

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Vitória de Faria Ribeiro

***Abya-Yala* e as narrativas de *gente sin historia*:
uma análise latino-americana sobre processos
sistemáticos de desqualificação de saberes indígenas e
sua expressão no governo Bolsonaro.**

Orientadora: Marta Fernández

Rio de Janeiro

2020.2



Vitória de Faria Ribeiro

***Abya-Yala e as narrativas de gente sin historia:*
uma análise latino-americana sobre processos
sistemáticos de desqualificação de saberes indígenas e
sua expressão no governo Bolsonaro.**

Orientadora: Marta Fernández

Monografia apresentada ao Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Rio de Janeiro

2020.2

*Dedico esta pesquisa
a todos aqueles que lutam não só pela sua existência,
mas por um mundo onde caibam muitos mundos, como diria a máxima zapatista.*

Agradecimentos

Pensei em mil maneiras de como começar essa seção, afinal é aqui que mostro que a pesquisa acadêmica é mais do que as inúmeras páginas escritas. É um conjunto não apenas de leituras e fichamentos de textos, mas de conversas de bar, risadas e choros em quadra, abraços de despedida, discussões calorosas e afagos diários por meio de sorrisos. Dito isso, irei me despir um pouco da linguagem considerada mais acadêmica e, desse modo, darei espaço para a linguagem do coração, afinal foi ela que me guiou desde minhas inquietações iniciais mais honestas, até as possibilidades que trago na conclusão desta pesquisa. Como parte de mim, esse agradecimento será como o meu jeito de falar: extenso, mas regado de amor.

Começo com aqueles que me apoiam desde que eu era um bicho d'água: meus pais. Luciana e Ricardo, sem dúvida não estaria aqui se não fosse a confiança, amor e apoio de vocês tanto em mim, quanto em meus projetos, especialmente nesse que hoje entrego. Obrigada pelos aprendizados regados de amor que reforçam diariamente que eu sou capaz de seguir e conquistar meus sonhos. Obrigada também por terem me ensinado, da maneira mais gentil, que não importa para onde os ventos soprem, o importante é que eu tenha em meu barco uma vela para me adaptar a eles e seguir sonhando. Obrigada por me mostrarem como o amor se manifesta desde risadas enquanto eu pulo o quintal inteiro por causa de uma cobra, até um abraço de boa noite. Por fim, obrigada por serem e por permitirem que eu seja, não igual a cada um de vocês, mas do meu jeito que sempre carregará a determinação e gentileza de vocês de suas lutas diárias, inclusive as pelo meu futuro. Amo vocês!

Agradeço à Tia-mãe que você é, Tia Márcia. É impossível definir em palavras a honra que tenho em ter você como Tia. Obrigada por todos os abraços e palavras encorajadoras, por todas as risadas doces como os lanches que comemos juntas, e pelo amor que sempre rege nossa relação. Obrigada por sempre confiar em mim, me mostrando que sou capaz de conquistar meus sonhos. Você foi e segue sendo uma pessoa fundamental na minha vida e, portanto, essa pesquisa existe também graças a você e seu apoio constante! Amo você!

Não poderia deixar de agradecer ao reencontro mais amoroso e inspirador, o qual agradeço aos céus todos os dias, chamado Maria Carolina que, para mim, por sorte é Prima. Obrigada por iluminar meu mundo de uma maneira absolutamente inspiradora e leve, como um riso frouxo durante um pôr do sol em Ipanema. Obrigada por ser amiga, confidente, luz, prima, orgulho diário e inspiração. Obrigada por sempre me lembrar, seja por palavras, seja por suas lutas, de que devemos seguir confiantes e, sempre que possível, juntas. Obrigada por sorrir com os olhos e com eles iluminar minha vida. Amo você e é uma honra compartilhar o mesmo espaço e época contigo, minha prima e amiga tão amada.

Agradeço imensamente à Marta Fernández, minha orientadora. Obrigada por fazer desse processo tão importante para mim, algo tão leve e, simultaneamente, empolgante. Agradeço por todas as falas e sugestões dotadas de respeito e carinho ao meu processo de escrita. Sou grata pela escuta sempre atenta, pelas risadas, e pela confiança em meus projetos. Por fim, obrigada por me inspirar a buscar novos mundos onde caibam muitos outros. Você foi e segue sendo uma inspiração para que eu siga lutando por novas possibilidades na pesquisa acadêmica. Obrigada por *corazonar* meu existir e o de tantas outras pessoas. Agradeço à minha segunda leitora, Paula Sandrin, por ter me feito refletir sobre os impactos do simples ato de identificação. Obrigada por sempre despertar inquietações com muita ternura e dedicação, elas definitivamente moveram esta pesquisa. Gostaria também de agradecer aos professores Ricardo e Manuela. Ricardo, obrigada por desde o primeiro dia de aula ter demonstrado imensa preocupação e cuidado não só comigo, mas com meus colegas de classe. Manu, obrigada por ter, com tanta paciência e carinho, me ajudado a ver que sou capaz de escrever e, mais do que isso, que sou capaz de dar voz às minhas inquietações.

Gostaria de agradecer também a todos aqueles que assim como minha prima, são meus amigos, afinal, como diria meu ídolo Zeca Pagodinho: amigo na praça é melhor do que dinheiro no bolso. Desse modo, agradeço àqueles que por anos me acompanham desde antes de eu conhecer os encantos do Rio de Janeiro. Juju, Duda, Apolonio, Debs, Laura Couto, Gui, Yan, Olívia Newton, Isaque, Bruno e Lucía, muito obrigada por existirem até hoje comigo. Amo vocês! Agradeço também àqueles que me acolheram desde quando cheguei nessa cidade e nunca mais soltaram minha mão. Lulu, Ziullia Morena Marques, Lu Macedo, Lautícia, Bia, Lara, Thaís, Joca, Mizoca e Maria Rita, obrigada por terem entrado

na minha vida e permanecido até hoje com muito amor e cumplicidade. Amo vocês!

Ao falar de faculdade, obviamente não poderia deixar de citar a Lhama Loca (para os íntimos, Lhamãe). Sou eternamente grata por terem me acolhido e mostrado como realmente somos uma familhama. Para além disso, sou grata pela Lhama ter me dado as Lhamorenas, os Lhamorenos e meu Cheerme. Lhamorenas, obrigada por fazerem das minhas semanas dias mais divertidos e amorosos, porque além de serem minhas parceiras em quadra, são na vida. Alix, Celiny, Duda, Gabi, Bibi, Ju Luz, Ju Nadalutti, Ju Nogueira, Marcela, Nathzinha e Vic, obrigada por sempre iluminarem minha vida. Amo vocês! Lhamorenos, obrigada pelos abraços, risadas, parcerias, churrascos e torcidas! Lucas, Thiago, TG, Tabach, Geraldi, Jamal, Igor Mello, Sooma, Zé e Mateus C, obrigada por todo o carinho, paciência, amor e acolhimento. Amo vocês! International Cheer, obrigada por me ensinar que na vida não precisamos sempre andar sozinhos, afinal, temos o apoio daqueles que nos amam. Bia, Bilo, Dudu, Alix, Ju Nadalutti, Giullia, Pri, Lu Medina, Gabi, Manu e Tay, obrigado por serem impulso e suporte em minha vida. Amo vocês!

Não poderia deixar de agradecer àqueles que me ensinaram não só dentro de quadra, mas na vida. Obrigada a todos os meus técnicos, Joãozão, Pimpinha, Zero e Gui, por me ensinarem que sou mais capaz do que assumo ser e que preciso ter coragem pra seguir, seja em um jogo ou rotina, seja frente aos desafios da vida. Obrigada por me mostrarem o que é ser não apenas um técnico/professor, mas um educador. Agradeço também aos educadores Thiago Vinícius e Anna Lúcia que, ao me ensinarem novos idiomas, me dão forças para seguir com coragem e inspiração meus caminhos. Agradeço também ao educador Pablo Fontes por ter me acompanhado como não apenas monitor, mas amigo, sempre me mostrando que posso mais e me dando conselhos que levo para vida.

Por fim, gostaria de agradecer aos funcionários do Instituto de Relações Internacionais (IRI/PUC-Rio), especialmente ao IRI 2, por tornaram minha jornada mais dinâmica e repleta de carinho. Agradeço aos meus amigos não só de trabalho, mas da vida, Igor e Miguel. Meninos, obrigada por tudo! Agradeço também à Francisca, por todo o carinho e preocupação conosco. Cláudia, minha chefe, muito obrigada por me auxiliar a crescer, bem como por todo o carinho. Agradeço também ao Vini e Clara que acompanharam meu crescimento de perto

e, aos demais funcionários, agradeço o acolhimento e apoio durante toda essa jornada.

Agradeço imensamente a todos vocês por terem me acolhido e seguido comigo nessa jornada que não acaba, mas sim abre portas para tantas outras possibilidades. Vocês todos são cruciais para meu crescimento e para quem sou hoje. Dessa forma, agradeço e afirmo que há um pouquinho de cada um de vocês, seja pelas lutas, pelo carinho, pela esperança ou pela coragem, nessa pesquisa. Vocês provam diariamente que, de fato, que quem tem um amigo tem tudo! Obrigada por serem, e mais do que isso: obrigada por serem comigo!

Resumo

A presente pesquisa é fruto de uma inquietação sobre as condições que permitem práticas de extermínio físico sob as quais povos indígenas são submetidos há 520 anos na América Latina e, mais especificamente, no Brasil. Parto do argumento que a morte física não é algo isolado e, mais do que isso, faz parte de um ciclo de violências que tem sua base ancorada em uma ideia ocidental e, mais especificamente eurocêntrica, de modernidade. Dessa maneira, trato o extermínio físico de povos indígenas como parte de um projeto empreendido pelos colonizadores europeus que até hoje é levado a cabo. Identifico como pilar estruturante desse projeto, o epistemicídio, ou seja, práticas de desqualificação de saberes e de sujeitos como produtores de conhecimento que não se adequam aos moldes da modernidade ocidental. Para tal, empreendi três movimentos analíticos. O primeiro consiste em discutir como se dá o processo de diferenciação entre o “eu” e o “outro” a ser exterminado, por meio de estudos sobre identidades e conflitos identitários. Atrelado a isso, pretendo mobilizar o processo de epistemicídio em consonância com essa categorização de sujeitos e sua intensificação por meio de uma visão estadocêntrica das Relações Internacionais. O segundo consiste em explorar cosmovisões ameríndias para contestar mitos da sociedade ocidental acerca desses povos que respaldam práticas de assimilação e extermínio. Por fim, pretendo analisar as políticas anti-indígenas do Governo Bolsonaro a partir desses dois movimentos anteriormente trabalhados. Diante disso, o presente trabalho visa compreender dentro de quais condições as práticas de aniquilação física repousam.

Palavras-chave: Epistemicídio; identidade e conflitos identitários; indígenas; América Latina; Governo Bolsonaro; Estado.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	9
1.1 Metodologia.....	11
1.2 Marco Teórico.....	13
2 “NO PODEMOS SER SIN LOS OTROS”: ENSINAMENTO DA SABEDORIA NAHUAL	17
2.1 Entre nós e eles: a identidade e o “outro”	17
2.2 Conflitos identitários: uma narrativa sobre opressores e oprimidos ...	24
2.3 Epistemicídios: a morte das margens	28
2.4 A Academia, o Estado e a defesa de silenciamentos	34
3 COSMOLOGIAS OUTRAS: A LUTA POR UM MUNDO EM QUE CAIBAM MUITOS OUTROS.....	39
3.1 Os trágicos primeiros encontros.....	39
3.2 De uma memória presente a um reconhecimento ausente.....	45
3.3 A política dos encobrimentos.....	51
4 O BERRO DE 520 ANOS	59
4.1 Escala de humanidade.....	59
4.1. Parâmetro civilizatório.....	64
4.2 Da soberania à tutela.....	73
5 CONCLUSÃO.....	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	89

1. Introdução

“Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. O slogan de Jair Messias Bolsonaro, conhecido a nível nacional e internacional, apesar de constituir uma frase curta, carrega uma narrativa histórica densa que, na presente pesquisa, será passível de questionamento no que diz respeito à consolidação de uma identidade latino-americana e, especialmente a brasileira, que se pretende única por mais meio milênio. Há 520 anos chegava à costa do território - que hoje é conhecido internacionalmente como Brasil - colonizadores europeus com suas caravelas civilizatórias, dispostos a explorarem o “Novo Mundo” que diziam ter descoberto. Contudo, ao chegarem ao território descobriram que o mesmo já era habitado por povos que foram considerados “estranhos” e simultaneamente “exóticos” frente à lente eurocêntrica. Posto isto, a primeira pontuação necessária dessa pesquisa se faz em relação ao processo de identificação e diferenciação dos trágicos primeiros encontros entre europeus e ameríndios (Krenak, 2020).

Nesse sentido, a identidade brasileira, bem como as de diversos países latino-americanos, foi baseada não na ideia de si mesmo sob o olhar de todos os indivíduos que estavam no território latino-americano, como indígenas e africanos trazidos forçadamente para o trabalho escravo, mas sim em uma visão europeia do que viria a constituir o território recém-invadido. Todavia, para o olhar europeu, a identidade mais do que definir o que eram e quem era identificado com tais atributos identitários, servia para diferenciá-los de tudo e todos que não eram e que deveriam ser adequados ou exterminados. Tal processo, contudo, permitiu uma invenção forjada de América Latina que facilitou a consolidação de ideias e instituições ocidentais autoproclamadas modernas, frente ao estado de natureza ao qual os povos originários foram imediatamente confinados (Mignolo, 2005).

Dessa maneira, a história de sucesso de “descobrimento”/chegada dos europeus à América-Latina, carrega consigo encobrimentos de outros indivíduos, narrativas, conhecimentos e práticas que foram silenciados por não se assimilarem a lógica ocidental moderna. Como consequência disso, povos indígenas ao longo de toda América-Latina foram considerados “gente sem história” (Mignolo, 2005, p. 17, tradução nossa) e, portanto, passíveis de assimilarem o cardápio monolítico que a modernidade ocidental impunha. A partir disso, a presente pesquisa

pretende apontar como a construção da identidade, por meio da diferenciação e subalternização de sujeitos considerados desviantes, promoveu a desqualificação de saberes e de sujeitos produtores de conhecimento, como no caso dos povos indígenas. Mais do que isso, pretende-se apontar como essas práticas permitem uma produção de conhecimento acerca do “outro” que, a partir do momento que é desprovido da posição de produtor conhecimento, passa a ser objeto de estudo passível de ser analisado como problema a ser corrigido e/ou exterminado fisicamente.

Diante disso, considero fundamental questionarmos em que condições repousam as práticas de aniquilação. Pretendo, a partir disso, apontar que para compreender os processos sistemáticos de extermínio no âmbito da violência física é necessário enxergá-los não só como casos isolados de não reconhecimento do corpo alheio, como merecedor de humanidade. Os processos violentos de aniquilamento do “outro” envolvem práticas sistemáticas de não reconhecimento desse “outro” como agente do saber, de posicionamento desse “outro” como um mero “objeto de estudo” e daí de retirada da sua agência e importância. À vista disso, é possível identificar que as posições de “produtor de conhecimento” e “objeto de conhecimento” expressam uma hierarquização de sujeitos que reflete aqueles que têm autoridade para dizer o que é conhecimento e quem é esse “outro” em determinado processo, e aqueles que repousam sob o silenciamento do regime de objetificação e aniquilação a que são submetidos.

Assim sendo, a posição de analista do sujeito hierarquicamente privilegiado, a qual europeus e uma elite que insiste em exaltar seus laços com estes fazem parte, tem como condição para a produção de conhecimento sobre o “outro” a externalização deste, assim como a afirmação das condutas desse “outro” como desvios à lógica eurocentrada. Tal processo legitima, portanto, a busca de soluções para erradicar o problema identificado na existência do outro. À luz do acima exposto, esta pesquisa entende que toda gestão de periculosidade está ancorada em uma produção de conhecimento desse outro e na validação de tudo que é produzido por ele.

Para tal, pretendo explorar as relações de poder no campo do conhecimento e, mais precisamente, suas conexões com o “epistemicídio” – ou seja, processos de desqualificação de “outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema

mundo” (Grosfoguel, 2016a, p. 25). Em vista disso, utilizo o presente trabalho para traçar a relação direta de violência presente entre dois processos: o primeiro de reconhecimento e validação do conhecimento, e o segundo de reconhecimento e validação da humanidade do “outro”. Nesse sentido, a partir de tais conceitos e ideias convido você, leitor, a entender tais dinâmicas aplicadas ao cenário latino-americano e, mais especificamente, ao governo anti-indígenas de Bolsonaro. Concomitantemente, visio trazer para a discussão os mecanismos que permitem que tais dimensões da violência sejam empreendidas.

Em suma, considero imprescindível trazer tais pontos para o presente estudo por acreditar que questionar a violência apenas no âmbito da aniquilação física nos faz questionar apenas um viés do processo de extermínio de povos e saberes em si e não as condições em que repousam as práticas de aniquilação. Por fim, considero essa pesquisa uma análise latino-americana e não apenas do cenário brasileiro, apesar de analisá-lo mais profundamente no penúltimo capítulo, uma vez que América Latina é, nas palavras de Walter Mignolo (2005), uma ideia forjada que impôs uma divisão espacial sem sequer considerar que na Abya-Yala, região correspondente à América Latina para diversos povos indígenas, tal divisão geográfica não comporta os fluxos de saberes, povos e práticas que aqui existiam antes mesmo da colonização.

1.1 Metodologia

Conforme exposto na seção anterior, esta pesquisa tem como propósito central compreender como hierarquias expressas na produção e desqualificação de conhecimentos estão conectadas com práticas de aniquilação. Para tal, meu trabalho empreenderá três movimentos analíticos centrais. O primeiro consistirá na apresentação de conceitos como os de identidade e conflitos identitário e seu papel no processo violentos de disputas. Além disso, pretendo inserir no primeiro bloco dessa pesquisa a relação entre a academia de Relações Internacionais pautada em teorias *mainstream* e a intensificação dos projetos de extermínio de indivíduos que não operam por meio de uma organização estadocêntrica. Em seguida, como segundo movimento, pretendo discorrer acerca de cosmovisões indígenas no intuito de desmistificar atribuições pejorativas derivadas de uma produção de conhecimento acerca da identidade desses povos. Por fim, abarcando

conceitos trabalhados no segundo capítulo juntamente a epistemologias ameríndias trabalhadas no terceiro, tenho como objetivo analisar as políticas anti-indígenas do Governo Bolsonaro, como continuação de um projeto de extermínio secular.

Quanto ao primeiro movimento, pretendo apresentar como a ideia de identidade e seu viés de diferenciação dicotômica entre o “eu” e o “outro” desempenha um papel fundamental no período de colonização da América Latina e como foi possível, a partir disso, estabelecer um critério de humanidade na relação entre europeus e indígenas. Em seguida, aprofundarei a análise em relação às disputas identitárias que se deram no período colonial e que reverberam nas relações sociais, culturais e políticas de hoje. Por fim, pontuarei o impacto que a academia de Relações Internacionais e a maneira como o sistema internacional é estruturado intensificam o projeto de marginalização de povos indígenas empreendido pelo Estado-Nação, por compreenderem a história do mundo como uma história entre Estados.

Em seguida, no segundo movimento, pretendo discutir e apresentar um pouco sobre cosmovisões ameríndias no intuito de desmistificar classificações pejorativas em relação a esses povos. O intuito do terceiro capítulo é demonstrar como os mitos fundadores não só de uma identidade europeia autointitulada moderna, mas os que são propagados falaciosamente em relação a povos indígenas, cristalizam uma identidade ameríndia que é confinada em um estado de natureza eterno e atrasado até hoje. Um exemplo a ser melhor debatido nesse momento da pesquisa é o da tentativa dos missionários da Companhia de Jesus em tornar indígenas civilizados e constantes, impondo-lhes parâmetros civilizatórios por meio de uma régua eurocentrada. Isto, pois, ao longo dos séculos, houve sempre uma tentativa de docilizar corpos indígenas e tutelá-los, como formalizou o Código Civil de 1916, a partir de conhecimentos violentos produzidos acerca desses povos por aqueles que os exterminavam. Tal capítulo é vital para a presente pesquisa, haja vista que pouco se sabe ou é dito sobre cosmovisões que questionam a matriz moderna e o modo de vida capitalista, consoante com o viver sob a ótica da colonialidade que impõe parâmetros civilizatórios projetados para a exclusão e extermínio de visões outras.

Por fim, trarei no capítulo 4 o caso brasileiro do governo anti-indígena de Bolsonaro. A partir de contribuições trabalhadas nos capítulos anteriores, irei

apontar como o governo brasileiro hoje é um dos que mais empreende políticas de extermínio aos povos indígenas. Para tal, apontarei como o papel da identidade e, mais especificamente da identidade nacional brasileira, incide diretamente sob políticas de extermínio de povos e saberes. Além disso, pretendo dissertar sobre como o parâmetro civilizatório, consolidado a partir da divisão entre ser humano e natureza e a obrigação de exploração dessa última, possui implicações nas políticas de demarcação de terras indígenas e da usurpação desde o Brasil colônia dos espaços de existência dos povos originários. Em seguida, irei trabalhar o papel do Estado, ator discutido no segundo capítulo, e do aparato legal em relação à agência de indígenas e o artifício da tutela. Por fim, dando continuidade às políticas estatais anti-indígenas do atual governo, irei apresentar o cenário pandêmico do Coronavírus (Covid-19) não apenas como um agravante independente, mas como uma possibilidade de intensificação de epistemicídios por parte do governo Bolsonaro em relação aos povos indígenas.

1.2 Marco Teórico

À vista das questões anteriormente apresentadas, considero relevante para a presente pesquisa a utilização de lentes pós-coloniais e decoloniais. Fundamento tal preferência teórica devido às contribuições que as vastas, todavia não homogêneas, literaturas pós-colonial e decolonial agregam à análise de processos de epistemicídios na América Latina. Isto, pois, a relação estabelecida por diversos autores deste campo demonstra como as relações sociais ocidentais são baseadas, em grande parte, em relações de poder que marginalizam sujeitos considerados desviantes. Todavia, o que aqui trago como “relações de poder” é utilizado de diversas maneiras no que diz respeito à interpretação e mobilização do próprio termo de/por estudiosos em suas obras e, portanto, aparecerá em mais de um escopo nesta pesquisa. Nesse sentido, por reconhecer a heterogeneidade e amplitude destes campos teóricos, busco seguir um caminho que se concentra em três principais núcleos, como apresentado na seção anterior: identidade e conflitos identitários, cosmovisões ameríndias, e epistemicídios e aniquilação física.

A mobilização da categoria “Eu” e, mais do que isso, a condição intrínseca a ela que configura a existência do “Outro”, é trazida nos estudos de Annick Wibben (2014) como categorias ligadas à identidade. Nesse sentido, a autora

aponta que “[n]ossa ideia de quem pensamos ser é geralmente baseada em algo chamado identidade” (Wibben, 2014, p. 85, tradução nossa) e, portanto, há uma construção do “eu”. Entretanto, no que concerne à questão identitária, há elementos narrativos que permitem a consolidação não só de identidades, mas que dão sentido, como a autora aponta, ao mundo que vivemos e legitimam ações (Wibben, 2014, p. 86). Nesse sentido, é possível compreender que conflitos identitários decorrem não somente da existência de mais de uma identidade, mas da construção que se faz do “eu” como tudo aquilo que não pertence ao “outro”.

A preocupação do presente estudo reside nas consequências de movimentos de não apenas identificação, mas de diferenciação, que isolam sujeitos em zonas de pertencimento. Compreendo, assim como a autora, que “[...] os de dentro são privilegiados sobre os de fora de várias maneiras: Eles podem decidir o que significa pertencer e, conseqüentemente, quem não” (Wibben, 2014, p. 88, tradução nossa). Ou seja, ocupar determinada posição, ou melhor, fazer parte de determinado grupo, prevê, pois, uma relação hierárquica de poder, ou seja, confere a um dos grupos o poder de dizer que o “outro” está fora. A materialização da leitura do desvio pela diferenciação, contudo, constitui não só a exclusão de um grupo, mas aponta que “em seus extremos, ser identificado (ou se identificar) com um ou outro grupo pode significar a diferença entre a vida e a morte” (Wibben, 2014, p. 88, tradução nossa).

