloisa (sem ano). Ditadura militar e populações indígenas. Arquivo Digital, Brasil Doc. FAPEMIG/UFMG.

Disponível: <https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/>  
Acessado em 09/09/2020.

TIMOTEO, Gennis Martins. KUNHANGUE ARANDU REKÓ, TA´ANGA RE A´EGUI NHEMBOPARA: SABEDORIA DOS CICLOS DE VIDA DAS MULHERES GUARANI EM PINTURAS E PALAVRAS. TCC - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020, p. 55.

TUPINAMBÁ, Ayra. AUPABA ANAMÃ JYCAYBA: MBAECUABA-ETÉ MBOESSABA TUPINAMBÁ AMOTARA - TABA ITAPUÃ - TERRITÓRIO E (RE)EXISTÊNCIA NA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA TUPINAMBÁ DECOLONIAL: C OLÉGIO E STADUAL I NDÍGENA T UPINAMBÁ A MOTARA (ALDEIA ITAPUÃ - OLIVENÇA – ILHÉUS /BA). Dissertação, Universidade Federal do Sul da Bahia - 2020, p. 187.

VERISSIMO, Silvana Minduá Vidal. Educação tradicional e o uso da tecnologia na infância guarani / kyringue onheovanga ha'e jurua mba'e oiporu onhembo'ea py. TCC - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020, p. 47.

VERON, Valdelice. TEKOMBO'E KUNHAKOTY: MODO DE VIVER DA MULHER KAIOWA. Dissertação. UnB, 2018, p. 42.

VIEGAS, Susana de Matos. Terra calada: Os Tupinambá na mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro, Sete letras, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. Referência incompleta. 2014. Disponível em: <https://ufrj.academia.edu/EVdeCastro> (acessado em 21/08/2018).

## **ANEXOS**

### **Anexo I:**

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO DO CURSO LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA DO SUL DA MATA ATLÂNTICA (GUARANI, KAINGANG E LAKLÃNÕ-XOKLENG):

<https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2022/02/PPP-Licenciatura-Intercultural-Ind%C3%ADgena-UFSC-2016.pdf>

### **Anexo II:**

Site onde estão disponíveis os TCC's da Licenciatura Indígena (UFSC):

<https://licenciaturaindigena.ufsc.br/guarani/>

**Anexo III:** capa do ebook *Jaxy Jatere*:

# jaxy jateré

o saci guarani



*literatura  
indígena*

Geni Núñez  
Guarani