Essa diferença entre a vida e a morte remete aos estudos de Franz Fanon (2008) sobre zonas de distribuição de humanidade. Enquanto há uma zona onde os indivíduos são dotados de humanidade e sua morte é passível de luto, há simultaneamente uma zona onde a morte é o elemento principal que a constitui, desprovido os que a habitam de qualquer reconhecimento de humanidade. Portanto, ao compreender que existem duas principais zonas de existência entre sujeitos, entendo que apesar da identidade não ser estática como Wibben apontou, indivíduos pertencentes a tais zonas não possuem livre trânsito entre elas. Isso decorre de dois pontos de vista: o primeiro de que há uma série de privilégios por parte de indivíduos que ocupam uma zona dotada de reconhecimento (zona do ser) e, mais do que isso, dotada de humanidade, o que faz com que não queiram sair de tal zona e desenvolvam mecanismos e narrativas que perpetuem o status quo. Simultaneamente, o segundo diz respeito aos indivíduos que ocupam a *zona do não ser*, descrita por Fanon como “[...] uma região extraordinariamente estéril

e árida, um declive totalmente nu” (Fanon, 2008, p. 2) que, não por falta de vontade, mas por processos de exclusão e eliminação, não são permitidos ultrapassar aquilo que os difere de todos os outros que fazem parte do grupo dominante passível de humanidade.

Nesse sentido, por identificar a reprodução massiva desse processo de diferenciação identitária frente à aniquilação física em relação a povos indígenas na América Latina desde o período colonial, utilizarei principalmente os estudos de Eduardo Viveiros de Castro (2011) e Ailton Krenak (2020) para abordar algumas das diversas características das cosmovisões ameríndias. Viveiros de Castro traz em sua obra o olhar dos colonizadores europeus e suas atribuições maniqueístas aos povos indígenas, apontando para a incompreensão derivada de um eurocentrismo frente a alternativas de existência que não a europeia. Já Krenak, nos auxilia, assim como Viveiros de Castro, a desmistificar ideias pautadas na colonialidade que até hoje perpetuam certas imagens dos povos originários, sinalizando inclusive um caminho mais guiado pela alteridade. Ambas as contribuições permitem que nos atentemos para a construção do outro como objeto de estudo e, conseqüentemente, a produção de conhecimento sobre ele. Isso, pois, há uma relação direta entre as práticas de extermínio e a produção de conhecimento acerca de um “outro” enquadrado como desviante.

Reforço, no entanto, que reconheço a existência de processos de aniquilação física, todavia considero que há etapas que os precedem que legitimam a morte física. Nesse sentido, procuro trazer como centro de gravidade da presente pesquisa, o que Boaventura de Sousa Santos (1999) intitula como “epistemicídios”, bem como suas consequências acima apontadas. Para tal, assim como Santos, compreendo que há, assim como múltiplas identidades, múltiplos conhecimentos. Ao adentrar nesse campo, considero relevante compreender que conhecimento não se limita somente à ciência ocidental intitulada moderna, mas também práticas de organização social, aspectos culturais como linguagem, histórias, crenças, bem como manipulação de medicinas e remédios, etc.

Nesse sentido, considero imprescindível para a presente pesquisa o reconhecimento das práticas de aniquilação física não como casos isolados, mas como produtos de processos de epistemicídio, definido pelo autor como eliminação de “povos estranhos” que possuem e produzem “formas de conhecimento estranho”, bem como eliminação de “formas de conhecimento

estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos” (Santos, 1999, p. 283). Apesar de ser um passo não tão explorado, uma vez que geralmente se parte da aniquilação física e não do que a precede, considero de extrema importância esse movimento, especialmente por incidir diretamente sob a legitimação de processos de aniquilação física.

Em suma, defendo a posição de Santos (1999, p. 283) de que “[...] o epistemicídio foi muito mais vasto do que o genocídio porque ocorreu sempre que pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupo sociais que podiam constituir uma ameaça...”, e que partir de tal premissa nos permite trabalhar com silenciamentos não tão evidenciados no escopo de aniquilamento físico. A partir disso, é possível questionar as posições ocupadas por sujeitos e, mais do que isso, compreender as raízes dos processos que permitem com que, como Santos (1999, p. 284) aponta, o Sul seja um campo privilegiado do silêncio e do silenciamento.

2. “*No podemos ser sin los otros*”: ensinamento da sabedoria Nahual

2.1 Entre nós e eles: a identidade e o “outro”

Como apresentado brevemente na Introdução, a identidade opera como uma base não só da representação do ser humano individualmente no mundo, mas de suas relações com aqueles que reconhece como semelhantes e aqueles que se diferenciam por atributos que possuem, ou até mesmo questões que são tidas como nulas a estes. Nesse sentido, compreendo que há um processo identitário mais individualizado, que ocorre à parte das relações, bem como processos simultâneos de construção da identidade por meio de identificações e diferenciações. Portanto, a ideia que cada indivíduo carrega sobre si mesmo é baseada justamente no conceito de identidade (Wibben, 2014, p. 85, tradução nossa). Nesse sentido, a identidade pode operar em definições mais estreitas do que seria fazer parte de um grupo restrito até definições mais abrangentes, porém essenciais para a vida, como “o que significa ser humano?”.

Essa última questão, por mais simplista que soe, é utilizada como um princípio definidor de humanidade há séculos, inclusive em processos de definição de identidades, como foi o de colonização das Américas, especialmente a colonização da inventada “América Latina”. Enfatizo o “inventada”, pois como aponta Walter Mignolo (2005, p. 28-9, tradução nossa) “‘América’ nunca foi um continente que teria de ser descoberto, se não uma invenção forjada durante o processo da história colonial europeia e a consolidação e expansão das ideias e instituições ocidentais.”, afinal como o próprio autor aponta, para tal invenção “[o]s índios e os crioulos descendentes de africanos não foram convidados a dialogar”.

Ou seja, a identidade, por mais que seja compreendida por cada indivíduo como sua, é constituída por processos históricos e nem sempre há uma concordância em como a mesma é atribuída a cada grupo. No caso dos comumente conhecidos “latino-americanos”, há um duplo processo de reação à imposição dessa identidade: um por parte de nativos indígenas e de descendentes

de africanos e outro por parte de *criollos*¹ no momento após os processos de independências das colônias nesta região. Isso é visível quando Mignolo (2005, p. 19) aponta que os indígenas, que já habitavam a América do Sul antes do período de colonização das Américas, viam o processo de colonização e, consequentemente, de imposição da invenção do território “América Latina”, como um *pachakuti*, ou seja, um transtorno no espaço tempo, uma revolução invertida, que não trazia um viés progressista. Assim, por outro lado, “[a] ‘ideia’ de América Latina é, no plano ontológico, a que habita na consciência de crioulos e mestiços que se identificam com a ascendência europeia.” (Mignolo, 2005, p. 47, tradução nossa).

Entretanto, o fato de haver esse anseio por uma elite crioula e mestiça em se assemelhar aos europeus como um grupo identitário mostra como a identidade não é composta somente por nomenclaturas, mas por atribuições que sustentam relações de poder e permitem, não só a divisão de grupos identitários, mas também as hierarquias entre eles. Um instrumento utilizado para compor tais hierarquias entre grupos identitários e, mais do que isso, a rotulação involuntária de práticas e funções desses grupos em sociedade criadas pelos colonizadores, é o racismo. O racismo, antes de tudo é uma estrutura indispensável do processo de colonialismo e, para além desse processo histórico, condição imprescindível para a manutenção da colonialidade. Nesse sentido, temos como racismo

[...] uma hierarquia global de superioridade e inferioridade ao longo da linha do ser humano que tem sido politicamente, culturalmente e economicamente produzida e reproduzida por séculos pelas instituições do “capitalismo/patriarcal centrada no ocidente/cristianismo, no moderno/colonial sistema mundo” (Grosfoguel, 2011). (Grosfoguel, 2016b, p. 10, tradução nossa).

A hierarquização produzida pelo racismo pode ser marcada, como Ramón Grosfoguel (2016b, p. 10, tradução nossa) aponta, “[...] pela cor, etnicidade, linguagem, cultura e/ou religião.” e opera, como dito anteriormente, dentro da

¹ Ressalto que o termo *criollo* utilizado por Mignolo (2005, p. 88) não corresponde ao significado do termo crioulo utilizado no Brasil. O autor utiliza a palavra *criollos* para definir descendentes de europeus nascidos na América hispânica e portuguesa no período de colonização. Nesse sentido, é importante pontuar que ainda que buscassem uma independência da metrópole colonial, ao conquistarem essa autonomia, elites *criollas* protagonizam um processo de colonialismo interno, apontada pelo próprio autor como uma nova forma de colonialismo. À luz disso, elites *criollas* buscaram se diferenciar de indígenas, africanos trazidos forçadamente à América, bem como de seus descendentes, baseando-se em pensamentos provenientes da Europa. Como Mignolo (2005, p. 89, tradução nossa) aponta: “[...] crioulos brancos viviam na fantasia de ser europeus, embora se sentissem como cidadãos de segunda classe.”.

lógica da colonialidade. A colonialidade refere-se a um padrão de poder colonial que sobrevive após os processos de independência das antigas colônias e, portanto, fim do processo histórico intitulado como colonialismo. A colonialidade diz respeito a uma:

[...] matriz colonial-imperial que opera com o objetivo de alcançar o controle absoluto da vida, do político, do econômico, da natureza, da espiritualidade e da cultura, mas, acima de tudo, com o propósito de controlar os saberes, as subjetividades, os imaginários e os corpos, assim com as afetividades. (Arias, 2010, p. 80, tradução nossa).

Ou seja, como Patricio Arias (2010) aponta, não houve uma mudança no que diz respeito às relações de poder presentes na matriz colonial.

No que diz respeito à identidade, é relevante trazer para o debate a relação hierárquica produzida pelo racismo, pois isso constitui algo fundamental do aspecto identitário: a diferenciação. Essa diferenciação é, por sua vez, como aponta Kathryn Woodward (2007, p. 9), sustentada pela exclusão e tal exclusão pode operar de diversas formas, mas a sua forma mais geral é “eu sou, porque você não é, e tudo o que não sou, você é”. Mais do que isso, essa lógica ocidentalizada opera para hierarquizar sujeitos e inseri-los dentro de zonas, como as que Frantz Fanon (2008, tradução nossa) apresenta como “*zona do ser*” e “*zona do não ser*”, desqualificando todo indivíduo que não opere pelas já então citadas instituições do “capitalismo/patriarcal centrada no ocidente/cristianismo, no moderno/colonial sistema mundo” (Grosfoguel, 2011, apud Grosfoguel, 2016b, p. 10, tradução nossa) como digno de ser reconhecido como um ser humano.

A identidade, por constituir essa face marcante em termos de diferenciação por meio da lógica hegemônica das instituições acima citadas, utilizando-se do racismo como principal marcador de diferença, é um instrumento não só de reconhecimento, mas de uma matriz pautada na colonialidade. A despeito do caso de colonização das Américas, isso se torna evidente quando, para o funcionamento do modelo colonial e do controle sobre corpos outros, o discurso europeu para com indígenas e africanos se pauta em “[n]ão és como eu, portanto és inferior”. (Mignolo, 2005, p. 43, tradução nossa). Esse processo de relações de poder, com base em uma estrutura que opera a colonialidade e processos dicotômicos de hierarquização identitária, aponta como a “Europa se autoconstituiu como centro, e construiu as outras culturas e povos como periferias, as quais desde então enxerga como primitivas e não-civilizadas.” (Arias, 2010, p. 81, tradução nossa).

Nesse sentido, há uma repulsa à diferença por parte de centro hegemônico formador de regras e definidor de desvios. Essa imposição de uma ideia de regra e desvio, opera tanto no plano das ideias como no plano material, posto que o racismo “[...] naturaliza e ‘biologiza’ a inferioridade dos dominados”. (Arias, 2010, p. 81). À luz disso: “[a] raça e o racismo se convertem nos eixos das configurações geopolíticas que determinam a produção e reprodução da diferenciação colonial, que impõe a classificação, hierarquização e subalternização dos seres humanos, sociedades, conhecimentos e culturas”. (Arias, 2010, p. 81). Portanto, a dimensão das ideias é organizada a partir de uma ordem capitalista ocidentalizada e estadocêntrica que rejeita tudo o que considera proveniente de sujeitos racializados e lidos como subalternos, enquanto no plano da dimensão material opera de maneira fenotípica, uma vez que “[...] alguns corpos são racializados como superiores e outros corpos são racializados como inferiores”. (Grosfoguel, 2016b, p. 11, tradução nossa).

Tendo em vista essa organização de sujeitos e suas respectivas atribuições nesse sistema, é possível afirmar que já no período de colonização da América a “[...] raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial.” (Quijano, 2005, p. 118). Logo, é necessário compreender as consequências que essa divisão no campo da materialidade traz para o contexto latino-americano, uma vez que a criação de novas identidades geradas por meio de um viés racializador tornou possível uma conexão direta entre lugares, papéis e perfis nessa nova estrutura global de controle do trabalho que se perpetrou por todo o período colonial (Quijano, 2005, p. 118-119) e que, a meu ver, se manifesta até hoje como fruto da colonialidade. Esse processo define, portanto, o papel de sujeitos não só como produtores ou objetos de conhecimento, mas também a atribuição forçada de seres subalternizados muitas vezes a papéis popularmente conhecidos como “braçais” atrelada a um discurso de inferioridade cognitiva desses sujeitos. Para exemplificar tal questão, especialmente no cenário latino-americano, utilizo-me do trecho do texto “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” de Aníbal Quijano (2005, p. 118), o qual aponta que:

[n]a área hispânica, a Coroa de Castela logo decidiu pelo fim da escravidão dos índios, para impedir seu total extermínio. Assim, foram confinados na estrutura da servidão. Aos que viviam em suas comunidades, foi-lhes permitida a prática de sua antiga reciprocidade – isto é, o intercâmbio de força de trabalho e de trabalho sem mercado– como uma forma de reproduzir sua força de trabalho como servos. Em alguns casos, a nobreza indígena, uma reduzida minoria, foi eximida da servidão e recebeu um tratamento especial, devido a seus papéis como intermediária com a raça dominante, e lhe foi também permitido participar de alguns dos ofícios nos quais eram empregados os espanhóis que não pertenciam à nobreza. Por outro lado, os negros foram reduzidos à escravidão.

À luz disso, grupos intitulados superiores racialmente tinham o direito de receber um salário e de decidir sua posição no mercado, possuindo assim a possibilidade de serem produtores livres e, portanto, independentes. Devido a tal lógica “[...] apenas os nobres podiam ocupar os médios e altos postos da administração colonial, civil ou militar” (Quijano, 2005, p. 119). Inferindo acerca da questão aqui tratada, houve uma associação direta da “[...] branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial” (Quijano, 2005, p. 119) e, devido a isso, a cada raça caberia uma forma de controle de trabalho. Como efeito, a própria forma de controle de trabalho atribuído a raças específicas seria simultaneamente a maneira e controlar um grupo dominado. Por fim, em termos práticos, grupos e populações

[...] colonizadas ou em curso de colonização sob domínio europeu permaneciam basicamente sob relações não-salariais de trabalho, ainda que desde cedo esse trabalho, seus recursos e seus produtos se tenham articulado numa cadeia de transferência de valor e de benefícios cujo controle cabia à Europa Ocidental. (Quijano, 2005, p. 119).

Nos termos acima tratados, o racismo é uma dimensão estruturante das relações sociais ocidentais que diferencia e hierarquiza sujeitos. Por meio de discursos e práticas hegemônicas, uma linha arbitrária é traçada entre sujeitos que são animalizados, posicionados abaixo/fora da linha da humanidade e os sujeitos ocidentais que arrogam para si uma humanidade exclusiva (Cudworth; Hobden, 2014, p. 747; Grosfoguel, 2016a, p. 10). Isso ocorre por uma associação criada através de grupos identitários, como europeus, entre o homem e a natureza, compreendendo, deste modo, que:

[...] o ‘padrão de civilização’ se baseia principalmente em uma noção de separação ou desapego da natureza - com as sociedades que são percebidas como sendo mais desapegadas, sendo consideradas as mais civilizadas, enquanto aquelas que estão atoladas na natureza são percebidas como, de certa forma, menos civilizadas. (Cudworth; Hobden, 2014, p. 747, tradução nossa).

Essa separação entre homem e natureza, contudo, não surge à toa. Ao explorar essa condição de civilidade há, pois, uma ideia de modernização, afinal, como Erika Cudworth e Stephen Hobden (2014) apontam, há sujeitos que são lidos como não civilizados e, portanto, primitivos, e sujeitos lidos como civilizados, ou seja, modernos. É nesse sentido que a identidade constituída por meio de processos de diferenciação e atrelada às estruturas racistas sustenta, como já dito, uma colonialidade, mas mais do que isso, trazem à tona um elemento indispensável que a rege: a modernidade (Mignolo, 2005, p. 18, tradução nossa). Mignolo (2005, p. 18, tradução nossa) exemplifica isso quando aponta não somente que “[n]ão existe modernidade sem colonialidade, já que esta é parte indispensável da modernidade.”, mas quando explica que “[a] modernidade é o nome do processo histórico em que a Europa iniciou o caminho até a hegemonia. Seu lado obscuro é a colonialidade.”.

Portanto, é possível traçar nesse ponto certas diferenciações e imposições que a identidade e o processo de diferenciação estabelecem. A primeira é que, na visão ocidental/patriarcal/racista/capitalista há a ideia dicotômica de diferenciação, sempre pautada em uma hierarquização através de uma linha “evolutiva”, onde há um ponto de partida, onde está localizado o ser primitivo, e o ponto de chegada, onde se localiza o ser moderno. Nesse sentido, é possível afirmar que, de acordo com Kenneth Bock (1978) conforme apresentado por Marta Fernández (2019, p. 464) “[...] a maior parte dos acadêmicos europeus aceitou a crença segundo a qual a Europa representava o ponto de maior avanço até aquele momento enquanto as outras tribos e nações recém-descobertas representavam os primeiros passos de uma trajetória progressiva por onde a Europa já havia passado”. A segunda é que a identidade utiliza certos instrumentos para impor essa divisão. O racismo tem sido o mais eficiente nesse sentido, pois separa no plano material sujeitos e, por consequência, traça uma linha que separa os conhecimentos que são válidos e os que não são, algo que abordaremos nas próximas seções. A terceira é que tais diferenciações fundamentam a sociedade moderna que opera por meio da colonialidade, impondo regras e produzindo corpos desviantes.

À luz disso, quais seriam as implicações de tais construções identitárias no cotidiano? Identidades e relações de poder moldam políticas identitárias e “[n]os extremos, ser identificado (ou não identificado) com um ou outro grupo pode

significar a diferença entre a vida e a morte.” (Wibben, 2014, p. 88, tradução nossa). Em relação a isso, uma das mais explícitas manifestações do processo de moldar uma identidade como ideal em detrimento de outras é a criação do Estado Nação e, mais do que isso, a criação de uma Identidade Nacional. A identidade se constitui a partir de movimentos que marcam e reforçam, mas também a partir de tudo que ela nega como constituinte de si. É possível citar como principais instrumentos de manifestação material dessa identidade nacional os símbolos e os significados que carregam. Isso ocorre, pois, como Woodward (2007, p. 10, tradução nossa) aponta “[e]xiste uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que a pessoa usa”.

Além de símbolos, outro instrumento ao qual a identidade, especialmente a identidade nacional, recorre para se afirmar e reivindicar algo é a história, ou seja, “[u]ma das formas pelas quais a identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo aos antecedentes históricos.” (Woodward, 2007, p. 11, tradução nossa). No entanto, a história e, conseqüentemente, antecedentes históricos, possuem mais de uma leitura dependendo de quem os lê: a história é sempre disputada. Um exemplo já citado foi o processo de colonização das Américas, especialmente da América Latina. Enquanto para indígenas e africanos vindos para o continente americano forçadamente o processo de colonização foi um processo de dominação, exclusão e, em sua instância mais concreta, de morte, para os colonizadores esse processo é tido como uma narrativa de sucesso, como um processo de evolução na linha do espectro de modernidade.

Posto tais questões, é possível compreender que a identidade é sempre contingente, já que ela não possui só uma face ou uma única visão de mundo. Podemos citar o mundo andino como pautado numa visão alternativa de mundo em relação à lógica hegemônica ocidental. Como Mignolo (2005, p. 23, tradução nossa) expõe, “[...] se apoia sobre dualismos complementares”, diferente da lógica dicotômica excludente em que se sustenta o autointitulado “ocidente moderno”. De acordo com tal lógica, os dualismos não podem coexistir, a alteridade, corpos e conhecimentos não ocidentais e não brancos são alvos sistemáticos de políticas de exclusão e eliminação. O tratamento violento conferido à violência para com outras cosmologias e corpos culmina, em geral, em conflitos identitários, prevalecendo a ideia de que a afirmação da minha identidade depende da negação da identidade dos outros, diferente de outras visões de mundo, como a da

sabedoria Nahual de acordo com a qual: “[n]o podemos ser sin los otros.” (Arias, 2010, p. 87).

2.2 Conflitos identitários: uma narrativa sobre opressores e oprimidos

Os conflitos identitários, como abordado anteriormente, podem ocorrer no encontro de duas ou mais identidades e por diversas razões. No entanto, na presente pesquisa irei me concentrar no conflito já citado, entre colonizadores europeus e nativos na inventada América Latina. Como ponto de partida dessa seção, considero importante pontuar que “[n]um sistema mundial imperial/capitalista/colonial, a raça constitui a linha divisória transversal que atravessa múltiplas relações de poder, como classe, sexual e gênero em escala global” (Grosfoguel, 2016b, p. 11, tradução nossa) e na colonização das Américas, especialmente a Latina, isso não foi diferente, pelo contrário.

No caso da colonização, por meio de um sistema de hierarquização identitária, há uma construção de uma narrativa segundo a qual “[o] outro é o estranho, o distante, o perigoso, o que é ameaçador, o que deve ser controlado e dominado” (Arias, 2010, p. 87) e, simultaneamente, no caso dos nativos, “exótico”. Tal narrativa colonial configura-se, portanto, como a justificativa perfeita para colonizadores legitimarem toda e qualquer ação de controle e contenção desses corpos outros, desses seres exóticos e primitivos como eram lidos os indígenas e tudo aquilo que era diretamente ligado a eles. Nesse sentido, há, portanto, uma relação entre os adjetivos e visões atribuídos aos nativos da América Latina e o modelo colonial moderno. Dentre as justificativas apresentadas por essa lógica colonial, há a já citada do padrão de civilização, uma vez que “[...] o ‘padrão de civilização’ se baseia principalmente em uma noção de separação ou desapego da natureza.” (Cudworth; Hobden, 2014, p. 747, tradução nossa).

Ou seja, havia, portanto, o movimento simultâneo de entender nativos como primitivos e exóticos, e atribuir tal classificação à sua forma de viver. A natureza mostra-se central nessa discussão, pois não só pauta um padrão de civilização para europeus colonizadores, mas possui outra racionalidade e importância em termos de sobrevivência para os nativos. A partir da visão de que

os indígenas não dominavam/controlavam a natureza, mas se entendiam como parte dela, conclui-se que os mesmos não eram suficientemente evoluídos, o que acabou por autorizar sua exploração através da imposição de sistemas de cultivo coloniais.

Em termos práticos, o gerenciamento de uma forma de natureza ‘exótica’ e extrema em territórios colonizados se tornou um mecanismo para civilizar a vida colonial não humana, através, por exemplo, da introdução de meios particulares de cultivo, como o sistema de plantio. (Cudworth; Hobden, 2014, p. 759, tradução nossa).

Isso transforma não só a utilização da terra, mas impõe que explorá-la torne-se uma obrigação.

Esse sistema moderno colonial que busca a exploração da natureza é, como Arias (2010, p. 83, tradução nossa) aponta “[...] uma consequência da visão capitalista, posto que o Ocidente permanece como uma civilização que prioriza o capital frente à vida” e um marco que estabelece uma divisão entre a história de modernização europeia e o atraso dos não-europeus. À luz disso, é possível afirmar que “[...] a Europa é uma invenção que depende da transformação do Outro, não-europeu, em bárbaro para se constituir enquanto lócus do progresso, da razão e da civilização” (Fernández, 2019, p. 467) e, portanto, “[n]ão há primitivos nem subdesenvolvidos há, sim, opressores e oprimidos.” (Santos, 1999, p. 285).

Enquanto, como vimos, sabedorias ameríndias eram informadas por uma dualidade complementar, por parte dos colonizadores houve uma imediata separação e subalternização imposta ao “outro”. Fernández (2019, p. 467) exemplifica a dimensão temporal dessa separação quando aponta que “[o]s ameríndios forneceram aos europeus a prova material do estado de natureza e foram deslocados para um tempo histórico outro, diferente do dos europeus, ainda que ambos compartilhassem o mesmo tempo cronológico.”.

A partir dessas informações é possível trazer para a análise conceitos já apresentados na presente pesquisa, a fim de auxiliarem a situar sujeitos de acordo com esse enquadramento colonial provido por europeus. Para isso, me utilizo dos conceitos trabalhados por Fanon (2008), *zona do ser* e *zona do não ser*, e debatidos no trabalho de Ramón Grosfoguel (2016b), que expõe questões que se relacionam com a indagação feita no primeiro parágrafo deste capítulo, “o que significa ser humano?”. À luz disso, é preciso compreender que

[a] zona do ser e a zona do não ser não são locais geográficos específicos, mas uma posição dentro de estruturas raciais de dominação que operam em escala global entre centros e periferias,

mas que também se manifestam em escala nacional e local contra diversos grupos considerados racialmente “inferiores”. (Grosfoguel, 2016b, p. 12, tradução nossa).

Assim sendo, pode-se dizer que indígenas, africanos e descendentes destes, na relação de poder hierárquica com colonizadores europeus, ocupavam a *zona do não ser*. Ademais, “[d]ado que na *zona do não ser* os sujeitos são racializados como inferiores, eles vivem uma opressão racial em vez de privilégio racial” (Grosfoguel, 2016b, p. 12, tradução nossa) e, portanto, constituem o “outro” em relação à Europa. Nesse processo a ordem europeia tida como superior é naturalizada e universalizada e se torna o modelo a ser seguido. Arias (2010, p. 82, tradução nossa), inspirado em Quijano, descreve como “colonialidade do poder”, o que se refere aos “[...] aspectos sistêmicos, estruturais, da dominação. As dimensões constitutivas e constituintes, as instituições e seus aparatos de controle, que possibilitam a naturalização e universalização das ordens dominantes, com o objetivo de que dificilmente possam ser questionadas.”.

Outro fator que contribui até hoje para a marginalização dos indígenas é sua organização social e política. Isso ocorre, pois, como Cudworth e Hobden (2014, p. 473, tradução nossa) explicam, “[...] o processo de civilização tem sido intimamente associado à noção de Estado, e especificamente o Estado europeu.” e, portanto, todo aquele que não reconhece a estrutura estatal como modelo político e de organização social, é primitivo, é um sujeito desviante. Todavia, é importante compreender que o contrato social que surge como fundador da ideia de Estado é pautado na lógica racial estruturante da modernidade e da colonialidade. Chales Mills (1997), nesse sentido, racializa essa narrativa quando “[...] racializa o contrato social ao argumentar que o mesmo estabelece um Estado assentado num sistema jurídico racista, onde o status de brancos e não brancos é claramente diferenciado” (Fernández, 2019, p. 465).

Decorrente desse processo, há, portanto, uma ordem que privilegia sujeitos em detrimento de outros. Ou seja, enquanto cidadãos brancos são vistos como posicionados no espectro da humanidade e, portanto, pertencentes à *zona do ser*, indígenas, africanos e afrodescendentes são animalizados e enjaulados na *zona do não ser*. “Desse modo, a injustiça racial não é um desvio da sociedade moderna, mas a constitui.” (Fernández, 2019, p. 465). No caso de indígenas e minorias que não se identificam com esse modelo de organização fruto de uma modernidade racista, há uma relação ambígua e incompatível com o Estado moderno e, assim

há uma resistência a essa configuração estatal, a fim de alcançar futuros outros (Fernández, 2019, p. 465).

Nesse sentido, é possível notar como identidades não só constituem sujeitos, mas também ideais e estruturas, estruturas estas que podem excluir e visar à eliminação de todo aquele que não é visto como digno de compô-la e, portanto, é lido como um desvio. O Estado moderno, como apresentado, faz parte da identidade europeia que se sustenta em uma matriz colonial que é imposta como ideal a se atingir, mas que ao mesmo tempo insiste em diferenciar aqueles que não se assemelham com os indivíduos que a fundaram. Em vista disso, “[e]sse discurso, portanto, produz e reproduz o Estado como uma ambição reguladora moderna, um ideal de organização que deve ser alcançado por todos” (Fernández, 2019, p. 466).

Essa exclusão por meio da imposição de um Estado soberano, apesar de fazer parte de um passado colonial, por meio da colonialidade e da busca constante por um ideal de modernidade, se perpetua até hoje. Não há apenas a incompreensão frente a outras formas de organização sócio-políticas, mas um anseio destas, vistas como desvios à norma hegemônica, serem eliminadas, bem como os princípios e filosofias que as ancoram em um movimento de resistência à imposição da figura do Estado. Cabe ainda dizer que

[a] “conquista da América” posicionou o homem branco europeu numa locação materialmente privilegiada, no suposto centro do mundo que, para se constituir e reproduzir enquanto tal, contou com uma série de invenções racistas e sexistas sobre a alteridade colonial. No curso desse processo, indígenas e africanos (e seus descendentes) foram relegados a uma condição de insuficiência ontológica, onde o reconhecimento, quando existente, era sempre precário e incompleto. (Fernández, 2019, p. 460).

Assim sendo, é negada a identidade desses povos que compõem minorias, por meio de instrumentos racistas que operam na máquina estatal moderna. Ao terem sua identidade negada, há a aniquilação não só do “eu” coletivo desses povos, mas de tudo que o compõe, incluindo seus conhecimentos. Há, portanto, uma desqualificação de saberes outros, identidades outras e, consequentemente, sujeitos outros que ocupam uma zona de extermínio.

2.3 Epistemicídios: a morte das margens

No que diz respeito à aniquilação desses sujeitos e saberes, é possível associá-la ao que Boaventura de Sousa Santos (1999) cunha como “epistemicídio”. O epistemicídio consiste não em apenas processos de desvalorização do conhecimento, mas sua aniquilação total. Essa desqualificação de conhecimentos outros e cosmologias outras impacta diretamente e consequentemente na existência de corpos outros que as produzem. Nesse sentido, torna-se extremamente importante compreender que “[h]á muitas formas de conhecimento, tantas quantas as práticas sociais que as geram e as sustentam” (Santos, 1999, p. 283) e, mais do que isso, que “[n]ão reconhecer essas formas de conhecimento, implica deslegitimar as práticas sociais que as sustentam e, nesse sentido, promover a exclusão social dos que as promovam.”.

À luz do que já fora dito até o momento, é possível compreender que devido a uma identidade e lógica hegemônica e colonial, como no caso dos colonizadores, que enxergavam o “outro” como subalterno e inferior, “eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos” (Santos, 1999, p. 283). Ou seja, a partir de todo o enquadramento hierárquico das relações de poder estabelecidas pela modernidade europeia capitalista, conhecimentos e práticas outros foram colocados como desvio, o que, consequentemente, incidiu diretamente sob os portadores destas que, assim como elas, foram deslocados para um campo marginalizado e desviante.

No entanto, em prol de uma homogeneidade e coesão identitária, surge a necessidade não só de colocar o outro como subalterno, mas de forçar uma assimilação à lógica e identidade dominantes e, consequentemente uma aniquilação do “estranho”. A eliminação desses saberes e povos, portanto, opera tanto pela assimilação quanto pela aniquilação física, pelo fazer morrer. Vale ressaltar que, ainda que não haja uma aniquilação física, a assimilação, por constituir um processo de negação do “eu” subalternizado, elimina saberes e povos, apagando sua história e proibindo a realização e reprodução de práticas sociais outras.

Assim sendo, a presente pesquisa orbita em torno da postulação de Santos (1999, p. 283) de que “[...] o epistemicídio foi muito mais vasto do que o genocídio porque ocorreu sempre que pretendeu subalternizar, subordinar e marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais” e, além disso, busca debater sobre a operacionalidade desta prática de acordo com a ideia e os objetivos do Estado-nação, na região latino-americana, até os dias de hoje. Para isso, pretendo analisar a narrativa colonial capitalista e os impactos, mais especificamente os epistemicídios, que a mesma promove, afinal “[a]través das narrativas, entendemos o mundo, produzimos significado, articulamos intenções e legitimamos ações.” (Wibben, 2014, p. 86, tradução nossa).

Posto isto, é possível relacionar a justificativa do padrão de civilização a partir de uma separação e dominação da natureza, como já dito na seção anterior, com os pilares da ciência moderna e a legitimidade que esta nega a todas as outras formas de conhecimento. Isto ocorre devido a dois movimentos. O primeiro movimento por parte daqueles que defendem a ciência moderna como única forma de obtenção e produção de conhecimento é o que Santos (1999, p. 285) aponta como “intemporalidade da verdade científica”. Essa intemporalidade, segundo Santos, permitiu a ciência “[...] autoproclamar-se contemporânea de si mesma e, do mesmo passo, descontemporaneizar todos os outros conhecimentos, nomeadamente os que dominaram na periferia do sistema mundial no momento do contato com a expansão europeia”. Deste modo, há a separação já citada, dos estereótipos do homem desenvolvido e moderno e do ser, geralmente animalizado, primitivo, sendo estes últimos indígenas, africanos e afrodescendentes.

Já o segundo movimento consistiria justamente em uma outra separação, além das todas até então adotadas pela lógica colonial capitalista, aquela entre aparência e realidade, onde a realidade é construída como hierarquicamente superior à aparência. Tal prática, por sua vez, como aponta Santos (1999, p. 285), torna possível epistemicídios, uma vez conhecimentos outros são entendidos apenas como “aparências” e, portanto, inferiores, bem como todos que os produzem. Segundo Santos, o Sul - ou a *zona do não ser* nos termos fanonianos - seria construído como a zona das aparências: “[a] distribuição de aparência aos conhecimentos do Sul e da realidade ao conhecimento científico do Norte [...]”. À luz disso, é possível compreender que as práticas ditas de aparência, por serem desviantes e contrárias à ciência moderna cunhada por essa lógica colonial

capitalista, ocupam um espaço de desqualificação e são silenciadas/invisibilizadas. Em vista disso e da distribuição geográfica de legitimidade de saberes, “[o] sul é campo privilegiado do silenciamento” (Santos, 1999, p. 284).

Tal separação geográfica de saberes ligados à aparência e à realidade permitiu uma marginalização de certas práticas desde o período colonial e, deste modo “[...] enterrados abaixo da história europeia de descobrimento estão as histórias, experiências e relatos conceituais silenciados dos que ficaram fora da categoria de seres humanos, de atores históricos e de entes racionais” (Mignolo, 2005, p. 30, tradução nossa). Contudo, é importante ressaltar que, como Santos (1999, p. 283) aponta, “[p]ara além do sofrimento e devastação indizíveis que produziu nos povos, nos grupos e nas práticas sociais que foram por ele alvejados, significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento”.

Ademais, tais sujeitos subalternizados, por terem suas histórias, experiências e relatos conceituais silenciados são, pois, considerados “gente sem história” (Mignolo, 2005, p. 17, tradução nossa). Contudo, mais do que isso, esses corpos marginalizados e sem história, devido ao fato de não serem lidos como produtores de conhecimentos válidos são, portanto, tratados como objetos e abjetos, especialmente na área acadêmica. Há, dessa forma, um silenciamento em relação ao outro previamente estabelecido. Segundo Mignolo (2005), é como se a história fosse um privilégio da modernidade europeia e como se qualquer sujeito que desejasse ingressar na história tivesse que deixar-se colonizar, para assim assimilar tudo aquilo que é tido como moderno, único e válido.

A partir desse processo de desqualificação de sujeitos, conhecimentos e práticas, há um extermínio físico, mas também simbólico, culminando na

[...] produção das injustiças cognitivas que, desde os tempos coloniais, vêm desqualificando, invisibilizando e obliterando os conhecimentos produzidos por corpos políticos outros, não-ocidentais, não-masculinos, não-heterossexuais e não-brancos, dependeram de um movimento prévio de conquista e de extermínio conduzido na América a partir de 1492. (Fernández, 2019, p. 460).

Todavia, é preciso conceber que tanto processos de genocídio quanto de epistemicídio não são simples ferramentas que por vezes são utilizadas por um sistema colonial capitalista, mas sim partes constitutivas da estrutura desse sistema (Fernández, 2019, p. 460).

Por meio de práticas opressoras como o epistemicídio, há o surgimento de uma “ferida colonial”, o que Mignolo (2005, p. 17, tradução nossa) define como “o sentimento de inferioridade imposto aos seres humanos que não se enquadram no modelo predeterminado pelas histórias euro-americanas”. Os seres humanos que sentem esse sentimento de inferioridade, como aponta o autor, seria o que Fanon denomina de “os condenados da terra”, ou seja, seres que foram obrigados a adotarem os padrões da modernidade, os mesmos que os oprimem. À luz disso, uma geopolítica do conhecimento é instaurada que, no primeiro momento se diz favorável a uma ideia pós-moderna de pluralidade de interpretações. Todavia, há neste ponto duas importantes reflexões que devem ser feitas.

A primeira é que há uma ideia de interpretação, não de conhecimento, como se a Europa provesse todo o aparato científico e de conhecimento, enquanto a região latino-americana apenas interpretasse de um modo o que lhe era provido. Esse movimento é muito comum inclusive no campo linguístico, por exemplo, quando há a inferiorização de um idioma ao colocá-lo como dialeto, ou seja, como uma simples variação de um idioma próprio. Isto posto, é possível compreender que

[...] as línguas gringo-europeias permanecem como as únicas línguas do conhecimento e para a produção dos discursos da verdade da ciência e da tecnologia. As demais linguagens são exotizadas, vistas como dialetos simples, incapazes de construir conhecimento, pois isso ocorre apenas nas linguagens hegemônicas. (Arias, 2010, p. 83, tradução nossa).

A fim de pontuar um exemplo acerca desse tipo de desqualificação do conhecimento, pode-se dizer que “[u]ma expressão da colonialidade linguística é que as próprias universidades priorizam as línguas inglesa e europeia, em vez das línguas nativas” (Arias, 2010, p. 83, tradução nossa). Posto isto, o conhecimento europeu estaria para um idioma, assim como as interpretações de povos oprimidos estariam para um dialeto. “Como consequência, nas colônias portuguesas, um ser humano ‘civilizado’, em oposição a um ser ‘não civilizado’, era capaz de ler e escrever em português” (Cudworth; Hobden, 2014, p. 759, tradução nossa).

A segunda reflexão se constitui no que diz respeito à existência de fato de uma pluralidade de conhecimentos. Como é possível haver uma pluralidade de conhecimentos se tal diversidade se restringe a compor “interpretações descritas no conhecimento eurocêntrico” (Mignolo, 2005, p. 34, tradução nossa)? Nesse

sentido, é possível estabelecer um limite de diversidade de conhecimentos a partir da lógica colonial europeia, sendo este ela mesma.

Devido às questões até aqui apresentadas, “[...] se tem construído uma perversa dicotomia entre o trabalho manual e intelectual” (Arias, 2010, p. 85, tradução nossa). Algo a acrescentar, nesse sentido, é que o trabalho manual, em si, perpassa estruturas de movimentos repetitivos e controles institucionais, na maior parte das vezes. Isto é, quando é atribuído o trabalho manual a um grupo e o intelectual a outro, é por assim dizer uma negação das capacidades cognitivas daqueles que possuem a função de um trabalho manual, concentrando todo o controle e produção de conhecimentos nas mãos de poucos, poucos estes que mantém de pé uma estrutura colonial e capitalista. Por meio de estratégias de subalternização empreendidas por elites dominantes não só no período colonial, mas tendo como marco este, há o que Arias (2010, tradução nossa) chama de “internalização de uma razão colonial”. Essa internalização culmina na já abordada negação de identidades, práticas, sujeitos e conhecimentos outros, por meio de processos de assimilação e aniquilação. Uma consequência disso é a celebração de uma identidade nacional que se diz universal e inclusiva, quando na realidade é justamente a perpetuadora de extermínios e de epistemicídios. Em suma, é uma razão colonial que nos ensina, como Arias (2010) aponta, a dançarmos em cima de nossos mortos e, mais do que isso, comemorar vitórias coloniais e derrotas epistêmicas.

Por conseguinte, há uma imposição sobre povos que, como Santos (1999) apresentou, são considerados estranhos, com conhecimentos e práticas estranhos, em se juntar ao projeto colonial, negando tudo o que produzem e tudo o que são. Portanto “[...] é imposto o domínio do estrangeiro sobre o próprio, a fetichização do estrangeiro, que mina a força de nossas raízes identitárias, para nos forçar a entrar na globalização do mercado sem sua própria face” (Arias, 2010, p. 85, tradução nossa). Tais práticas de dominação colonial são como o conhecimento e a interpretação, o idioma e o dialeto, nas quais sempre há um opressor e um oprimido, sempre há uma hierarquia que visa o desaparecimento do subalterno. Um exemplo disso é a já citada nomenclatura colonial de “América Latina”. Ao haver essa imposição de um projeto colonial de eliminação sistemática de povos não-europeus, como indígenas, africanos e descendentes destes, nega-se até como eles chamam o próprio lugar onde vivem e onde viveram antes da colonização. No

caso indígena, há como nome dessa região inventada chamada “América-Latina” o nome “Abya-Yala”, nome este que é negado pelo colonizador, afinal, desde o início do processo de colonização, saberes, nomes, histórias, povos, são enterrados sob a noção de Estado, onde só há a possibilidade de escutar e repetir o discurso de verdade da ciência ocidental (Arias, 2010).

Todavia, mais do que toda a marginalização e desqualificação de conhecimentos de povos colonizados, há um processo de obstrução de ingresso desses povos nas estruturas que provêm o conhecimento tido como ideal. De acordo com Aparecida Sueli Carneiro (2005), isso constitui uma

“produção da indigência cultural” onde nega-se o acesso à educação, produz-se a inferiorização intelectual, deslegitima-se o negro como produtor de conhecimento e rebaixa-se sua capacidade cognitiva devido a obstáculos tanto materiais como subjetivos, relacionados ao comprometimento da sua auto-estima (Fernández, 2019, p. 468).

Tal processo tem ligação direta com a concepção de atraso por parte dos povos subalternizados que jamais alcançarão a modernidade exaltada pela lógica colonial capitalista. Ao passo que lhes é negada sua liberdade em existir em sua plenitude, com suas crenças, saberes e práticas, também lhes é negada a inserção nesse sistema opressor.

É necessário, portanto, olhar para todos esses processos de exclusão e opressão que negam a identidade do outro e que “[...] existem nos ‘espaços’/estados políticos definidos espacialmente e, como nossas próprias identidades são constituídas parcialmente em relação a eles, elas revelam mais profundamente as violências infligidas por nossos próprios modos de vida e compreensão” (Shaw, 2002, p. 59, tradução nossa). Contudo, até mesmo instituições que pretendem criticar tal opressão, reproduzem mais marginalização. A academia de Relações Internacionais é um exemplo disso, dado que a partir das abordagens teóricas mais convencionais é reproduzida e naturalizada a ideia de que o ator principal das relações internacionais é o Estado.

Por conseguinte, é possível inferir que há processos sistêmicos e estruturais de dominação por parte de instituições estruturadas a partir da lógica estatal. Como aponta Arias (2010, p. 84, tradução nossa):

[c]om o objetivo de impor a colonialidade do poder e saber, existem instituições e dispositivos como o Estado, os tribunais, os bancos, as organizações não governamentais (ONG), a Igreja, as escolas, as universidades, o exército, a polícia e os meios de informação, entre outros, que operam desde o exterior.

2.4 A Academia, o Estado e a defesa de silenciamentos

Devido à concepção de que há um modelo a ser seguido no que diz respeito à produção de conhecimentos, práticas sociais e políticas, como apresentado até aqui ao falarmos sobre a lógica colonial capitalista, há uma exclusão de sujeitos, não só por produzirem um conhecimento considerado primitivo, mas por vivenciarem outras matrizes de saberes bem como outros tipos de práticas e organizações sócio-políticas, não reconhecidas como legítimas. As ideias de Estado e de identidade nacional remetem a um ideal de coesão política e social a ser seguido. Assim sendo:

[a] partir de tal estrutura dicotômica, somos levados a pensar em todas as comunidades políticas que se desviam do Estado como desfuncionais, falidas ou frágeis. O discurso do “Estado falido” ou “frágil” não nos permite questionar a falência do modelo estatal, pois o que está em jogo por meio deste discurso é a habilidade ou não destes Estados desviantes de se ajustarem à imagem do “Estado bem-sucedido” que, por meio deste discurso, acaba tendo seu status de normalidade reafirmado e não problematizado. (Fernández, 2019, p. 462).

Portanto, há um modelo não questionado no âmbito político, social, mas também acadêmico. Isso ocorre quando a academia de Relações Internacionais, a partir de uma lógica evolutiva, determina uma “linha entre dois pontos: desde o estado de natureza até o Estado moderno” (Fernández, 2019, p. 463). Devido a isso: “[a] disciplina contemporânea do conhecimento reproduz essas manobras, localizando repetidamente os povos indígenas como marginais, como relíquias de outro tempo, como fora do tempo” (Shaw, 2002, p. 60, tradução nossa). Desse modo, não há o reconhecimento de qualquer outra forma de organização, ainda que essa se intitule como Estado, pois “[o] Estado modelo é [...] o Estado europeu que, apesar do colonialismo e do holocausto, é apresentado no discurso liberal como o modelo a ser imitado.” (Jabri, 2020, p. 44 apud Fernández, 2019, p. 466). Por meio dessa lógica “[...] as sociedades foram ranqueadas como atrasadas (aquelas que se encontravam nessa condição) ou modernas (aquelas que haviam superado essa condição por meio do Estado moderno)” (Fernández, 2019, p. 463).

A universalização do Estado moderno como ideal regulatório tem impactos severos na simples existência de povos, cosmologias e epistemologias outras. Há, portanto, uma relação de

[...] como nossos modos de compreensão, práticas de conhecimento e ação, estruturas de organização social e política, etc. estabelecem e refletem possibilidades políticas, e como esses espaços estão sempre

possibilitando e restringindo os povos indígenas (assim como muitos outros povos). (Shaw, 2002, p. 60, tradução nossa).

À luz disso, é necessário sempre salientar que a visão convencional das Relações Internacionais, dos seus atores e princípios relevantes, é situada em um lugar específico, “euroamericano” (Fernández, 2019).

Tais loci enunciativos da razão, das regras e do modelo a ser seguido, contudo, constituem, em larga e pequena escala, uma reinvenção de metrópoles. Explicando melhor, é como se núcleos de organização como o Estado e a academia ocupassem um status de reconhecimento como produtores de saber, assim como as metrópoles coloniais, ao imporem um tipo de organização social para o campo das relações internacionais. Devido a isso, povos indígenas foram historicamente marginalizados e calados, afinal, foram destituídos do status de seres humanos, vistos como povos desviantes no que diz respeito aos seus saberes e corpos e, conseqüentemente, fora do escopo da estrutura opressora da qual a disciplina das Relações Internacionais faz parte. Outro efeito comum é tratar, como já dito na seção anterior, povos indígenas como no máximo objeto de estudo e nunca como protagonistas da produção de saber (Shaw, 2002). Isso ocorre devido a um não reconhecimento das contribuições por parte de seres subalternizados ao campo do conhecimento legítimo, ou seja, científico. Como visto, suas contribuições são vistas como meras aparências. Devido a isso, povos indígenas lutam não só por um reconhecimento como seres humanos, mas pelo seu reconhecimento como produtores legítimos de saberes bem como pelo reconhecimento de suas práticas de organização social e política. À luz disso:

[s]uas lutas são caracterizadas por seus esforços para alcançar a autonomia em seus respectivos estados. Para isso, eles frequentemente se voltam para os sistemas políticos e jurídicos internacionais, buscando trazer força extra-soberana para influenciar seus colonizadores. (Shaw, 2002, p. 65-66, tradução nossa).

Ou seja, a academia como perpetradora de uma narrativa soberana e colonial faz com que apenas uma história prevaleça, a história soberana. Por essa insistência em carregar o mito do estado de natureza e a linha evolutiva temporal que culmina no Estado moderno, há a ideia de que “o estado/esfera internacional passa da violência para a paz, do foco na unidade e identidade para a apreciação da diversidade e da pluralidade” (Shaw, 2002, p. 69, tradução nossa), quando na verdade, como já visto, essa “apreciação” por uma pluralidade se concentra dentro de um enquadramento eurocêntrico, sendo, portanto, restrita. A academia, por dispor de narrativas voltadas à idealização da ordem através do Estado

Westfaliano², sustenta justamente essas preposições por muitas vezes falaciosas de que há uma pluralidade, quando na verdade essa diversidade opera dentro das diretrizes de um tipo de organização sócio-política específica: o Estado. Ou seja, o campo das Relações Internacionais “[n]ão apenas estabelece ‘o estado’ como o ponto de partida apropriado e sujeito das Relações Internacionais, mas também - pela maneira como define essas unidades - elimina efetivamente quaisquer atores diferentes do campo de estudo” (Shaw, 2002, p. 63, tradução nossa).

Nesse sentido, as Relações Internacionais são atravessadas pelas relações de poder discutidas ao longo desse capítulo. Isso ocorre uma vez que, como Karena Shaw (2002, p. 60, tradução nossa) aponta: “[e]ssas representações não emergem do nada: elas emergem e expressam - e também produzem - relações de poder no mundo”. Em vista disso, pelo fato das Relações Internacionais produzirem relações assimétricas de poder no campo social, político e, por consequência, epistemológico e ontológico, podemos dizer que as teorias produzidas por essa disciplina constituem “uma força social poderosa por si só e, portanto, suscetível de se tornar um instrumento de dominação” (Beier, 2004, p. 110, tradução nossa). Neste sentido, é possível entender que as teorias disseminadas na academia de Relações Internacionais possuem consequências práticas para povos oprimidos por um sistema colonial, capitalista e estadocêntrico. Para tal afirmação, contudo, é preciso compreender que

[a]s origens dessas predisposições conceituais e da negligência dos povos indígenas podem ser atribuídas aos diários de viagem dos primeiros europeus nas Américas, cuja influência duradoura no pensamento contratualista social recomenda seu tratamento como textos fundamentais das ciências sociais. (Beier, 2004, p. 82, tradução nossa).

Portanto, pode-se dizer que a situação na qual “eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se

² Utilizo esse termo no intuito de destacar um tipo de organização político-social que surge em 1948, após a Paz de Vestefália, a qual consiste na criação e legitimação de entidades, nesse caso Estados, soberanos, que operam dentro de uma ideia de fronteiras nacionais. Cabe ressaltar que essa configuração ao longo dos séculos sofreu modificações, uma vez que surgem princípios como o de autodeterminação dos povos e o próprio processo de globalização acarretando a passagem para o ideal de Estado-Nação. No entanto, utilizo Estado de Vestefália nesse momento para sinalizar um ideário inicial de configuração do sistema internacional a partir de um determinado modelo político e social estadocêntrico, desconsiderando tudo e todos que não se adequassem ou questionassem sua soberania e as delimitações territoriais marcadas por fronteiras nacionais. À luz disso, temos como exemplo diversas nações indígenas que existiam na Abya-Yala antes da divisão no período colonial e que até hoje, pela criação de fronteiras nacionais, sofrem com divisões em suas nações. Para mais sobre a questão de divisão de nações indígenas no cenário de Estados e fronteiras nacionais, ver Maso (2016).

formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos” (Santos, 1999, p. 283) surge no ramo acadêmico e político por meio de uma “[...] dependência das resoluções e práticas de soberania como condição prévia constitutiva das relações internacionais” (Shaw, 2002, p. 62), sendo essa última a disciplina, mas também a prática de interação e reconhecimento internacional de unidades lidas como soberanas. Tornando isso mais explícito, é como se as relações internacionais fossem um quadrado e visões subalternizadas fossem um círculo com diâmetro maior do que o próprio quadrado, ou seja, por mais que tentem se encaixar, não irão conseguir. Isso ocorre no caso de visões convencionais de teorias políticas que se respaldam nas práticas de soberania comumente conhecidas, afinal “[...] se alguém lê o sistema internacional através do realismo, não há como explicar a ascensão da política indígena, pois esses movimentos carecem das 'moedas de poder' reconhecidas pelo realismo” (Shaw, 2002, p. 67, tradução nossa).

Neste ponto já é possível compreender que, assim como a modernidade e colonialidade são indissociáveis, a exclusão de povos indígenas não é um acidente, mas uma parte essencial e constitutiva das Relações Internacionais (Shaw, 2002). Entender os pilares dessas relações que são estabelecidas a partir de uma ordem opressora, evita que reforçamos a narrativa violenta de criação e manutenção das relações internacionais como acidentes necessários. Devido a isso, assim como Shaw (2002, p. 68, tradução nossa), a presente pesquisa busca apontar que:

[...]er os povos indígenas como fora das relações internacionais é acreditar na história que as relações internacionais contam sobre si mesma, uma história que rotula suas violências como acidentais ou necessárias, deixando as relações internacionais inocentes ou irreconhecíveis. Assim, sua inclusão é uma expansão (generosa) de fronteiras e seu status é reproduzido como marginal.

Outra implicação da leitura convencional estadocêntrica que sustenta as Relações Internacionais até hoje, é propagar a ideia excludente de que as relações entre povos indígenas e as nações colonizadoras não sejam tratadas como parte das relações internacionais (Shaw, 2002, p. 72). A partir dessa trajetória secular violenta do campo da disciplina de Relações Internacionais e das políticas que a inspiram e que são inspiradas por ela, “Smith (2000) ressalta, por exemplo, que as mortes derivadas da economia, e não da política, e os atores não estatais tenderam a ser percebidos como alheios à disciplina” (Fernández, 2019, p. 470).

Portanto, a produção e reprodução de conhecimentos hegemônicos resultam em epistemicídios, uma vez que propagam processos de desqualificação de visões e de modos de vida não ocidentais, convertendo os teóricos *mainstream* das Relações Internacionais em tiranos em relação a povo indígenas (Beier, 2004, p. 110). Essa tirania, assim como a história das Relações Internacionais, é justificada em prol de uma parcimônia extrema, tendo como seu principal defensor, Kenneth Waltz, que

[...] desenvolve uma teoria sistêmica que propõe se concentrar exclusivamente na estrutura (anárquica) do sistema internacional para explicar os padrões de comportamento das unidades (Estados) e, com isso, reprime todas as demais variáveis, a exemplo da história, da cultura e de visões de mundo das diferentes sociedades. (Fernández, 2019, p. 469).

Em suma, o epistemicídio executado pelas Relações Internacionais no campo do conhecimento, das organizações políticas e sociais e de práticas sociais outras, “[p]ara além do sofrimento e da devastação que produziu nos povos, nos grupos e nas práticas sociais que foram por ele alvejados, significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento” (Santos, 1999, p. 283). Nessa perspectiva, pode-se dizer, portanto, que a própria teoria das Relações Internacionais sofreu limitações por ser inscrita e conceitualmente limitada por uma visão colonial a ponto de reduzir seu próprio potencial e delimitar possibilidades outras (Beier, 2004, p. 88, tradução nossa). Visto isso, é fundamental entender que as consequências em relação à vida e aos próprios caminhos voltados para a produção de conhecimento, perpassam por “[...] um sentimento de bloqueamento pela ausência de alternativas globais ao modo como a sociedade está organizada” (Santos, 1999, p. 283).

Esse bloqueamento nada mais é do que a expressão de um extermínio sistemático de alternativas que se alastram por séculos até o presente momento, tanto no viés epistemológico, quanto na dimensão prática, simplesmente por não serem compatíveis com as práticas hegemônicas (Santos, 1999, p. 283). Por fim, tendo em vista todos os pontos apresentados até então, defendo, assim como Luciana Ballestrin (2013, p. 109), que “[d]essa perspectiva, decolonizar a teoria, em especial a teoria política, é um dos passos para decolonização do próprio poder” - poder esse que se alastra no presente momento dizimando povos indígenas e saberes outros pela “Abya-Yala” ou, segundo a invenção europeia colonial, “América Latina”.

3. Cosmologias outras: a luta por um mundo em que caibam muitos outros

3.1 Os trágicos primeiros encontros

No capítulo anterior discutimos acerca de uma lógica e seus princípios estruturantes que determinam o que é conhecimento, quem são os sujeitos produtores de conhecimento, quem são, no máximo, objetos do conhecimento e, mais do que isso, quais corpos, práticas e produções de conhecimento são desqualificados como tal por uma lógica não só racista, mas colonial, capitalista e estadocêntrica. Acerca de tais processos de desqualificação de conhecimentos temos como uma manifestação concreta de hierarquização de saberes o último elemento trazido no fim do Capítulo 2: o Estado. Essa configuração sócio-política tem autorizado historicamente práticas de epistemicídio contra nações indígenas. Isso porque, como citado anteriormente, Erika Cudworth e Stephen Hobden (2014, p. 473, tradução nossa) explicam que “[...] o processo de civilização tem sido intimamente associado à noção de Estado, e especificamente o Estado europeu”. Ou seja, pautado num ideal de modernidade e civilidade, além claro da indissociável colonialidade, a organização política de Estados nacionais busca uma coesão política, social e identitária que impossibilita a manifestação de outras práticas sociais que não as estadocêntricas reconhecidas no sistema internacional.

No entanto, o que pretendo trazer com esse capítulo são algumas diferentes cosmologias ameríndias para questionar uma narrativa de sucesso da organização do atual sistema internacional por meio do reconhecimento de apenas um tipo de unidade: o Estado-Nação. Afinal há outras narrativas em disputa, há outros questionamentos na mesa da política, há outras formas de viver e fazer parte do mundo. Quando Ailton Krenak (2020, p. 13-14) questiona “[q]uando a gente vai entender que os Estados nacionais já se desmancharam, que a velha ideia dessas agências já estava falida na origem?”, abre frestas para olharmos mais atentamente para um universo de possibilidades que os povos lidos como estranhos, nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (1999), defendem até hoje. A importância de conhecer outras cosmologias reside, principalmente no fato de que o Estado moderno é uma manifestação da identidade europeia que traz consigo uma narrativa histórica de um passado de sucesso, de um período colonial

frutífero, mas que para outros povos, como é o caso dos indígenas, se traduz em genocídios, ainda que não reconhecidos, sistematizados e levados a cabo pelos opressores desde o período colonial e, nos dias de hoje, pelos seus sucessores que continuam a exaltam esse passado.

O projeto europeu moderno empreendido na colonização da América Latina, desse modo, foi bem-sucedido no que pretendia, haja vista que

[a] modernidade [...] nasceu quando a Europa pode se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pode se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. (Dussel, 1993, p. 8 apud Maso, p. 27-28).

Por meio desses trágicos primeiros encontros, nas palavras de Krenak (2020), o processo de instauração de consolidação do Estado se impôs através de um caráter de padronização social “[...] por meio de homogeneização da identidade cultural, promovendo o genocídio de diversas populações indígenas” (Maso, 2016, p. 142).

Exigir uma assimilação de povos indígenas à organização do Estado é basicamente forçá-los a comemorar o processo que culminou em sua morte física e epistemológica. Quando “eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos” (Santos, 1999, p. 283) traçaram divisões não só físicas, no que diz respeito às fronteiras nacionais, mas também divisões “[...] baseadas em pressupostos epistêmicos e ontológicos” (Rojas, 2019, p. 521). As implicações desse processo e dessa tentativa de extermínio de povos indígenas têm consequências no campo do conhecimento, como vimos no capítulo anterior, causando um empobrecimento de saberes, bem como no “ordenamento hierárquico entre seres humanos e não-humanos, e a exclusão destes últimos da cena política” (Rojas, 2019, p. 521). Quanto a isso, Krenak (2020, p. 38-9) nos elucida quando aponta que

[d]esde os tempos coloniais, a questão do que fazer com a parte da população que sobreviveu aos trágicos primeiros encontros entre os dominadores europeus e os povos que viviam onde hoje chamamos, de maneira muito reduzida, de terras indígenas, levou a uma relação muito equivocada entre o Estado e essas comunidades. É claro que durante esses anos nós deixamos de ser colônia para constituir o Estado brasileiro e entramos no século XXI, quando a maior parte das previsões apostava que as populações indígenas não sobreviveriam à ocupação do território, pelo menos não mantendo formas próprias de organização capazes de ferir suas vidas. Isso porque a máquina estatal

atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira.

Dentre as justificativas apresentadas para esse tipo de exclusão de povos indígenas da constituição do Estado, está a ideia, também apresentada no capítulo precedente, de separação entre o ser humano e a natureza. Isso ocorre inclusive, como defendi anteriormente, com o respaldo da academia de Relações Internacionais que por vezes não enxerga que “[o] conceito de ‘estado de natureza’ de Hobbes coloca os povos selvagem da América em proximidade à natureza, declarando seus mundos da vida [*life-worlds*] como a negação da modernidade” (Rojas, 2019, p. 521). Consequentemente, a lógica moderna torna possível uma divisão ontológica opressora entre aspectos como natureza e cultura, situando sujeitos que possuem outra relação com a natureza, de proximidade e coexistência, em uma zona que desprovê suas vidas de valor, em termos fanonianos, na *zona do não ser* (Rojas, 2019, p. 521; Fanon, 2008, tradução nossa). À luz disso, há um cenário onde

[a] maioria dos países que constituem a América Latina tem em sua composição social, uma minoria “branca” de origem europeia e uma maioria esmagadora de negros, indígenas e mestiços. Na formação dos Estados nacionais, tais populações, apesar de maioria, foram subsumidas ao “processo democrático”, em que o estado continuava a seguir um padrão colonial, na medida em que a condução do Estado-Nação passa para uma elite privilegiada ao longo do processo colonial, a qual irá promover em alguns casos um verdadeiro genocídio indígena (Argentina, Uruguai e Chile) (Maso, 2016, p. 34).

No entanto, mais do que falar sobre como o Estado não é uma alternativa para povos indígenas, é preciso falar sobre como eles encaram essa imposição de uma única configuração sócio-política e como veem mundos alternativos. Como ponto de partida, ainda com relação ao Estado, é importante compreender que alguns povos indígenas carregam como entendimento a ideia de coexistência, negando assim ideias, como a de Estado, com viés totalizante. Isso porque essas cosmologias não existiam “fora de uma relação imanente com a alteridade” (Viveiros de Castro, 2011, p. 47, tradução nossa). No caso da colonização latino-americana aqui tratada, pode-se dizer que “[p]ara este tipo de cosmologia, o outro é solução, antes de ser - como o foram para os invasores europeus - um problema”. Eduardo Viveiros de Castro (2011, p. 44-5, tradução nossa) aponta isso quando diz que, por parte de grupos indígenas que viviam no Brasil,

[a] recusa do Estado, para relembrar um tema famoso, não se manifestou, portanto, apenas, ou principalmente, em um discurso profético que negava a ordem social. Essa recusa já vivia embutida na

relação do povo com todo discurso, ou seja, com uma ordem de razões com pretensão totalizante [...].

Outro exemplo dessa recusa pela unicidade e totalidade por parte de nações indígenas é “[...] que no fundamento religioso Guarani todas as coisas relacionadas ao UM são más, assim a terra feia, podridão, imperfeição, e que isso foi uma imposição. ‘o mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o dois, ao mesmo tempo o um e o seu outro, o dois que designa verdadeiramente os seres completos’ ([Clastres,] 1972, p. 190-1 apud Tible, 2013, p. 118)”, (Maso, 2016, p. 120-121). Portanto, sua maneira de agir e de existir faz um movimento contrário à ideia de Estado-Nação traçada pela modernidade e, conseqüentemente, a imposição de apenas um mundo, apenas um sistema de produção.

Justamente por existir essa recusa em relação a uma ideia de Estado, bem como outras práticas sociais que iremos tratar na próxima seção, os colonizadores empreenderam não só processos de extermínio e conversão desses povos para o modelo europeu considerado moderno, mas uma rotulação desses indivíduos como bárbaros, selvagens e primitivos. Devido a isso,

[a] civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo (Krenak, 2020, p. 28).

Ou seja, foi fundado já no período colonial um “clube da humanidade”, como Krenak (2020, p. 11) classifica, que entende o processo de constituição de um ser humano e de uma sociedade por um viés europeu-moderno, que não prevê a existência de um mundo ideal a partir de configurações, práticas sociais e povos distintos, apenas uma entidade homogênea. Isso foi possível, dentre as justificativas até então apresentadas nessa pesquisa, por uma premissa de que havia uma humanidade que precisava de ajuda, que estava na escuridão e que seria salva pela luz incrível de uma humanidade esclarecida, moderna, da qual faziam parte os brancos europeus que empreendiam processos de colonização para com o resto do mundo.

Essa questão colonial reverbera até hoje por meio da naturalização desta narrativa de sucesso europeia que nos consta que os europeus levaram a luz aos povos indígenas a partir do seu modelo político e econômico pretensamente superior, o modelo estatal inserido no marco de um sistema capitalista moderno. Dessa forma, não só a organização em um modelo estadocêntrico foi usada como

justificativa para os rótulos de “atrasados” e “primitivos” impostos às nações indígenas, mas também sua forma de viver que não girava em torno de moedas e de uma lógica de lucro.

Por essa razão “[a] conquista da América funda o capitalismo moderno, constituindo a Europa Ocidental como centro de controle do poder e saber” (Maso, 2016, p. 30). A transformação para esse modelo de produção de capital impacta não só na imposição da exploração da terra atrelada à ideia de civilização e modernidade, mas também em como indivíduos são vistos e devem possuir papéis específicos nesse sistema. Compartilho do pensamento de José Mujica, trazido por Krenak (2020, p. 24) em sua obra, quando diz “[...] que transformamos as pessoas em consumidores, e não em cidadãos. E nossas crianças, desde a mais tenra idade, são ensinadas a serem clientes”.

Logo, a luta indígena em prol da defesa da terra não pode ser lida a partir do estereótipo colonial do primitivismo produzido pelos colonizadores. A terra para esses povos está ancorada nas suas existências e, portanto, não é vista, como na sociedade ocidental moderna e capitalista, como um recurso. Um exemplo disso encontra-se na fala de Krenak (2020, p. 40) que nos mostra um pouco da relação desses povos com a natureza:

[o] rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa).

É justamente esse confinamento “[...] que acaba lançando os ameríndios como brinquedos passivos da lógica invencível do Estado e do capital [...]” (Viveiros de Castro, 2011, p. 79, tradução nossa) e do sistema internacional. A narrativa hegemônica do sistema internacional legitima “[...] uma história que rotula suas violências como acidentais ou necessárias, deixando as relações internacionais inocentes ou irreconhecíveis” (Shaw, 2002, p. 68, tradução nossa).

No entanto, essas populações que vêm secularmente sendo oprimidas agem de maneira contra hegemônica, se apropriando de termos de um Estado opressor, os ressignificando e disputando um reconhecimento quanto às suas cosmovisões. Um exemplo disso é a compreensão insurgente por parte de povos indígenas em relação à palavra “nação”. Tchenna Maso (2016, p. 142) explica essa ação contra hegemônica de nações indígenas quando aponta que

[...] os indígenas têm feito uma apropriação contra hegemônica do conceito de Nação, assim se tem falado de Nação Guarani. O conceito clássico de nação, remete à ideia do local onde se nasce, onde se exerce a nacionalidade, portanto um território delimitado por um Estado. Noção própria da teoria política clássica. Contudo, tem-se afirmado uma linha insurgente para se compreender como um conjunto de pessoas com a mesma origem étnica, que geralmente falam o mesmo idioma, tem uma tradicionalidade em comum, e transitam por um território. Assim, é frequente encontramos em movimentos indígenas na América Latina, a referência a suas etnias como “Nação Aymara”, “Nação Guarani”, etc.

Isto posto, reitero que há em disputa mais de uma visão de mundo, há muito mais do que apenas um modo de viver. Ao questionarem a ordem hegemônica que funda o Estado-Nação e todos os conceitos e instrumentos dos quais se utiliza, nações indígenas lutam por um reconhecimento e respeito quanto à sua existência não individual, mas coletiva. Afinal, “[...] [u]ma nação indígena seria uma etnia para si mesma, ou seja, com consciência e orgulho de sê-lo e com projeto político a se desenvolver e ser reconhecida como tal pelo Estado do qual continua fazendo parte (Xavier; Suvelza, 2006, p. 44 apud Friggeri, 2010)” (Maso, 2016, p. 142, tradução nossa).

Assim sendo, é importante compreender nações indígenas não apenas como vítimas de um processo sistemático de extermínio que decorre por séculos e se faz presente em pleno 2020, mas também como indivíduos coletivos que têm agência e lutam por um mundo que não desqualifique seus saberes e existências. Não tenho como objetivo romantizar a luta indígena contra seus opressores, haja vista as incontáveis mortes físicas e simbólicas para as populações ameríndias derivadas destas, mas sim apresentar a importância de sua agência e resistência através dos questionamentos que trazem, por exemplo, em relação ao modo ocidental-capitalista de se relacionar com a natureza, de reconhecer apenas um tipo de configuração e de práticas sócio-políticas, de criar um clube muito restrito da humanidade, entre outros. O objetivo dessa pesquisa e, especialmente deste capítulo, é compreender que há outras cosmovisões e que

[c]antar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades - as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que fomos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do

outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. *Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos* (Krenak, 2020, p. 33, grifo nosso)

3.2 De uma memória presente a um reconhecimento ausente

Ter uma humanidade com o mesmo protocolo, como Krenak (2008) traz, não permitiu somente o extermínio físico e de saberes de povos outros, como indígenas, mas autorizou a construção destes como objeto de estudo. A implicação do confinamento de nações ameríndias como objetos de estudo permite, portanto, a criação de uma imagem acerca desses seres coletivos por meio de mitos ocidentais e, simultaneamente, a afirmação de que são um problema e que precisam ser iluminados pelos europeus no processo de colonização da América Latina. Quanto ao primeiro ponto, acerca da criação de uma imagem ocidentalizada de nativos, Maso (2016, p. 88) identifica um processo comum à disseminação dessa imagem quando aponta que: “[c]rescemos lendo sobre os índios, com a imagem do dia 19 de abril, a figura do ‘bom selvagem’, acreditamos no mito, de não ter existido uma resistência Guarani a usurpação de seus territórios”. Isso está diretamente conectado ao fato, citado na seção anterior de que a lógica moderna entende “[...] os ameríndios como brinquedos passivos da lógica invencível do Estado e do capital [...]” (Viveiros de Castro, 2011, p. 79, tradução nossa).

No entanto, quando não são colocados como passivos e inocentes, esses indivíduos são, como já abordado anteriormente, primitivos e perigosos para a coesão da identidade nacional das ex-colônias latino-americanas. Ou seja, em qualquer um desses enquadramentos, povos indígenas são desprovidos de razão e por isso precisam de ajuda e/ou serem assimilados. Por disporem de práticas e saberes outros, esses povos são lidos ora como ameaças que precisam ser exterminadas, ora como atrasados e, desse modo, necessitando serem tutelados por aqueles que se consideram civilizados. Para o mundo que se autoproclama “moderno” tais práticas, crenças e saberes estão ancorados em outro tempo. De fato, “[o]s ameríndios forneceram aos europeus a prova material do estado de natureza e foram deslocados para um tempo histórico outro, diferente do dos

europeus, ainda que ambos compartilhassem o mesmo tempo cronológico.” (Fernández, 2019, p. 467).

Para Cristina Rojas (2019, p. 528), há hoje a demanda por parte das mais diversas nações indígenas não pela eliminação completa do que hoje conhecemos como Estado, mas sim por “um mundo no qual caibam muitos mundos”. Essa luta por “um mundo no qual caibam muitos mundos” - nas palavras de Rojas (2019) ecoando a máxima zapatista - está ancorada não em princípios de uma lógica ocidental que opera de maneira dicotômica e opressora com tudo e todos que não estão de acordo com seu modelo, mas sim cosmovisões trazidas justamente por povos historicamente subalternizados, como no caso dos ameríndios. Como aponta Viveiros de Castro (2011, p. 30, tradução nossa) em seus estudos:

[o]s índios não tinham nenhum desejo maníaco de impor sua identidade ao outro, nem a rejeitavam em favor de sua própria excelência étnica. Em vez disso, visavam, ao produzir uma relação com o outro - uma relação que sempre existiu de modo virtual - transformar sua própria identidade.

Ou seja, diferentemente do mito do “bom selvagem” e do mito de que os indígenas querem a extinção completa do Estado e de formas diferentes de existir, o fragmento acima aponta para o respeito em termos de alteridade por parte desses povos, não abandonando sua identidade, mas sim se relacionando com o outro em prol de uma relação de “muitos mundos” (Rojas, 2019). Há, portanto, a construção de um discurso falacioso que, devido a essa maneira de existir, rotula por um lado esses povos como pacíficos e suscetíveis à imposição de outras identidades e, por outro, alega que não abrem mão de sua identidade lida como atrasada e, portanto, são radicais, quando na verdade

“os povos originários” não são portadores de uma “nova” verdade, mas apenas (e isso já é um mundo!) de uma “outra” verdade. Relação entre lutas frente aos que negam “essa dimensão constituinte da relação”, o que “não constitui apenas uma insuficiência epistemológica da máquina antropológica ocidental, mas é a engrenagem que faz funcionar como máquina de subordinação e colonização, inclusive de colonização endógena” (COCO, 2009, p. 181 apud TIBLE, 2013, p. 192). (Maso, 2016, p. 120).

Posto isto, é necessário compreender que embora abundem evidências de que “os povos originários” possuem sim uma coesão, bem como lógica em suas crenças, saberes, práticas e organização, estas são invalidadas pelo filtro de “humanidade” estipulado pela autointitulada “moderna humanidade ocidental”. Ao passo que se torna aceitável enxergar a natureza como recurso e fonte de lucro, é recriminado e taxado de primitivo e ingênuo entendê-la como tudo, como

cosmos (Krenak, 2020, p. 17). Ao passo que a religiões cristãs possuem reconhecimento e são sinônimos de salvação, crenças ameríndias não são simplesmente discriminadas, mas apagadas e não reconhecidas como tal. Devido a isso, desde o período da colonização, havia uma crença que se sustenta pela colonialidade até hoje, de que povos indígenas não teriam crença. Este é mais um ponto falacioso, uma vez que “[o]s Tupinambás, como o resto dos indivíduos Tupi-Guarani, possuíam um ‘sistema de crenças’ - antropologicamente, teologicamente, cosmologicamente - no qual o tema ‘Terra Sem Males’³ ocupava o lugar principal” (Viveiros de Castro, 2011, p. 13, tradução nossa).

Ademais, o próprio processo de reconhecimento da natureza como parte de indivíduos coletivos e, portanto, como igual, é, por si só, uma maneira de existir, se situar no mundo e crer. Afinal, para muitos ameríndios, “[a] ideia de nós, seres humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda” (Krenak, 2020, p. 22). Tal manifestação de saberes e práticas é observada não só no Brasil, mas na região latino-americana como um todo. “No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais” e mais do que isso, “[...] as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas” (Krenak, 2020, p. 18-19). Além da crença da “Terra Sem Males” e da natureza como ser e não recurso, algumas nações indígenas, como, por exemplo, os Guaranis, possuem uma religião “sustentada na base pela palavra” que expressa mais do que um sistema de crenças, mas uma perseverança de saberes e viveres outros:

[a] religião guarani, sustentada na base pela palavra, é o elemento principal que irá marcar as dinâmicas de resistência do período. Os pajés serão as figuras que incentivaram a fuga das missões, assim os guaranis sintetizavam na religião suas formas de experiência de organizar e resignificar sua cultura. Quando as crianças nascem elas são batizadas com nomes indígenas assim recebem a nova palavra. Quando as coisas não vão bem, tempos de crise, problemas, isso se deve ao afastamento da palavra. Quando uma pessoa morre, deve se

³ O mito da “Terra Sem Males” (Yvy Marãe’y) “foi uma interpretação que tiveram os pesquisadores com mais contato com os Guaranis no litoral” (Maso, 2016, p. 63). Há, nesse sentido, uma leitura, a qual me baseio, acerca desse conceito que está diretamente ligada ao “[...] processo de reterritorialização dos Guaranis, aprofundando as visões sobre o fim do mundo, a mescla entre canto e profecia, embaladas na dança”, fazendo que assim fosse “preciso retornar aos territórios de onde fomos expulsos através da memória dos xamãs” (Maso, 2016, p. 63). Na presente pesquisa também me utilizo da interpretação de Helena Clástres (1978, p. 30 apud Maso, 2016, p. 63) que diz que “[a] terra sem mal é esse lugar privilegiado, indestrutível em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte”.

esquecer seu nome, abandonar a casa, deixar que a palavra se apague [...]. A palavra toma o sentido de mensagem do povo, de representação da ancestralidade assim se deve ouvir a palavra (*Ohenduíva*), se pode sonhar com a palavra (*Ohechaíva*), mostram outras dimensões para além da comunicação oral (Maso, 2016, p. 60, grifo da autora)

Parafraseando Krenak (2020), por que essas visões, narrativas, histórias, não causam entusiasmo? Por que há uma ânsia por uma narrativa única, que conta a mesma história, de uma humanidade padronizada, globalizante e superficial, em prol do apagamento de narrativas outras?

Creio que uma das respostas para tais indagações repousa justamente no que Krenak (2020) apontou em sua obra, “Ideias para adiar o fim do mundo”, quando distinguiu a humanidade e a sub-humanidade. Ao passo que existe “[...] uma humanidade, vamos dizer, bacana” existe “[...] uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra” (Krenak, 2020, p. 21-22). É justamente por essa sub-humanidade viver com a terra que a humanidade que a enxerga como recurso sente-se incomodada pelo que Krenak aponta como “organicidade dessa gente”. Devido a isso, políticas estatais que visam à desvinculação desses povos criam cada vez mais regimes de justificativas para a tomada de territórios indígenas. Nesse ponto, questiono mais um mito do “clubes da humanidade” que enquadra a luta pela retomada de terras por parte de nações indígenas como um assalto e uma ação ilegal, quando na verdade, os que foram alijados de suas terras foram exatamente os povos originários.

Por vezes, a retomada de terras por parte de nações indígenas ressoa como um sonho para muitos. No entanto, há cosmovisões alternativas que apontam para caminhos onde a instituição sonho é mais do que meramente um desejo. Essa instituição em grande parte desqualificada pelos saberes ocidentais é em mundos alternativos “[...] uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas” (Krenak, 2020, p. 52-53).

Em vista disso, trago outro elemento que sofre constantes ataques promovidos por um projeto de epistemicídio contra esses povos, por ser, assim como os sonhos, considerado subjetivo e desprovido de valor científico para a

verdade ocidental: a memória. A memória desempenha para nações indígenas um papel fundamental no que diz respeito à produção e à passagem de conhecimentos que no plano físico são sistematicamente apagados por meio de assassinatos e processos genocidas e, no plano das ideias, por meio de narrativas opressoras. Muitas nações, como por exemplo a Guaraní, “encontraram formas de manter a semente de suas culturas, até mesmo quando não havia mais terra, havia uma memória, havia um rezador guardado” (Maso, 2016, p. 54). Além desse papel de manutenção e coesão da identidade coletiva de um povo, a memória opera de uma maneira distinta quando relacionada ao aspecto da morte e de como ela foi realizada.

Para discorrer acerca dessa questão, utilizaremos os escritos de Viveiros de Castro (2011) no que diz respeito ao canibalismo e a noção de memória, vingança e tempo. Diferente do que entendiam a maior parte dos jesuítas e colonizadores, o canibalismo não era simplesmente um fazer morrer do outro, não era tratado como uma prática de anular o outro, como foi o genocídio de povos ameríndios na América. A ideia da prática de canibalismo prezava por uma conexão entre passado, presente e futuro e, desse modo

[...] o objetivo não era se vingar porque as pessoas morriam e precisavam ser resgatadas do fluxo destrutivo do devir; o objetivo era morrer (de preferência nas mãos do inimigo) para trazer vingança em ser, e assim trazer no devir, um futuro. Os membros mortos de um grupo eram o nexo desse grupo com seus inimigos, não o contrário. A vingança não foi um passo para trás, mas um movimento em frente; a memória de mortes passadas, as de um grupo e as dos outros, avançou a produção de devir. A guerra não era serva da religião, mas sim o contrário (Viveiros de Castro, 2011, p. 71, tradução nossa).

Ou seja, como já citado, o canibalismo, assim como outras práticas de povos ameríndios, como por exemplo os Tupinambás, não se concentrava em uma ação totalitária, onde um dos lados ganharia e outro não, mas sim na constituição de uma relação com os outros e com o tempo. Era, portanto “[...] uma máquina para produzir tempo e viajar no tempo (que pode ser a única maneira de realmente aboli-lo). Um link para o passado, sem dúvida; mas também a geração do futuro, através do grande presente do duelo cerimonial” (Viveiros de Castro, 2011, p. 72, tradução nossa). Mais do que isso, a alteridade que residia na relação de povos indígenas e seus inimigos fundava-se na existência conjunta deles, uma vez que sem a ideia de vingança e dos inimigos não teria como existir para esses povos os mortos, bem como filhos, os nomes conquistados por meio de duelos provenientes de atos de canibalismo e festas realizadas durante a prática de morte do inimigo.

Diferentemente das mortes derivadas dos trágicos primeiros encontros de povos originários e colonizadores, havia por parte dessa prática entre indígenas um anseio e uma persistência por estabelecer uma relação com os inimigos, entendendo-os não como o outro a ser aniquilado, mas nas palavras de Viveiros de Castro (2011, p. 72, tradução nossa), como “guardiões da memória coletiva, já que a memória do grupo - nomes, tatuagens, discursos, canções - era a memória dos inimigos”. Questiono, portanto, por que até hoje essas práticas de canibalismo entre esses povos são contadas de maneira repulsiva, ao passo que o extermínio de indígenas é tratado como um efeito colateral na história das Relações Internacionais? Tratar tais processos de epistemicídio como algo à parte da história do mundo, nada mais é do que excluir sujeitos outros das relações internacionais. Buscar compreender através de uma escuta atenta um pouco das diversas cosmologias dos povos originários da Abya-Yala é, dentre muitas coisas, passar a enxergar e trazer às relações internacionais “um mundo no qual caibam muitos mundos” (Rojas, 2019, p. 528). Isso porque, “[p]articipar de diálogos entre mundos fornece esperança para lidar com os problemas globais urgentes que a modernidade criou e não consegue resolver, como as mudanças climáticas, a monocultura, a acumulação perpétua e o desejo de ‘progredir’ a todo custo” (Rojas, 2019, p. 538). Enquanto mitos e narrativas totalizantes ocuparem a área do saber, mortes serão autorizadas e justificadas por meio de enquadramentos de problemas. Enquanto houver uma busca por homogeneidade de um “clube da humanidade”, haverá extermínio físico por meio de assassinatos e morte de saberes e práticas sociais outras.

Nações indígenas espalhadas pela Abya-Yala desde antes do período de colonização provaram que há mais de um caminho, mais de um saber, mais de um modo de viver, reconhecendo o outro não como negação de tudo o que é, mas como produtor de saberes outros. Há, portanto, “o reconhecimento da crença do outro, mas não aceitando sua imposição” (Maso, 2016, p. 62) por parte desses povos. No entanto, enquanto reproduzirmos enquadramentos como o mito do “bom selvagem” ou a ideia de primitivismo atrelada a separação entre indivíduo e natureza estaremos “[...] muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência” (Krenak, 2020, p. 57).

Há, portanto, “[...] centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que

aprendemos nessa humanidade” (Krenak, 2020, p. 30) que são silenciadas por uma exclusão a partir da diferença entre o civilizado e o bárbaro, da negação de humanidade aos que habitam a *zona do não ser* e da reprodução de imagens criadas de sujeitos confinados à posição de objetos de estudo e nunca de produtores de saberes. Assim, cria-se um ideal de humanidade que é posto como uma roupa em uma vitrine, no intuito que a admirem e a desejem, mas limitando quem possui as medidas necessárias para caber nela e excluindo os “quase humanos” que nem podem e nem querem comprá-la. Em suma, “[o]s quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida” (Krenak, 2020, p. 70).

3.3 A política dos encobrimentos

Essa busca por uma padronização de seres e saberes por parte dos defensores da modernidade produziu um cenário no qual a modernização arrancou milhares de indivíduos de seus lugares de origem, de meios que nutriam suas existências, jogando-os em favelas e periferias para servirem como mão de obra no meio urbano. Desse modo, “[e]ssas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade” (Krenak, 2020, p. 14). A implicação prática da anulação do outro como ser e sujeito do saber é o já citado extermínio de saberes e, conseqüentemente, o físico. No entanto, assim como o capitalismo se reinventa para oprimir de maneiras inovadoras, os Estados ancorados nesse sistema também performam extermínios de maneiras diversas.

Pautados pelo ideal de democracia, países como Brasil, sustentam esses aniquilamentos sob a justificativa da necessidade de uma unidade nacional, de ordem e progresso. A bandeira brasileira que carrega justamente o lema “Ordem e Progresso” defende um enquadramento falacioso, um enquadramento que repousa sob o mito das três raças⁴. Trazido nos escritos de Viveiros de Castro (2011, p. 7,

⁴ O mito das três raças trata-se de uma ideia propagada tanto pelo senso comum, quanto por alguns autores, como Gilberto Freyre, que defendem a ideia de que o Brasil é um país que se constituiu a

tradução nossa), o mito das três raças “[...] na formação da nacionalidade brasileira tende a envolver a atribuição de um talento predominante a cada uma: para os índios, a percepção; para os africanos, emoção, para os europeus, razão”. Devido a isso, “[n]o plano das relações internacionais vendemos a imagem de um país de extrema miscigenação racial, um país de sociedade mestiça e homogênea onde não existe preconceito racial, existe igualdade formal, material e moral entre si” (Maso, 2016, p. 38). Essa imagem vendida legitima os mais diversos projetos de extermínio contra povos indígenas com respaldo da lei, alocando esses indivíduos como mão de obra de um sistema projetado para fazer desaparecer suas raízes e referências culturais.

Nesse sentido, há uma dupla política de esquecimento. Por um lado, “[...] a sociedade brasileira, em geral, não é capaz de recordar como sua mestiçagem foi um processo de ‘conversão absoluta’ ao branco” (Maso, 2016, p. 46). Já por outro lado, emplaca uma política de esquecimento para com povos originários em dois sentidos. O primeiro diz respeito a uma política de esquecimento do passado colonial que prevê a negação do direito à terra de povos que muito antes da colonização já a habitavam. O segundo sentido diz respeito à insistente luta pela conversão, iniciada nos trágicos primeiros encontros entre indígenas e colonizadores e suas instituições, que insiste no esquecimento por parte desses povos originários de suas epistemologias, de sua maneira de viver.

Há, portanto, um projeto

[...] que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais - sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros -, é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para a exaustão da natureza (Krenak, 2020, p. 41).

O Estado-Nação, dessa forma, é uma continuação das práticas de apagamento promovidas pelos colonizadores europeus. Um exemplo dessa continuação de extermínio de povos indígenas são as leis que permitem o Estado

partir da influência de três raças: a portuguesa, a indígena e a africana. Contudo, trato tal ideia nessa pesquisa como um mito, pois compartilho do desacordo de vários críticos a essa falaciosa ideia de miscigenação democrática, uma vez que apenas indígenas e africanos sofriam a imposição de saberes e práticas dos colonizadores portugueses. Portanto, considero que o Brasil não foi constituído por uma força igualmente dividida entre os três povos em questão, mas sim através de processos violentos de extermínio, acultramento, imposição de uma cultura europeia dos colonizadores e apagamento de saberes outros que foram racializados e marginalizados.

ter um *status* soberano, enquanto não reconhece povos indígenas como nações dotadas de soberania. Como consequência, o sistema internacional, por meio de uma leitura *mainstream* tratada anteriormente, reconhece o Estado como detentor não só das terras, mas das condutas sociais e de segurança, inclusive dos povos que sistematicamente elimina. Temos como exemplo “[...] o Estatuto do Índio, de 1973, no qual os índios são referidos como silvícolas, cabendo ao Estado protegê-los, permanecendo na história ainda como sujeitos inferiorizados” (Maso, 2016, p. 44). Esse não reconhecimento de povos e de suas práticas estranhas, nas palavras críticas de Santos (1999), como indivíduos coletivos de nações soberanas engessa cada vez mais o seu confinamento como meros objetos de estudos científicos ocidentais. Posto isso, “[...] nossa democracia racial não parece ter agregado qualquer status decisório aos povos indígenas” (Maso, 2016, p. 44).

Como, portanto, o Estado pode prover segurança para os povos originários se ele foi quem retirou a terra em que viviam e empreendeu uma caçada contra eles? Há, nesse sentido, nada mais do que uma “democratização da desigualdade” (Maso, 2016, p. 38). Se por um lado, houve no século XIII, um debate em relação a povos indígenas que

[...] figurava na dúvida entre seu extermínio (discussão sobre sua humanidade ou animalidade); ou civilizá-los a sociedade política, no século XVIII e XIX, com a compreensão da sua importância enquanto mão de obra, a categorização índio passa a ser objeto de domesticação. (Maso, 2016, p. 38);

por outro, essa compreensão ressoa até hoje nas políticas da modernidade. Há, nesse cenário, a leitura de que “[...] os indígenas só existem enquanto alegoria cultural, não como sujeitos políticos” (Maso, 2016, p. 45).

Existe uma atualização, desde a colonização até os dias de hoje, do tratamento de desqualificação desses povos como sujeitos soberanos e produtores de saber. Como consequência: “[e]m vez de simplesmente pregar as boas novas, os missionários policiariam incessantemente a conduta civil dos índios” (Viveiros de Castro, 2011, p. 9, tradução nossa). Todavia, como dito anteriormente, há uma reinvenção cotidiana não só do sistema capitalista e suas estratégias de exploração, mas também do Estado e suas performances no que diz respeito aos extermínios que realiza. Assumo, portanto, que o *status* de policiamento da conduta civil dos indígenas simplesmente saiu de um segmento opressor para outro. Enquanto na colonização este papel cabia aos jesuítas, a partir da independência das colônias latino-americanas, esse papel é transferido para uma

elite que ocupa cargos públicos e que arroga para si a posição de representante da identidade nacional dos países da região.

Considero essencial nesse ponto, assim como Maso (2016, p. 48) e outros estudiosos, a compreensão dos impactos de um colonialismo interno na região latino-americana que mesmo após o fim do período histórico colonial, se manifesta por meio da colonialidade. A ausência dessa compreensão acarreta em um enquadramento equivocado de movimentos de libertação nacional e suas lutas a uma questão de “minorias étnicas”, o que acaba por reproduzir um Estado ainda colonial e burguês. Ou seja,

[...] os povos indígenas seguem num isolamento regional, ainda são vistos como obstáculos à democracia brasileira, ocupando os empregos mais informais e precarizados, coexistindo, inclusive, em situações de trabalho escravo (ou seja, diferentes formas de exploração do trabalho), recebendo os menores salários (Maso, 2016, p. 47)

Temos como implicação desse processo de marginalização atrelado ao epistemicídio propriamente dito desses povos, a exclusão de possibilidades outras, de outros mundos e maneiras de se relacionar à natureza. Há um preço para cada vida na máquina capitalista da modernidade, sendo o dos povos originários nulo. Nesse cenário,

[e]xcluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver - pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como *uma* humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres (Krenak, 2020, p. 47).

Uma maneira de constituir essa humanidade única é por meio do que a Companhia de Jesus intitulava, durante a colonização, de “aniquilação de maus hábitos”. Tal prática continua na era dos Estados-Nação latino-americanos. Ao se depararem com os povos originários, jesuítas e os demais colonizadores identificaram obstáculos para o projeto de apoderamento da terra e dos corpos que ali existiam que começou no ano de 1500. Um dos obstáculos observados foi a aparente inconstância de suas vidas, isto é, os jesuítas observaram que com a mesma facilidade com que nações indígenas diziam sim para sua cultura e, especialmente, para sua fé e representação de Deus, retomavam ao estado dito de natureza, como aponta a narrativa da modernidade. Isso fica explícito na passagem do “Diálogo sobre a conversão dos pagãos” quando é dito: “[v]ocê sabe qual é a maior dificuldade que encontro neles? Sendo tão fácil dizer sim ou pá

para tudo, ou o que você quiser. Aprovam tudo na hora, e com a mesma facilidade com que dizem *pá* [“sim”], dizem *anni* [“não”]...” (Viveiros de Castro, 2011, p. 7, tradução nossa).

Desse modo, os colonizadores, além de classificar esses povos como selvagens, por elementos até aqui citados, majoritariamente relacionados à não separação e à exploração da natureza, lhes classificaram como seres inconstantes. Nas palavras do jesuíta Antônio Vieira, trazidas por Viveiros de Castro (2011, p. 39, tradução nossa): “[m]esmo depois de acreditarem, são incrédulos”. Por conseguinte, havia a crença de que

[o] obstáculo a ser vencido não era a presença de uma doutrina rival, mas o que Vieira descreveu como “as ações bárbaras e habitantes de pagãos” - canibalismo e guerras de vingança, bebedeiras, poligínia, nudez, ausência de autoridade centralizadora e de base territorial estável - tudo o que os primeiros jesuítas rotulavam, mais simplesmente, de “maus hábitos”. (Viveiros de Castro, 2011, p. 8, tradução nossa).

É possível dizer, portanto, que o rótulo de inconstância não se mantinha apenas por uma questão de fé, mas sim havia sido tornado um atributo definidor do caráter dos povos originários. Com isso, foi possível o fortalecimento de um dos mais marcantes estereótipos de um imaginário nacional: “[...] o índio meio convertido que, na primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupa para o diabo, felizmente voltando para a selva, prisioneiro de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante na equação selvagem” (Viveiros de Castro, 2011, p. 5, tradução nossa).

No entanto, essa imposição da característica de inconstância aos ameríndios latino-americanos expressa não uma verdade absoluta, mas sim a visão de um grupo dominante acerca de povos marginalizados, como foi o caso dos Tupinambás. À luz disso, “[i]nconstância... se não um modo de *ser*, era um modo de *aparecer*, um modo pelo qual olhos missionários viam a sociedade Tupinambá” (Viveiros de Castro, 2011, p. 9, tradução nossa, grifo do autor) e, portanto, se qualifica como um instrumento linguístico de um epistemicídio que se alastra por séculos até o presente momento. Apesar do não reconhecimento do modo de vida, erroneamente intitulado de “inconstante”, os Tupinambás possuíam em sua cultura seu próprio sistema de crenças e suas razões para não abandoná-lo. Um exemplo disso são as festas/banquetes de bebidas realizados em prol da preservação da memória, especialmente a memória de vingança decorrente dos ritos de canibalismo anteriormente explicados. Assim sendo “[o]s Tupinambá

bebiam para *não* esquecer e aí está o problema das *cauinagens* (banquetes de bebida), muito detestadas pelos missionários, que percebiam a perigosa relação dessas festas com tudo que queriam abolir” (Viveiros de Castro, 2011, p. 83, tradução nossa, grifo do autor).

A inconstância massivamente utilizada para justificar epistemicídios indígenas pela América Latina, e seu oposto, a constância, “eram duas faces de uma mesma verdade: a necessidade absoluta de uma relação exterior, ou seja, a impensabilidade de um mundo sem Outros” (Viveiros de Castro, 2011, p. 72-73). Essa relação de reconhecimento do outro e de outros mundos era um movimento espontâneo por parte de muitos povos ameríndios, como abordado anteriormente, mas a recíproca não era verdadeira. A lógica colonial operava por meio de binarismos incompatíveis, que regem até hoje o aparato estatal que por meio de uma série de mecanismos, como é o caso da imposição do ensino ocidental às crianças indígenas, continua promovendo epistemicídios. A questão que aqui trago não é a inserção desses indivíduos em instâncias estatais, mas o projeto de extermínio que decorre de imposição de um ideal de ensino.

Esse projeto colonial tem como base não uma troca, uma construção coletiva de saberes, mas uma doutrinação que visa exterminar todo e qualquer saber produzido por povos subalternos, nesse caso, os ameríndios. Isso fica visível quando Manuel da Nóbrega (1555), citado por Viveiros de Castro (2011, p. 8, tradução nossa), diz que “[a] única dificuldade é tirar todos os seus maus hábitos... o que exige uma longa permanência entre eles... e que vivamos com eles e criemos seus filhos, desde pequenos, na doutrina e nos bons hábitos”. Isso ocorria através da justificativa de que as crianças levariam os ensinamentos dos bons hábitos aos parentes e assim atos como o canibalismo seriam recriminados e banidos: “[u]ma ferramenta essencial na luta contra o canibalismo - talvez o golpe decisivo - foi o internamento de crianças indígenas em escolas jesuítas, com muito provável inculcação de um horror sagrado à prática” (Viveiros de Castro, 2011, p. 98, tradução nossa).

Tais práticas atreladas à invasão e à usurpação de terras indígenas culminaram em um apagamento epistemológico. A questão da língua é um exemplo muito presente, uma vez que durante a colonização brasileira, era civilizado quem soubesse falar em português, era imposta essa língua europeia em detrimento das línguas indígenas e como consequência desse “ensino” imposto

“[t]odos nós sabemos que a cada ano ou a cada semestre uma dessas línguas maternas, um desses idiomas originais de pequenos grupos que estão na periferia da humanidade, é deletada” (Krenak, 2020, p. 23). A palavra é tão importante para os povos originários desde o nascimento que, como aponta Maso (2016, p. 60), “quando as crianças nascem elas são batizadas com nomes indígenas assim recebem a nova palavra”. Essa perda de territórios e de elementos que constituem esses povos é a causa do desconhecimento dos descendentes das nações indígenas. Um relato que exemplifica isso é o de Maso (2016, p. 98):

[...] presenciei uma anciã corrigindo uma criança, que supomos ser seu neto, porque estava apontando para as direções erradas, ela mencionou algo em guarani como: “cresceu sem mata”, como se fora uma justificativa para seu desconhecimento. Essa recordação nos mostra, claramente, o que significa para o cotidiano das famílias a perda dos territórios e os elementos que o compõe. Um verdadeiro desencontro.

Após apresentar um pouco de cosmologias outras e dos processos de epistemicídios que as miram, é possível notar que mais do que impor um sistema de crenças, os processos violentos até hoje empreendidos seja por colonizadores, seja por uma elite crioula, nos termos de Walter Mignolo (2005), visavam eliminar esses povos não só por serem o que são, mas por sua existência não operar pela máquina do capital evocada pela ideia de modernidade e progresso. Ao enxergarem a terra/natureza como parte de si, como um ser igual e não inferior para ser explorado, povos indígenas são colocados juntos à terra na equação capitalista, não em uma relação de coexistência, mas de exploração e extermínio. Desta maneira, “[...] a questão indígena nacional era na verdade um problema de terras, de acesso à elas” (Maso, 2016, p. 63).

Em suma, a luta pela existência desses povos está atrelada a uma questão de demarcação de terras e o acesso legítimo e soberano a elas. Todavia, não basta o acesso à terra, é necessário a garantia de sua emancipação e soberania enquanto nações. Por outro lado, para o Estado autointitulado como único soberano sob o território que defende possuir, essa política de demarcações é um regresso e, portanto, cabe a ele impedi-la através de projetos de epistemicídio. A lógica colonial, portanto, se manifesta até hoje com a premissa de que “[o]s índios não podem impedir a passagem do progresso [...] dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil”. (Ministro Rangel Reis, janeiro de 1976 apud CNV, 2014, p. 245)” (Maso, 2016, p. 74). A partir do exposto até então, é possível entender as violências para com os povos indígenas, que hoje ocorrem de maneira ostensiva

sob o governo de Jair Messias Bolsonaro, como continuação de um projeto de extermínio iniciado no ano de 1500.

4. O berro de 520 anos

4.1 Escala de humanidade

Ao falar de políticas de extermínio em relação a povos indígenas, especialmente no governo vigente de Jair Messias Bolsonaro, é preciso retomar ao questionamento apresentado no segundo capítulo desta pesquisa sobre “o que significa ser humano?”. Essa necessidade se dá por todos os processos identitários e de extermínio até então trabalhados nesta pesquisa e suas consequências. Nesse sentido, argumento que tais processos fundamentam um sistema político que utiliza uma lente que prevê apenas um tipo de humanidade. Decorrente disso, projetos de homogeneização, seja por meio da assimilação, seja por meio do extermínio físico de tudo que não o compõe, são autorizados. Por meio desse entendimento, torna-se possível interpretar frases como “[c]ada vez mais o índio é um ser humano igual a nós” (Cada, 2020), proferidas pelo presidente da república, Bolsonaro, não como algo aleatoriamente proferido, mas como uma continuação de um processo iniciado no período de colonização das Américas.

Ao proferir tal fala, o presidente alega que o índio mudou, inscrevendo-o numa dinâmica de “evolução”, já que está cada vez mais próximo da sociedade ocidental moderna. Desse modo, é reforçada a ideia trabalhada no segundo capítulo de que há uma linha evolutiva entre um estado intitulado de natureza, dotado de atributos primitivos, e o Estado moderno (Fernández, 2019, p. 463) que o presidente exalta como “chegada”. À luz disso, há um processo não só de inferiorização de indígenas, mas também de exclusão desses seres coletivos da arena de política nacional e internacional, afinal o discurso de Bolsonaro os confina em outro tempo (Shaw, 2002), “[i]sso porque os indígenas só existem enquanto alegoria cultural, não como sujeitos políticos” (Maso, 2016, p.45). Para além da atribuição de um falacioso primitivismo, há um elemento estrutural trabalhado ao longo do segundo capítulo que sustenta esse tipo de narrativa: o racismo.

É possível notar o racismo tanto nos termos de evolução acima citados, quanto na ideia já trabalhada do mito das três raças. Isso porque o vice-presidente do governo Bolsonaro, Hamilton Mourão, reafirmando o mito das três raças,

tratado no capítulo anterior, afirma que possuímos em nossa cultura certas heranças. Mourão traz como primeira herança o privilégio ibérico ofertado por europeus no processo de colonização. Já a herança indígena, claramente ancorada em um discurso racista, diz respeito à indolência, pois segundo o vice-presidente, os indígenas teriam oferecido isso como contribuição à formação da identidade nacional brasileira. Por fim, seguindo essa lógica, afirma que a herança deixada por africanos trazidos forçadamente à colônia portuguesa, hoje Brasil, era a “malandragem” (Descendente, 2018).

Ou seja, além de indígenas serem enquadrados como desviantes e incapazes frente à lógica moderna, ainda são responsabilizados pelas heranças pejorativas do Brasil. Esse movimento nada mais é do que uma estratégia de desqualificação desses sujeitos outros e tudo que advém deles, inclusive seus saberes e práticas sócio-políticas. Se por um lado a inconstância foi trazida pelos colonizadores como um mal intrínseco aos nativos, a indolência, de igual maneira, segue como atributo forçado a estes povos até hoje. Identifico como principal objetivo desse processo a concretização da colonialidade no que diz respeito ao “controle absoluto da vida, do político, do econômico, da natureza, da espiritualidade e da cultura, mas, acima de tudo [...] controlar os saberes, as subjetividades, os imaginários e os corpos, assim com as afetividades” (Arias, 2010, p. 82, tradução nossa).

Esse controle se dá por meio de uma legitimidade concedida não só pela sociedade nacional, mas pelo sistema internacional e a própria academia de Relações Internacionais. Isso porque, ao considerarem configurações estatais como detentoras finais de soberania, excluem outros povos e saberes por não compreenderem estes como atores políticos. Ou seja, o Estado por fim determina o que é ou não adequado e útil para sua lógica evolutiva e, consequentemente, para sua identidade nacional. Assim sendo, o Estado brasileiro está, “[...] por meio de homogeneização da identidade cultural, promovendo o genocídio de diversas populações indígenas” (Maso, 2016, p. 142) ao estabelecer uma ordem que privilegia determinados sujeitos em detrimento de outros.

Posto isto, é necessário observar que existe nessa ordem racista e moderna um intuito de desqualificação do outro, nesse caso indígenas, como sujeitos que nada têm a oferecer ao Estado e sociedade modernos, apenas a aprender. Para além disso, repousa nesse tipo de discurso a autorização de atos políticos que

concretizam no plano físico a exclusão de seres de zonas dotadas de reconhecimento de, em última instância, humanidade. Ou seja, há uma ligação direta entre discursos e ações de desqualificação e extermínio desde quando colonizadores se empenharam a corrigir desvios atribuídos aos nativos. Um exemplo concreto disso é a utilização de discursos, como os do presidente Bolsonaro, que animalizam e enjaulam indivíduos subalternizados não só em outro tempo, como citado, mas em zonas de impotência e desprezo.

A título de exemplo, temos a entrevista dada pelo presidente que, na tentativa de legitimar suas ações de violação do direito a terras que povos indígenas detêm, os coloca como desprovidos de agência a ponto de estarem “enclausurados” em reservas (Globonews, 2018). Dessa maneira, o presidente os compara com animais em zoológicos, sustentando assim um discurso de modernidade característico do colonialismo ao animalizar esses povos. A partir disso, políticas públicas são moldadas como políticas de ajuda a povos indígenas, como se estes precisassem ser resgatados, quando, na verdade, são políticas de tutela que minam a agência desses povos.

Tal processo ocorre inclusive na esfera legal, uma vez que o aparato estatal, por meio de um multiculturalismo conservador, diz reconhecer as diferenças culturais enquanto simultaneamente segue negando a existência plena de povos indígenas enquanto sujeitos de direito e agentes políticos (Maso, 2016). Isto é, quando Bolsonaro alega que “cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós” (Globonews, 2018), há um regime de justificativa baseado na aceitação da diversidade e no acolhimento, quando na realidade é empreendido um projeto de eliminação por assimilação.

É possível, portanto, retomar ao ponto discutido no capítulo 2, ao entendermos o Estado moderno como instituição que reconhece uma pluralidade, todavia, dentro dos seus moldes e conceitos. Ou seja, de fato há a apreciação não de uma pluralidade, mas de conhecimentos que operam dentro de um enquadramento eurocêntrico restrito, que prevê, muitas vezes com o respaldo da academia de Relações Internacionais, a operacionalidade social por meio de diretrizes de um tipo específico de organização sócio-política: o Estado. Desse modo, qualquer outra organização não dispõe de reconhecimento e, conseqüentemente, os que operam a partir dela, são objetos que precisam de

correção ou ser exterminados, pois não se enquadram no ordenamento autointitulado soberano.

Assim sendo, retomo o questionamento trazido no segundo capítulo: como é possível haver uma pluralidade de conhecimentos se tal diversidade se restringe a compor “interpretações descritas no conhecimento eurocêntrico” (Mignolo, 2005, p. 34, tradução nossa)? Mais do que isso, quais são as implicações práticas de tal política, principalmente no governo Bolsonaro? Indígenas identificam como um dos principais efeitos dessas políticas - não só a desqualificação de saberes e o consequente confinamento de sujeitos outros na posição de objetos, desprovendo-os de agência -, uma retomada do genocídio indígena.

Em vista disso, “[a] ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua” (Krenak, 2020, p.22-23). No entanto, a meu ver, o que há hoje é uma continuação secular de um processo de modernidade iniciado na colonização. Contudo, por meio de lutas e contestações, há períodos históricos marcados por reconquistas de direitos, e outros de maior dificuldade, como o do atual governo, de intensificação de extermínios.

Dessa maneira, ao não serem identificados como sujeitos com atributos necessários para a identidade nacional moderna, povos indígenas tornam-se automaticamente “[...] brinquedos passivos da lógica invencível do Estado e do capital [...]” (Viveiros de Casto, 2011, p. 79, tradução nossa), sendo obrigados pela lei ou por suas margens a serem assimilados, como é possível notar nas falas anteriormente apontadas de Bolsonaro e Mourão. Por conseguinte, se prova verdadeira a pontuação de Annick Wibben (2014, p. 88) de que a identificação, bem como sua ausência, com determinado grupo, significa de fato a diferença entre viver e morrer. Vale recordar que a morte simbólica, de saberes, línguas e práticas sociais determina tanto quanto a morte física o extermínio de povos e sujeitos coletivos, como no caso dos ameríndios e que, portanto, o epistemicídio foi e continua sendo um processo tão devastador e vasto quanto o genocídio.

Um exemplo desses processos sistemáticos de eliminação de saberes e povos outros é o desaparecimento de línguas, citado no capítulo anterior, uma vez que, como Ailton Krenak (2020, p. 23) aponta, todos os anos línguas maternas,

idiomas originais, não simplesmente desaparecem, mas são deletados. Isto significa não necessariamente o extermínio físico, mas um processo que o permite ser mais viabilizado. Explicando melhor a partir desse exemplo da eliminação de línguas e idiomas de povos originários, há religiões e tradições indígenas que são muitas vezes sustentadas pela palavra, como por exemplo a religião guarani. Se há uma eliminação de línguas e idiomas há, por consequência, a eliminação de dinâmicas, especialmente de resistência, afinal:

[a] religião guarani, sustentada na base pela palavra, é o elemento principal que irá marcar as dinâmicas de resistência do período. Os pajés serão as figuras que incentivaram a fuga das missões, assim os guaranis sintetizavam na religião suas formas de experiência de organizar e ressignificar sua cultura. Quando as crianças nascem elas são batizadas com nomes indígenas assim recebem a nova palavra. Quando as coisas não vão bem, tempos de crise, problemas, isso se deve ao afastamento da palavra. Quando uma pessoa morre, deve se esquecer seu nome, abandonar a casa, deixar que a palavra se apague [...]. A palavra toma o sentido de mensagem do povo, de representação da ancestralidade assim se deve ouvir a palavra (*Ohenduíva*), se pode sonhar com a palavra (*Ohechaíva*), mostram outras dimensões para além da comunicação oral. (Maso, 2016, p. 60, grifo da autora)

Arelado aos processos e políticas empreendidas para a eliminação de conhecimentos e povos outros, há outra estratégia utilizada para enquadrar esses povos não só como inferiores, mas inimigos por sua maneira de viver, compreender o mundo e produzir conhecimento acerca dele. Ela consiste na classificação de “barbaridade”, conceito este ampliado ao longo dos séculos, constituindo hoje “[...] os que lutam contra o Ocidente e seus ideais: a democracia, a liberdade e a modernidade” (Mignolo, 2005, p. 46). Dessa forma, há duas pontuações necessárias frente à utilização desse termo na prática. A primeira diz respeito à utilização desse conceito por governos com políticas econômicas voltadas para um tipo de desenvolvimento capitalista. Já a segunda se dá por meio da utilização desse termo para a inferiorização das cosmologias ameríndias e para sua exclusão da lógica estatal.

Em relação ao primeiro ponto, é possível observar a atribuição de uma “barbaridade negativa” (Mignolo, 2005) a povos indígenas por meio de um dos pilares da modernidade: a exploração da terra para geração de lucro. Ao empreender uma guerra, como muitas lideranças indígenas classificam, contra povos indígenas e o direito de demarcação de terras, o presidente Bolsonaro os coloca como obstáculo para o desenvolvimento econômico, um dos ideais do Ocidente moderno. Isso fica evidente quando, durante seu discurso na

Organização das Nações Unidas, ocorrido em 2019, Bolsonaro ao tratar da questão indígena faz questão de enfatizar o “desperdício econômico” de terras ricas que estão na demarcação indígena, alegando ainda que os que atacam o governo brasileiro estão interessados nessas riquezas naturais (A questão, 2019).

Desse modo, há um duplo confinamento desses povos que possibilita esse tipo de fala e políticas que incitam o epistemicídio indígena. O primeiro se dá em seu confinamento cognitivo, ao situar indígenas como incapazes por não verem a natureza como um recurso a ser explorado e capitalizado. Já o segundo se dá ao enclausurar esses povos como bárbaros e, simultaneamente, exóticos, que não entendem esse dialeto do “clube da humanidade”, como Krenak (2020) classifica. Ou seja, para além da incapacidade atribuída aos indígenas, há uma gestão de periculosidade em relação a eles que incita conflitos ancorados na ideia de que esses povos representam um entrave para desenvolvimento econômico da nação. Em suma, Bolsonaro enquadra povos indígenas como contrários à modernidade e seus ideais de desenvolvimento.

Já o segundo ponto reside no fato já apresentado no capítulo anterior, de diversos povos e nações indígenas não operarem por uma lógica excludente e totalizante, negando tudo que lhes soa diferente. Haja vista sua relação com a alteridade anteriormente explicada, povos indígenas de fato questionam a relação com a terra e esse ideal de exploração capitalista, por enxergarem a terra não como algo inferior, mas muitas vezes como seres vivos. No entanto, isso é invisibilizado pelo presidente (e pela lógica ocidental) quando tenta explicar a recusa indígena ao Estado. Como Eduardo Viveiros de Castro (2011) explica, é uma recusa por um viés totalizador que, no caso do Estado, o rege. Um dos pontos, portanto, questionado é o de haver uma única possibilidade de existir e, mais do que isso, o fato dessa possibilidade prezar pela morte de seres vivos, incluindo a da natureza. Como Krenak aponta: “[...] parece que a única possibilidade para que comunidades humanas continuem a existir é à custa da exaustão de todas as outras partes da vida” (Krenak, 2020, p. 46).

4.1. Parâmetro civilizatório

Essa condição única para a existência reconhecida de comunidades humanas, pautada na exploração da natureza, fora iniciada por um ideal de

civilidade, já discutido no primeiro capítulo, que prevê uma separação entre o ser humano e a natureza, e a dominação do primeiro em relação ao segundo. No entanto, esse parâmetro opera não meramente em prol de uma divisão civilizatória, mas sim como uma justificativa da imposição capitalista moderna em relação ao lucro e a exploração de mão de obra. Tendo início no período colonial, “[a] apropriação de terras estava estritamente relacionada com a exploração de mão de obra de índios e escravos africanos, e com o controle de finanças, ou seja, a acumulação de capital como consequência da apropriação de terras e da exploração da mão de obra” (Mignolo, 2005, p. 37, tradução nossa).

Em vista da necessidade do monopólio estatal de terras para exploração, inclusive as de demarcação indígena, essa questão foi tornando-se mais evidente, sendo inserida em termos constitucionais. No entanto, o simples reconhecimento constitucional de terras indígenas não impediu que um projeto civilizatório e assimilador fosse continuado. Quando Bolsonaro fala como presidente da República que indígenas deveriam trabalhar em produções agrícolas (Bolsonaro, 2019), há para além de uma imposição assimilatória para com esses povos, uma concepção de transitoriedade do caráter indígena, reforçando que “[...] a maioria das previsões apostava que as populações indígenas não sobreviveriam à ocupação do território, pelo menos não mantendo formas próprias de organização, capazes de ferir suas vidas” (Krenak, 2020, p. 39).

Como dito, esse projeto de extermínio do governo vigente, contudo, não surgiu repentinamente, mas sim por meio de continuações de políticas de epistemicídio. Uma prova concreta dessa continuidade de projetos estatais de exploração da natureza à custa de vidas indígenas é o Sistema de Proteção ao Índio (SPI), criado “[...] com o objetivo de formar tanto indígenas quanto estrangeiros atraídos para o rural, Brasil, para o trabalho por isso estava focado na construção de centros agrícolas” (Maso, 2016, p. 65). Esse sistema, assim como o governo Bolsonaro, tinha para si que o índio, por ser dotado de uma condição de existência transitória, poderia ser assimilado à lógica do capital e da exploração da natureza. Isso porque seriam assim resolvidos dois “problemas”: o problema da homogeneidade da cultura nacional e o problema da posse de terras para fins de capitalização em conjunto à mão de obra assalariada. Desse modo,

[o] SPI entendia “o índio” em caráter de transitoriedade de sua condição de índio para a condição de trabalhador rural nacional. Baseado no indigenismo militarista, o índio é a “origem” da

nacionalidade, reconhecer que possuem terras próprias era sinônimo de reconhecer à própria nação o direito de seu território, para assegurar isso nacionalizar os indígenas era preciso, assegurar o controle sobre eles, a imposição do modo de produção capitalista, e a gestão de suas terras. (Maso, 2016, p. 66).

Como parte desse projeto estatal de eliminação de povos indígenas, há a vinculação entre órgãos de suposta proteção a indígenas e suas terras e produção agrícola no que diz respeito à divisão dos ministérios e suas competências. Enquanto o SPI era vinculado inicialmente pelo Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), “[e]m seu primeiro dia no cargo, Bolsonaro transferiu a responsabilidade pela demarcação e regulação dos territórios indígenas da Fundação Nacional do Índio (Funai) para o Ministério da Agricultura” (Watson, 2019). Nesse sentido, há uma proteção legal que blinda declarações como “[reservas indígenas] sufocam o agronegócio. No Brasil não se consegue diminuir um metro quadrado de terra indígena” (Marques; Rocha, 2015 apud Survival, c2020), proferida pelo atual presidente do Brasil.

Desse modo, o projeto de extermínio de tomada indevida de terras por parte do Estado - publicamente declarado por Bolsonaro em 2018, quando diz “[s]e eu assumir [a Presidência do Brasil] não terá mais um centímetro para terra indígena” (Jair, 2018 apud Survival, c2020) -, de fato está sendo levado a cabo, no entanto, com um incremento da estratégia de extermínio. Essa estratégia consiste em alguns pontos. O primeiro, trabalhado anteriormente, diz respeito à desqualificação de povos indígenas e seu enquadramento como um problema a ser resolvido. O segundo ponto consiste em minar todos os direitos indígenas até então conquistados por esses povos, como é o caso do desmantelamento da Funai. O último ponto concerne à autorização, por meio de discursos, de extermínios indígenas por agentes da sociedade civil, como garimpeiros e mineradores.

Em relação ao primeiro ponto, há como principal estratégia de desqualificação desses povos o parâmetro de civilidade, a já trabalhada separação/desapego da natureza. Como foi apontado por Erika Cudworth e Stephen Hobden (2014) aqueles que não apresentam o desapego à natureza de forma a enxergá-la como um recurso, são taxados de menos civilizados e primitivos. Essa separação, pautada na modernidade e no acúmulo de capital, é apresentada como uma incapacidade e não como uma escolha. Ou seja, se povos indígenas não enxergam a natureza como um recurso a ser explorado, segundo essa lógica, é porque não são capazes e, portanto, inferiores. Devido a essa

incapacidade atribuída a esses povos, há um desprezo por qualquer saber advindo deles, já que os mesmos não são vistos como modernos e evoluídos o suficiente para a sociedade moderna capitalista. Além disso, há um duplo movimento de extermínio por essa “incapacidade” imposta, o qual desqualifica sujeitos e os confina como objetos, e promove uma ideia de falta de agência política e estimula uma tutela estatal.

O segundo ponto dessa estratégia de extermínio reside, como dito, no ato de minar todos os direitos indígenas até então conquistados. O governo de Bolsonaro, nesse sentido, começa empreendendo um desmantelamento dos princípios e responsabilidades da Funai. Porém, para compreender como opera esse desmantelamento da fundação, é necessário compreender brevemente os propósitos do órgão e suas tarefas. Criada dia 5 de dezembro de 1967, em substituição ao SPI, a Funai opera até hoje, ainda que passível de críticas, especialmente em determinados momentos da história brasileira (como na ditadura militar), com a responsabilidade de garantir, proteger e promover os direitos dos povos indígenas do Brasil. Nesse sentido,

[c]abe à FUNAI promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas. A FUNAI também coordena e implementa as políticas de proteção aos povos isolados e recém-contatados. (Brasil, [c2020?a]).

Posto isto, é possível analisar o projeto de extermínio por meio desse desmantelamento, declarado publicamente em 2018, quando o presidente diz que “[s]e eleito eu vou dar uma foçada na FUNAI, mas uma foçada no pescoço. Não tem outro caminho. Não serve mais” (Indigenistas, 2018 apud Survival, c2020). A primeira medida a ser analisada é a já citada transferência do órgão. Essa decisão tem impactos extremamente negativos no que diz respeito à lógica e aos objetivos do próprio Ministério da Agricultura, uma vez que “[...] é responsável pela gestão das políticas públicas de estímulo à agropecuária, pelo fomento do agronegócio e pela regulação e normatização de serviços vinculados ao setor” (Brasil, [c2020?b]) que não condiz com a proposta e os direitos que a Funai defende.

Desse modo, “[a] Funai [Fundação Nacional do Índio] se encontra completamente sucateada e é manejada conforme o desejo do governo federal que é um governo anti-indígena” (Tupiniquim apud Rocha, 2020). Além disso, podemos citar como outra medida contrária aos direitos indígenas a nomeação,

feita por Bolsonaro, de Marcelo Augusto Xavier da Silva para presidência da fundação. A medida é contrária aos direitos indígenas uma vez que “[d]elegado, o atual presidente do órgão foi escolhido com aval dos ruralistas e nomeou um ex-missionário evangélico para a chefia da Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato, fato que preocupou servidores e lideranças indigenistas” (Teixeira *et al.*, 2020). Há nesse sentido, uma atribuição de responsabilidade da Funai, um órgão que deveria prezar pela preservação e demarcação de terras indígenas e não pela exploração indevida de terras, a um conjunto de indivíduos que visam estabelecer uma operacionalidade exploratória da natureza.

Ademais, como dito anteriormente, é de responsabilidade da Funai a promoção de estudos para a identificação, delimitação, demarcação, regularização fundiária e o registro em si de terras indígenas, igualmente a sua fiscalização (Brasil, [c2020?a]). Entretanto, ao declarar que “[n]a ponta da linha, quem demarca terra indígena é o presidente da República via decreto” (Na ponta, 2019), Bolsonaro centraliza o destino de povos indígenas não em seu governo, mas em suas mãos. Haja vista que o presidente já declarou, como visto, que se fosse eleito não deixaria nenhum centímetro de terra para indígenas, é dizer que as políticas anti-indígenas são as políticas de governo e que, portanto, o direito a terras está diretamente ameaçado.

Cabe ressaltar que a prática de demarcação de terras e da defesa de direitos dos povos indígenas vem sendo minada há alguns anos. Durante o governo de Dilma Rousseff, por exemplo, “a Casa Civil, sob a chefia de Gleisi Hoffman, teve um intento de desmoralização a entidade e passou a legitimar a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) como legitimada a elaborar laudos para demarcação” (Maso, 2016, p. 85). Além disso, ainda durante tal governo, houve uma “[...] estagnação de todos os procedimentos demarcatórios, a continuidade da intervenção e esvaziamento do órgão indigenista, e a total inércia para os casos de desintrusão de territórios” (Maso, 2016, p. 85). Não menos importante, durante o governo Dilma não houve a utilização de recursos para uma efetiva demarcação de terras, que se agravou devido aos cortes do governo culminados por uma política de reajuste fiscal promovida pelo então Ministério da Fazenda, no ano de 2015 (Maso, 2016, p. 85). Vale ressaltar que no período de presidência de Dilma, houve também “uma rearquitetura de cargos entre Funai e

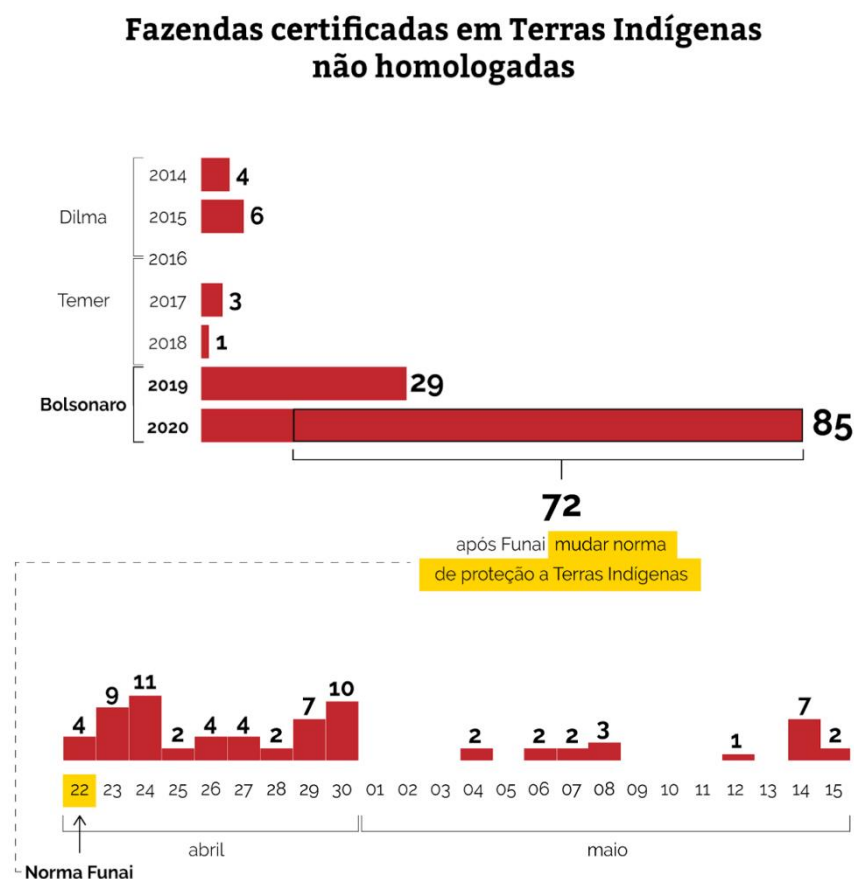
Ministério da Justiça, que tem representado a consolidação da linha governamental de não demarcação” (Maso, 2016, p. 85).

Já no governo de Michel Temer, foi nomeado como Ministro da Justiça e, nesse caso, chefe de mais alto escalão da Funai, “[...] um jurista relacionado à criminalização dos movimentos sociais, que tem se esforçado desde o começo do mandato para rever demarcações de territórios indígenas [...]” (Maso, 2016, p. 85). Como consequência para os povos indígenas, houve, por meio de decretos, diversos retrocessos em termo legislativos, como incentivos “[...] as parcerias público-privadas, os investimentos em grandes empreendimentos, o aporte a retrocessos ambientais, e a criminalização a lideranças indígenas” (Maso, 2016, p. 85).

Entretanto, apesar dos governos anteriores ao de Bolsonaro já contarem com essas características, o atual governo intensificou de maneira expressiva algumas das práticas já citadas e empreendeu outras, contrárias aos direitos dos povos indígenas, especialmente no tocante ao direito e demarcações de terras. Nesse sentido, há uma política de veto massiva por parte do presidente que tem inclusive como uma de suas atribuições a homologação de terras indígenas. Ou seja, “[t]erras indígenas não homologadas são áreas que aguardam o decreto presidencial, última fase do processo de demarcação antes do registro definitivo. Até hoje, o governo Bolsonaro não homologou nenhuma terra indígena” (Fonseca; Oliveira, 2020), o que demonstra não um mero descaso, mas um projeto de apropriação indevida dessas terras.

Temos como exemplo desse aumento expressivo de retrocessos, estagnação e violações de direitos indígenas a certificação de fazendas irregulares em terras indígenas não homologadas. A imagem abaixo compara essa questão em termos dos governos Dilma, Temer e Bolsonaro, comprovando a intensificação de políticas de extermínio de povos indígenas durante esse último:

Imagem 1 - Fazendas certificadas em Terras Indígenas não homologadas



Áreas de fazendas invadem Terras Indígenas



Fonte: Sigef e Funai

Publica

Fonte: Fonseca; Oliveira, 2020, segundo dados da Funai e do Sistema de Gestão de Terras (Sigef).

Apesar, contudo, do próprio Supremo Tribunal Federal (STF) já ter considerado que o Estado tem o dever de proteger terras indígenas, mesmo sem decreto de homologação (Fonseca; Oliveira, 2020), na prática isso não é visto.

Frente a tais violências, povos e lideranças indígenas se manifestam e criticam a postura do atual governo, bem como de órgãos como a Funai nos moldes de hoje. Isso porque, como apontado por Paulo Tupiniquim (apud Rocha, 2020), coordenador-geral da Apoinme (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo) e coordenador executivo da Apib (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil),

[n]ão existe política pública que atenda às necessidades dos povos indígenas conforme a realidade dessas populações. A Funai [Fundação Nacional do Índio] se encontra completamente sucateada e é manejada conforme o desejo do governo federal que é um governo anti-indígena.

Dessa maneira, o anti-indigenismo se intensifica à medida que o governo Bolsonaro sucateia instituições e autoriza, seja por meio de decretos, seja por meio de declarações públicas, uma guerra aos povos indígenas, como muitas lideranças apontam. Afinal, historicamente, apesar dos momentos de conquista e preservação de direitos, é uma política de extermínio que decorre desde o período colonial até hoje, sendo atualmente agravada pelas ações governamentais. Em vista disso, “[e]ssa decisão da Funai e, principalmente, as falas que o presidente Bolsonaro sempre faz podem encorajar os proprietários a entrar na terra. Eles falam: ‘Se a gente fizer alguma coisa com os indígenas, a gente vai sair limpo’, diz a liderança dos Myky.” (Fonseca; Oliveira, 2020).

Isto posto, é possível compreender que não só a segurança física desses povos, mas também epistemológica estão diretamente ameaçadas. Por um lado, por políticas de assimilação e correção de corpos e conhecimentos. Por outro, a autorização legal do extermínio físico, especialmente no tocante à posse de terras. Ou seja, quando Bolsonaro afirma ser inviável passar de 14% de reservas para 20%, comparando o tamanho territorial às regiões Sudeste e Sul, tornam-se mais comuns e legitimadas situações como as relatadas pela liderança Tupy Myky (apud Fonseca; Oliveira, 2020):

[os] fazendeiros falam que a gente não precisa mais de terra, que já está de bom tamanho, só precisa trabalhar... A todo momento pedindo para nós desistirmos, que se a gente desistir eles estarão a nosso favor, vão em Brasília brigar com o governo para disponibilizarem recursos, maquinários. Mas a gente deixou bem claro que não, que vai lutar até onde der [...].

Por conseguinte, as medidas tomadas pelo governo beneficiam justamente grupos que já empreendiam processos de violação e invasão de terras indígenas, como madeireiros, garimpeiros, latifundiários e o próprio agronegócio. Desse modo, a indígena arapium Auricélia Fonseca (apud Fonseca; Oliveira, 2020),

atual estudante de direito da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), vice-coordenadora do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA), que representa 13 etnias de 18 territórios na região do Baixo Tapajós, em Santarém, Belterra e Aveiro, no Pará, afirma que “[e]ssa medida [da Funai] vem beneficiar aqueles que já invadiram a terra, que já estão dentro do território. Vem para enfraquecer os indígenas e fortalecer o agronegócio e as madeiras que já invadiram os nossos territórios”.

Portanto, processos que já vinham ocorrendo ao longo de anos para minar os direitos e a existência de povos indígenas hoje encontram não só facilitadores legais, mas o próprio apoio do Estado. Cabe ressaltar que, ainda que existissem conflitos, até o ano de 2018 houve um amparo aos povos indígenas sob a alçada da Funai. Todavia, com os resultados da última eleição presidencial, o cenário no governo Bolsonaro foi extremamente desfavorável para os indígenas. Giovani Tapura (apud Fonseca; Oliveira, 2020), uma liderança da região dos Manoki, explica esse sucateamento da Funai ao apontar depor afirmando que

A gente contava muito com o Ibama quando tinha invasão de madeiro e hoje não, pro governo tanto faz. A Funai não é mais o que era. Para chegar à delimitação, não foi estudo e perícia de um dia, foram anos e anos. Em uma canetada, todos aqueles estudos antropológicos foram perdidos? O nosso começou de 1992 para cá, quase 30 anos [...].

Em vista disso, o sucateamento da Funai, manejada de acordo com as intenções genocidas do governo atual, constitui por si só uma medida anti-indígena, dentre muitas já adotadas. Nesse ponto, torna-se importante ressaltar a importância da agência política de todos os povos indígenas que seguem lutando pelos seus direitos e dos outros. Novamente, não trago essa luta no intuito de romantizar conflitos indígenas, mas sim na intenção de contrapor o argumento colonial que ao restringir tais sujeitos coletivos ao posto de objeto de estudo, lhes tiram a agência, fazendo vigorar assim um estado de tutela desses povos. Um exemplo dessa agência potente e soberana desses povos, nesse caso, para defender seus direitos é a de mulheres indígenas da região do Médio Tapajós. Alessandra Munduruku (apud Fonseca; Oliveira, 2020), a primeira mulher da história da Associação Indígena Pariri a ser presidente desta, demonstra isso quando diz:

Eu e outras mulheres que estão na linha de frente, estamos defendendo o nosso território mais do que um cara que está sentado de gravata negociando as nossas terras. Ele não é digno de estar na Funai, ele não é digno de andar nas aldeias, ele não é digno nem de falar no nome dos povos indígenas porque ele tem sangue dos povos indígenas na mão.

Nesse sentido, é preciso compreender que mais do que um território e uma fonte de exploração, como o Estado vê as terras, elas são para os povos indígenas seres vivos necessários para sua existência. Como trabalhado no capítulo anterior, a terra para povos indígenas está diretamente relacionada à sua existência e, conseqüentemente, não é vista como um mero recurso. A partir do momento em que há uma leitura da natureza que não a partir de uma hierarquia entre ela e os seres humanos, como é no caso indígena, há um respeito entre iguais. Um exemplo já dado é o entendimento da natureza como pessoas, como exposto no capítulo precedente na citação de Krenak (2020, p. 40), ao explicar que o Rio Doce é para os Krenak seu avô, ou seja, uma pessoa e, portanto, não é passível de exploração. A partir disso há uma maior compreensão do por que minar os direitos indígenas, especialmente o direito à terra, é um ato de extermínio e, mais do que isso, ter que lutar por essas terras, por sua existência, é uma expressão de um passado colonial de extermínio que por meio da colonialidade segue regendo as relações com os povos originários. Giovani Tapura (apud Fonseca; Oliveira, 2020), portanto, expressa o que muitos povos acreditam e defendem quando diz

Para nós, o que vale é a terra. Se o índio não tiver o território dele, ele fica doente, e é isso que a Funai está fazendo. Só que eles esqueceram que nós já resistimos mais de 520 anos. Nós vamos lutar para conseguir que nossas terras sejam demarcadas, ou com esse governo, ou com outro. Porque os governos passam, mas as nossas terras, não [...].

4.2 Da soberania à tutela

Tendo em vista essas questões, é possível compreender o papel que o Estado desempenha frente aos povos indígenas. No entanto, cabe ressaltar que a responsabilidade da União frente a diversos povos indígenas não é e não deve ser constituída por uma ideia de tutela como ocorreu por anos, inclusive com respaldo do SPI. Nesse sentido, a Constituição de 1988 é um marco na medida em que desvincula tutela e assimilação das competências do Estado. Ou seja, “[a] Constituição de 1988 determina que compete à União proteger e respeitar as comunidades indígenas, com demarcação de terras, respeito a costumes e culturas, entre outras obrigações.” (Lacerda, 2020).

Todavia, como já dito, a assimilação de povos indígenas foi e segue sendo um projeto defendido e intensificado em certos períodos históricos, pautando

inclusive diversas políticas públicas no país, como foi o caso do SPI. Nessa linha, destaca-se que “[q]uase todas as Constituições após a Proclamação da República falavam da necessidade de assimilar os indígenas à sociedade. Na Constituição de 1988, no entanto, a ideia foi descartada e deu lugar ao entendimento de que os povos indígenas têm costumes e organização social próprios” (Fábio, 2020).

Posto isto, considero importante discutir os ideais e bases que fundamentaram projetos de tutela e assimilação através do aparato estatal-legal para explicar os motivos que me levam a acreditar que um processo de tutela e assimilação é retomado com mais força no presente governo. Início pelo próprio SPI, criado no Brasil em 1910, que no momento inicial se chamava Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). O contexto histórico que se insere a proposta de um sistema de proteção ao índio é o de conflitos entre populações não indígenas e povos originários. Apesar de ter surgido no século XX, o contexto em que o SPI foi criado se pauta em um ideal civilizatório recorrente desde o período colonial que justificava o assassinato de indígenas que resistissem ao proposto avanço civilizatório. Esse sistema foi inicialmente alocado nas competências do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, fato esse curioso já apontado, haja vista o posicionamento do atual presidente brasileiro em transferir a Funai ao atual Ministério da Agricultura. É possível nesse ponto compreender que o Estado, por meio do SPI, tinha fins estritamente econômicos relacionados à obtenção de territórios e trabalhadores (Fábio, 2020).

Já em 1918 houve uma alteração na nomenclatura do serviço quando as três últimas letras foram excluídas deixando, portanto, “de fazer referência ao objetivo de ‘localizar trabalhadores nacionais’, e passou a se chamar apenas SPI (Serviço de Proteção aos Índios)” (Fábio, 2020). Dentre os objetivos apresentados neste momento de alteração, o SPI visava: (1) estabelecer uma convivência mais pacífica com os povos indígenas; (2) garantir a sobrevivência desses povos; (3) estimular a adoção dos indígenas por hábitos considerados “civilizados” e (4) garantir uma ocupação territorial do país. Nesse sentido, é pertinente compreender que o órgão em si, bem como suas subdivisões administrativas, “[...] ecoavam o objetivo de assimilar os indígenas, em um modelo que tem paralelo com aquele adotado na época das missões religiosas do período colonial e imperial” (Fábio, 2020).

Concomitantemente, em 1916 é redigido o Código Civil da época o qual menciona povos indígenas em apenas um momento, atrelando-os a ideia de selva. Esse documento é um marco no que diz respeito à ideia de tutela do Estado sob indígenas, haja vista que a ideia de tutela fora utilizada para diferenciar indígenas do resto da população, colocando esses povos como indivíduos, porém “relativamente capazes”. À luz disso, havia uma equiparação desses povos “[...] às mulheres casadas, cujos responsáveis eram os maridos, ou aos menores de idade entre 16 e 21 anos, que eram tutelados pelos responsáveis. No caso, os indígenas eram tutelados pela União, representada pelo Serviço de Proteção aos Índios” (Fábio, 2020).

Há, dessa forma, novamente já citada ideia de transitoriedade. Essa ideia de transição estava diretamente atrelada à linha evolutiva entre o estado de natureza, sendo a situação de selva, citada pelo Código Civil de 1916, e a modernidade, como o Estado se situa. Ou seja, a inserção forçada de povos indígenas a modos de exploração moderno-capitalistas, como quando Bolsonaro fala sobre indígenas trabalharem em produções agrícolas (Bolsonaro, 2019), constitui por si só um processo de assimilação frente a um padrão civilizatório imposto. O impacto desse processo, especialmente da tutela se dá pelo fato de que durante os anos em que vigoravam o SPI e o Código Civil, “[o]s serviços indigenistas falavam pelos indígenas e tinham a última palavra sobre suas terras e as riquezas contidas nelas” (Fábio, 2020), haja vista a tutela da União sob esses povos.

Há, contudo, pontuações que apresentam a tutela como um instrumento importante para indígenas, dado o contexto citado, uma vez que “foi relevante para garantir direitos coletivos”. Temos como exemplos

[...] casos em que juízes emanciparam indígenas como forma de acabar com seu direito coletivo às terras que lhes haviam sido asseguradas pelo Estado brasileiro. Quando deixavam de ser considerados indígenas, suas terras podiam ser redistribuídas, ou então vendidas a fazendeiro em acordos duvidosos (Fábio, 2020).

Todavia, o que visou questionar neste ponto são os motivos os quais levam a tutela a ser uma alternativa viável ao Estado frente a povos que não se configuram como ele. Para tal, retomo ao ponto discutido na última seção do segundo capítulo, abordando a questão de reconhecimento, soberania e legitimidade conferidas ao Estado não só por parte do sistema internacional, mas também pela academia de Relações Internacionais.

Diferentemente de como os indígenas são definidos no Código Civil de 1916 - “relativamente capazes” -, o Estado, por ser um tipo de configuração sócio-política reconhecida na modernidade, constitui em si total capacidade e plena agência. Por ser reconhecido como uma estrutura civilizada e moderna, o modelo estatal disfruta de soberania nacional e internacional. No que diz respeito à soberania nacional, os Estados possuem poder e responsabilidade não só pelos territórios que os constituem, mas pelos indivíduos que os habitam e pelas regras que os regem. Em vista disso, há um enquadramento de que toda e qualquer organização que desvie dos parâmetros estatais é insuficiente e precisa ser corrigida. Dessa forma, há por meio não apenas de um reconhecimento do Estado como soberano, mas também por uma desqualificação de qualquer alternativa a ele, um regime de justificativa para práticas de assimilação e tutela, afinal, qualquer outra organização frente a um sistema estadocêntrico é incapaz de suprir as necessidades do processo civilizatório moderno. Nesse sentido, toda e qualquer matriz de saberes e organização sócio-política consideradas desviantes são tratadas como um problema a ser corrigido, desprovendo qualquer agência dos sujeitos que as produzem, enclausurando-os em uma posição de meros objetos.

No que diz respeito ao âmbito internacional, há dois aspectos. O primeiro, já tratado, é o de reconhecimento da soberania externa. Já o segundo trata-se do monopólio estadocêntrico hegemônico na academia de Relações Internacionais. Em relação ao primeiro ponto, por existir essa visão moderna de que indivíduos só podem estar acomodados de maneira civilizada em uma organização estatal, cria-se a premissa de que o diálogo internacional e as próprias relações entre atores sejam feitas ou mediadas apenas por Estados-Nação. Tal visão, ainda que mais questionada hoje, é reforçada por abordagens *mainstream* ainda muito presentes na academia de Relações Internacionais. A partir do momento em que é estabelecida a linha evolutiva entre o estado de natureza e o Estado Moderno, há uma correspondente marginalização de sujeitos e uma desconsideração de suas agências, havendo, portanto, um confinamento na posição de objeto de estudo e em outro tempo que não o moderno.

As implicações desse monopólio da soberania por parte do Estado minam o reconhecimento e direitos de povos indígenas, desvalorizando inclusive todos os seus atos políticos e sua agência. À luz disso, em muitos casos não há o reconhecimento da contribuição epistêmica, cultural, política e social dessas

práticas empreendidas por esses povos marginalizados, seja por parte do próprio Estado, seja por parte do sistema internacional que é definido com o respaldo das Relações Internacionais como um conjunto de unidades soberanas, sendo essas os Estados-Nação. Em vista disso, ao desprover de legitimidade e soberania, é legitimada uma tutela nociva imposta pelo Estado, que culmina em um controle de corpos e saberes outros a serem corrigidos, exterminados e/ou assimilados.

Portanto, a partir do momento em que se estabelece essa relação entre soberania, reconhecimento e agência, a tutela legitimada justifica estratégias de assimilação como as empreendidas pelo SPI e hoje defendidas por Bolsonaro. Um exemplo disso é o trabalho de “pacificação” empreendido pelo SPI, com foco nos territórios considerados de colonização recente, como Espírito Santo, Mato Grosso, Paraná e São Paulo. Nessas regiões “[...] foram instalados postos indígenas com oficinas mecânicas, engenhos de cana de açúcar, casas de farinha e escolas” (Fábio, 2020). De maneira similar, desrespeitando qualquer configuração e cosmologias desses povos, o atual presidente defende que os indígenas trabalhem em produção agrícola desconsiderando, pois, qualquer tipo de organização social e conhecimentos indígenas já consolidados nos mais diversos povos (Bolsonaro, 2019). Além disso, o SPI contava com a operacionalidade conjunta de uma política de “civilização” e de catequização pela Igreja Católica e/ou outras instituições cristãs, assim como durante o período colonial (Fábio, 2020).

Na Ditadura Militar, houve a extinção do serviço em certo momento e o acentuamento de violações de direitos humanos contra, inclusive, povos indígenas. Houve no ano de 1967 a elaboração de um relatório chamado “Relatório Figueiredo” que discorria sobre diversos tipos de violência contra esses povos, que contavam com a participação de agentes corruptos do SPI, quando ainda existia, e de latifundiários. O documento, no entanto, foi ocultado pelo governo da ditadura e apenas em 2013, devido à Comissão Nacional da Verdade, foi trazido à tona. No relatório “[h]á relatos de sequestros de crianças, exploração de madeira ilegal, estupros, escravidão, assassinatos em massa, infecção proposital de povos indígenas com doenças, apropriação ilegal e venda de terras, entre outros.” (Fábio, 2020).

Ainda durante esse período ditatorial, em 1967, foi criada a Funai. O órgão, contudo, herdou naquele momento boa parte da estrutura do SPI, inclusive

a tutela do Estado em relação a esses povos. Desse modo, foi definido pela nova Constituição de 1967 que “[...] a propriedade das terras indígenas é da União, mas é garantido aos indígenas o direito de usufruir delas” (Fábio, 2020). Em consonância com esses pontos, em 1973 foi elaborado e publicado o Estatuto do Índio que previa obrigatoriedade por parte da União em demarcar todas as terras indígenas em um prazo de 5 anos, o que não ocorreu, haja vista os interesses econômicos nessas terras por parte do Estado, latifundiários e outros segmentos que lucravam com a exploração da terra.

Quanto às competências iniciais da Funai, foi empregado um modelo que lhe garantia “o direito de administrar recursos de terras indígenas, o que permitiu que ela controlasse, sem participação dos indígenas, os ganhos obtidos com a exploração dos recursos, de forma semelhante ao que ocorreria sob o SPI” (Fábio, 2020), esboçando uma exclusão de processos decisórios como os tomados desde as chegadas dos europeus à América. Como trazido no segundo capítulo, desde o período colonial, “[o]s índios e os crioulos descendentes de africanos não foram convidados a dialogar” (Mignolo, 2005, p. 29, tradução nossa). Um exemplo disso é o direito à posse de terras aos indígenas apresentado pelo Estatuto de 1973 que, por um lado coíbe qualquer atividade considerada não-indígena nessas áreas, mas por outro legitima a remoção de indígenas caso haja a “‘realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional’, por questões de segurança nacional ou exploração de riquezas do subsolo” (Fábio, 2020).

Após esse período, contudo, já na década de 80, a postura da Funai até então passa a ser mais discutida tanto pelos povos indígenas quanto para a sociedade civil não indígena. À luz disso, “[...] foi fundada a UNI (União das Nações Indígenas), que tem papel destacado na Constituinte” (Fábio, 2020). Por meio dessa articulação, nações indígenas passaram a se organizar para contestar a política institucional vigente até então. Como conquista desse movimento de contestação, é criada a Constituição de 1988, mais conhecida como “Constituição Cidadã”. Essa constituição até hoje é considerada um marco para diversos povos indígenas, pois representou “[...] uma profunda alteração na forma como o Estado passa a lidar com os indígenas” (Fábio, 2020). Uma participação extremamente importante nesse processo foi a do então líder da UNI, Krenak, que em 2019 ainda ressalta a importância dessa conquista constitucional para os direitos dos povos indígenas.

Krenak (apud Enquanto, 2019) conta que houve uma mudança de qualidade por meio da Constituição de 1988, como uma inflexão da história. Ele cita uma assimilação da opinião pública por meio de uma narrativa de que o índio vai se aculturando, como já apresentado pelo mesmo na presente pesquisa no capítulo anterior. Ao falar sobre o duro período da ditadura militar, Krenak diz que esse foi o momento que o povo indígena embarcou na visão de que poderiam transformar aquela realidade a qual havia suspenso os direitos civis. Desse modo, aponta que a recuperação desses direitos surgiu de maneira importante para os povos que estavam quase desaparecendo, para que pudessem se projetar e lutar mais ainda.

A liderança aponta, nesse sentido, que ninguém tem a coragem de dizer que os índios estão desaparecendo, pois segundo ele “enquanto tiver gente no Brasil, vai ter presença indígena” (Krenak apud Enquanto, 2019). Ele diz que em 2019, apesar de uma desqualificação racista, a presença indígena aparece de maneira ostensiva frente às políticas anti-indígenas do atual governo. Ele acrescenta que só sabe viver como um ser coletivo, com seu povo e outros que marcham juntos, e que tenta, por meio disso, superar uma ausência forçada para se sentir ativo em uma sociedade contraditória. Quando diz ainda que esses povos sabem muito bem o que estão querendo e que não admitem uma manipulação no campo da realidade, Krenak enfatiza a agência política e capacidade de compreensão desses povos, que constantemente lhes é privada por uma visão moderna do Estado e sociedade.

Quando o líder indígena fala sobre o governo Bolsonaro, diz que ele anuncia uma ruptura com uma linha recente da história do país de experimentar a democracia como uma forma de governo e de organização da sociedade. Krenak (apud Enquanto, 2019) diz que o presidente apresenta uma visão extremamente negativa dessa experiência social que viveram nos últimos 30 anos e que está fazendo uma declaração de renúncia aos direitos duramente conquistados pela sociedade que ele sequer tem direito de renunciar. Nesse cenário, aponta que desde a Constituinte de 88, a implementação do artigo 231 da Constituição que institui a competência e a responsabilidade da União em identificar, demarcar, homologar e garantir os territórios indígenas, vinha sendo negociada com idas e vindas. No entanto, segundo Krenak (apud Enquanto, 2019), a reação de povos

indígenas e segmentos da sociedade que se juntavam na busca pela garantia dos direitos desses grupos “foi desde sempre, desde a década de 90 havia reação”.

O líder indígena ainda cita que a lógica sob a qual repousa o capital e o latifúndio defende, desde a Constituinte de 88, que haviam dado direitos demais aos índios e o tempo inteiro tentavam quebrar essa conquista por meio de golpes políticos. Krenak (apud Enquanto, 2019) diz que Bolsonaro está inserido nesse grupo e que, mais do que isso, há o agravante de que o presidente afronta a constituição dizendo que esses territórios demarcados não são de usufruto exclusivo de indígenas. Krenak ainda levanta a hipótese de que Bolsonaro está querendo fazer uma declaração de guerra contra o povo indígena. Haja vista os argumentos e depoimentos até então trabalhados, tais hipóteses, na presente pesquisa, são pertinentes, consideradas as declarações de ódio do presidente, o projeto de desmantelamento da FUNAI, a afronta à Constituição no que diz respeito aos direitos indígenas e a constante desqualificação desses povos e de seus conhecimentos.

Logo, é possível compreender que a Constituição de 88 provê o reconhecimento da agência e capacidade de povos indígenas quando estes deixam de ser considerados, como apontava o Código Civil de 1916, como “relativamente incapazes”. A Constituição Cidadã inclusive reforça que eles “são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses”, possuindo apoio direto do Ministério Público. O documento também constituiu um marco na conquista dos direitos indígenas, hoje confrontados pelo governo anti-indígena de Bolsonaro, ao reconhecer “[...] aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (Fábio, 2020). Esse reconhecimento propõe uma quebra de uma premissa de transitoriedade das diversas identidades de povos indígenas e confronta todos os documentos anteriores que impunham uma necessidade de integração e assimilação desses povos a uma autointitulada sociedade moderna e civilizada. Ou seja, “[p]ela primeira vez, a identidade indígena deixa de ser tratada como algo transitório, a ser superado por meio da integração à ‘comunhão nacional’.” (Fábio, 2020).

No que diz respeito à questão tratada na seção anterior, acerca da relação com a natureza, o processo civilizatório ocidental moderno e o acesso a terras como direito aos povos indígenas, pode-se dizer que tal Constituição foi um avanço nesse último ponto, uma vez que “[...] define que indígenas têm direito à

posse de suas terras tradicionais, e que esse direito deve ser garantido pelo Estado brasileiro como uma forma de garantir a reprodução física e cultural dessas populações” (Fábio, 2020). Ademais, em 1990, a Funai passou a ser incorporada ao Ministério da Justiça e, em 1991, as responsabilidades da União em relação aos povos indígenas é descentralizada, cabendo aos Ministérios da Saúde, do Meio Ambiente, da Educação e de Desenvolvimento Agrário, sendo o da Saúde “[...] uma importante referência institucional para muitos indígenas” (Fábio, 2020). Em visto disso, passa a existir uma visão mais autônoma de povos indígenas, bem como uma preocupação em garantir sua participação nos processos decisórios que os afetam.

Todavia, o Estatuto do Índio, que dá aval ao governo interferir em territórios e, conseqüentemente, em dinâmicas de povos indígenas, segue vigorando. Apesar de haver condições para essa interferência, a meu ver, essa medida confere mais força a ações como as do atual presidente, quem também vem defendendo mudanças que permitam a mineração comercial em terras indígenas, ainda que, novamente, não seja algo previsto no Estatuto do Índio (Fábio, 2020). No entanto, frente a violações até aqui apresentadas, como, por exemplo, a tentativa de transferência da Funai para o Ministério da Agricultura e os cortes orçamentários à Fundação, comunidades indígenas diversas se reúnem para confrontar o atual governo e suas políticas anti-indígenas. Um exemplo foi o encontro em 16 comunidades, ocorrido esse ano, para discutir os projetos de Bolsonaro para a Amazônia. Nessa ocasião uma das mulheres indígenas presentes diz que são necessárias alianças indígenas para angariar forças contra as violações do governo Bolsonaro, demonstrando assim o poder de agência desses povos e de articulação para lutar por seus direitos.

4.3. A Covid-19 e o anti-indigenismo: a morte de mundos outros

Frente ao atual cenário pandêmico do coronavírus (Covid-19), essas lutas por direitos se fazem cada vez mais urgentes, haja vista que muitas

[...] comunidades estão ainda mais vulneráveis à pandemia por causa de ações do seu governo anteriores à chegada da doença, como a redução do programa Mais Médicos, o fim das demarcações de terras indígenas e o apoio de Bolsonaro a atividades ilegais praticadas em seus territórios por invasores, como garimpo e extração de madeira (Schreiber, 2020).

Para além de todas as violações e incitação de ódio através de discursos e decretos proferidos pelo presidente, no cenário atual há a intensificação de um projeto de extermínio para com esses povos por meio de duas principais frentes: (1) o acesso à saúde e necessidades nesse âmbito e (2) a autorização e incitação por meio de discursos em relação à invasão ilegal de terras indígenas, especialmente por garimpeiros. Não é à toa que diversos povos indígenas afirmaram, por meio de um manifesto “[...] que está em curso um projeto político do governo brasileiro de genocídio, etnocídio e ecocídio” (Fellet, 2020). Dessa maneira, os crimes e violações até então debatidos, principalmente no atual regime, como aponta uma nota da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) (apud Sakamoto, 2020), “[...] basicamente refletem a escalada de ódio e barbárie incitados pelo governo perverso de Jair Bolsonaro, que segue nos atacando diariamente, negando o nosso direito de existir e incitando a doença histórica do racismo do qual o povo brasileiro ainda padece.”.

No que concerne ao primeiro ponto, temos como exemplo o veto ocorrido na quarta-feira, 08 de julho de 2020, em relação a “[...] trechos de uma nova lei que prevê medidas de proteção às comunidades indígenas, como a obrigação de garantir acesso à água potável e a itens de higiene, e a oferta emergencial de leitos hospitalares e de Unidade de Terapia Intensiva (UTI).” (Schreiber, 2020). Além disso, houve vetos no âmbito de planos de contingências voltados para o caso de povos isolados ou que possuem contato recente com outros grupos e parcelas da sociedade. Para além dos vetos, Bolsonaro, indo contra a Organização Mundial da Saúde (OMS), defendeu o uso da substância hidroxicloroquina, encontrada inclusive em corpos de indígenas que faleceram ao contraírem o COVID-19. Desse modo, é possível concluir, assim como Juliana Batista (apud Schreiber, 2020), advogada do Instituto Socioambiental (ISA), que “[é] um governo que está promovendo genocídio nas comunidades indiretamente, com tratamento ruim”.

Para além do descaso apresentado frente à saúde desses povos sob o contexto pandêmico, inclusive cortes orçamentários, há a questão já trabalhada de invasões por parte de, principalmente, madeireiros e garimpeiros, que aumentam a chance de contágio de povos. Isso se torna um agravante no contexto atual, haja vista a intensificação de conflitos entre esses grupos e povos indígenas que em outros momentos da história foram muito acirrados e que agora voltam a culminar em um aumento do número de assassinatos de indígenas. Ou seja, Bolsonaro “[...]”

reestruturou o governo para não oferecer e, ao mesmo tempo, acabar com toda a política indígena de governo que oferecia o mínimo de direitos e de assistência a essas comunidades.” (Rocha, 2020).

Em suma, o processo negligente e de extermínio com indígenas, historicamente analisado na presente pesquisa, percorre um trajeto que tem em sua origem a desqualificação desses indivíduos e povos como sujeitos produtores de saberes válidos, e que culmina na aniquilação simbólica de sujeitos, saberes, práticas e culturas, seja por meio da assimilação, seja por meio do assassinato físico. Em visto desse projeto moderno de epistemicídios, o descaso com a saúde e bem-estar desses povos na atual pandemia acarreta traumas para muitas comunidades indígenas que

[...] vão além da perda de um familiar ou pessoa próxima. A quantidade expressiva de indígenas mais velhos que vêm sucumbindo à covid-19 têm impacto em toda a coletividade, uma vez que eles atuam como conselheiros e guardiães de sabedoria e tradições em sociedades caracterizadas pela transmissão oral da história, das tradições e informações de gerações anteriores (Rocha, 2020).

Em suma, apesar de ser levada a cabo a continuidade de epistemicídios na história latino-americana, a partir de premissas pautadas no ideal de modernidade e colonialidade, há em contraposição uma potência de povos marginalizados - no caso aqui apresentado, povos indígenas -, que desde o período de colonização ancora lutas, movimentos de resistência e contestações de reconhecimento. Para cada afirmação como a do Ministro Rangel Reis (em 1976), proferida em 1976 que diz que “[o]s índios não podem impedir a passagem do progresso (...) dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil” (CNV, 2014, p. 245 apud Maso, 2016, p. 74) há um grito como o de Rosinele Guajajara (apud Watson, 2019) que ecoa “[r]esistimos durante 519 anos. Não cederemos agora. Uniremos todas as nossas forças e venceremos”. De igual modo, para cada “[d]ecisão minha. Não sendo obrigado, não tem mais reserva indígena no Brasil” (Globonews, 2019) proferido pelo presidente da República, Bolsonaro, há um conjunto de vozes que berram por meio da APIB (apud Survival, 2019): “[t]emos o direito de existir! Não vamos recuar. Não vamos hesitar em denunciar esse governo e o agronegócio nos quatro cantos do mundo”.

5. Conclusão

Nesta pesquisa propus um percurso não apenas por uma história que ainda nos é apresentada como única, mas por tantas outras que gritam há 520 anos sendo pouco ouvidas - ou mesmo silenciadas. Durante esse trajeto foi possível debater acerca dos encobrimentos e confinamentos de povos e nações indígenas sob a lógica da modernidade e de sua parte indissociável, a colonialidade. No entanto, ao passo que enfatizamos todo esse processo violento de encobrimento, foi possível desmistificar uma série de imagens criadas acerca dos povos originários latino-americanos, enfatizando assim sua agência e os reconhecendo como sujeitos produtores de conhecimento, e não objetos de estudo de uma sociedade autoproclamada moderna. Por meio desse caminho, portanto, constatei que, por mais que haja um projeto de silenciamento promovido pelos Estados-Nação com suas políticas anti-indígenas, pelo sistema internacional estadocêntrico, e pela própria academia de Relações Internacionais com forte presença de abordagens *mainstream*, há um grito de luta que ecoa aos quatro cantos formando alianças entre povos indígenas contra as políticas de morte que enfrentam desde a colonização.

À vista disso, foi possível constatar que, frente aos processos de construção de identidades que operam por meio de uma subalternização de sujeitos e saberes considerados diferentes, diversos povos indígenas operam através de uma relação com a alteridade, a qual reconhece as diferenças, mas as enxerga como possibilidades de transformação de sua própria identidade, sem negar a si mesmo para isso. Dessa maneira, foi possível compreender que de fato há um projeto de extermínio que dispõe de uma colonialidade do poder que visa controlar não só indivíduos e corpos, mas também subjetividades, apresentando sempre um viés totalizador. Nesse aspecto, foi provada errônea a imposição dicotômica entre povos indígenas e o Estados, uma vez que a recusa de diversos povos indígenas não consiste na recusa dessa ordem sócio-política em si, mas de seu viés totalizante. Posto isso, esse trabalho visou trazer, a partir de outras cosmovisões, alternativas de existência vivenciadas e reivindicadas não só por indivíduos avulsos, mas sobretudo por seres coletivos em pé de igualdade com a natureza e com as diferenças.

À luz disso, há uma contribuição no que diz respeito à reflexão da maneira como existimos no mundo em consonância com outros seres vivos e os impactos que a lógica capitalista ocidental tem nessas relações. Isto porque, ao subjugar a natureza e todos os seres que não humanos, há um regime de justificativa que defende a exploração massiva de tudo que é definido como recurso, bem como a atribuição do ser humano como consumidor. Devido a isso, como parte da manutenção desse sistema de capitalização da natureza, é imposto um viés civilizatório que estipula que todos que não enxergam a natureza e os seres vivos que não sejam da espécie humana como recursos a serem explorados, são primitivos e, portanto, devem ser assimilados e/ou exterminados fisicamente, afinal, são considerados um empecilho à modernização.

Em decorrência dessa assimilação imposta, foi viável expor como povos e nações indígenas são diminuídos à posição de objeto de estudo e, portanto, como o conhecimento é produzido em relação a eles, já que o processo de produção de saberes lhes é negado. Para tal, foram analisadas estratégias no âmbito social, como mitos do bom selvagem e da indolência indígena, que influenciam diretamente um regime legal que mina a agência desses povos desde o período colonial. Ou seja, a ideia de inconstância atribuída aos indígenas como algo nocivo por parte dos missionários na colonização, nos permite enxergar uma obsessão por uma unicidade da identidade nacional a ponto de ler os povos originários como sujeitos de outro tempo que precisam ser resgatados para a civilização ocidental moderna, os desprovido de agência e, portanto, excluindo-os do debate sobre sua própria existência. Seguindo tendência similar a isto, o Código Civil de 1916 define indígenas como “relativamente incapazes” conferindo tutela à figura que sistematicamente os elimina: o Estado. Não tão distante, há o Governo de Jair Messias Bolsonaro que, como apresentado, condiz com essa lógica de retirada de agência desses povos e os compara a animais enclausurados e, além disso, defende que trabalhem mediante a lógica capitalista de exploração da natureza.

Decorrente de tais estratégias, há, na América-Latina, um processo hereditário de práticas de apagamento iniciado pelos europeus, continuado pelo Estado-Nação. Esse processo de apagamento pauta-se, principalmente, em processos de epistemicídio. O epistemicídio, como trabalhado nessa pesquisa, por consistir em práticas de desqualificação de saberes, práticas e sujeitos

considerados desviantes dos moldes eurocêntricos de ciência e sociedade, permite que seja retirada a capacidade de contribuição do outro subalternizado. Essa retirada de capacidade, atrelada a uma gestão de periculosidade pautada em saberes produzidos acerca de povos outros, permite um enquadramento de povos e práticas como um problema que precisa ser eliminado. No caso indígena, a situação que decorre há 520 anos nos fornece material para identificar e, assim questionar, processos que se pretendem salvacionista com viés assimilador como processos de extermínio de epistemologias outras.

Desse modo, o epistemicídio e a aniquilação física fazem parte de um mesmo ciclo. Quando se desqualifica saberes, práticas e sujeitos como produtores de conhecimento, é retirada juntamente sua utilidade para o sistema e para identidade, nesse caso, nacional. Dessa maneira, tais vidas passam a ocupar uma zona desprovida de humanidade, afinal não são consideradas úteis e, simultaneamente, são enquadradas em um espectro desviante como problemas e ameaças. Isto posto, se consolida uma narrativa que prevê como solução a aniquilação, seja por meio da assimilação, seja por meio do extermínio físico. Ou seja, tratar o processo de morte física é tratar de um processo de desqualificação de saberes e de sujeitos como produtores de conhecimento. Uma vez que existem tais processos de desqualificação da diferença, há consequentemente uma produção de conhecimento acerca do outro que, por ser desqualificado como produtor de saberes ocupa o espaço de objeto de estudo. Essa produção de conhecimento acerca do outro, decorrente da desqualificação de saberes e sujeitos outros, incide diretamente sob a gestão de periculosidade que, historicamente, permite o extermínio físico. No entanto, por constituir-se como um ciclo, o extermínio físico opera diretamente sob epistemologias que desaparecem à medida que seus sujeitos produtores de saber são sistematicamente eliminados por serem, retomando ao primeiro ponto do ciclo, desqualificados como produtores de saber.

No entanto, para além da discussão acerca dos epistemicídios contra povos indígenas, o intuito deste trabalho foi também demonstrar que, apesar das inúmeras tentativas de lhes retirarem a agência, esses povos demonstram há 520 anos que têm um poder de contestação e que, nas palavras de Sonia Guajajara (apud Watson, 2019), “[v]amos resistir. Se formos os primeiros a ser atacados, seremos os primeiros a reagir”. Como já dito nesta pesquisa, não tenho o intuito

de romantizar uma luta que dizimou e segue tentando dizimar povos e nações indígenas, mas sim mostrar que o movimento não é unilateral, que esses povos não se calaram mesmo frente a todas as políticas que visam os silenciar permanentemente. Quando Rosinele Guajajara (apud Watson, 2019) diz “[r]esistimos durante 519 anos. Não cederemos agora. Uniremos todas as nossas forças e venceremos”, contesta uma história que carrega uma narrativa de sucesso do passado colonial ao apresentar a violência com que esse se consolidou.

Em suma, ao passo que esse trabalho visou apontar para a urgência de se analisar os processos de epistemicídio que permitem a aniquilação física, a pesquisa até aqui desenvolvida também buscou trazer esperança ao mostrar que não só de um mundo se vive, mas sim, citando a máxima zapatista, de “um mundo no qual caibam muitos mundos” (Rojas, 2019, p. 528). Dessa maneira, povos indígenas permitem que olhemos para um universo de possibilidades e não apenas para o cardápio monocromático que a modernidade nos impõe. Todo o conhecimento produzido por esses povos e tantos outros, permite questionarmos a história e o local de onde ela vem sendo produzida. Mais do que isso, é possível se inspirar com povos indígenas no que diz respeito a uma luta por espaços de existência e reconhecimento desses espaços como loci dotados de fluxos de saberes. Ao contestar o direito de existir na Terra em florescimento, mais conhecida como *Abya-Yala*, bem como o reconhecimento dos saberes ali produzidos, há uma brecha para questionarmos a atual divisão geográfica de saberes e enfatizarmos a necessidade do espaço para que saberes floresçam. Desse modo, finalizo essa pesquisa não visando concluir as ideias aqui trabalhadas, mas permitir que elas sejam combustível para forças insurgentes, afinal

[t]em sido a força insurgente de ternura, de esperança, sonhos e alegria das mulheres, homens, velhos, jovens e crianças... que tem permitido que aqueles povos subordinados ao poder, apesar estarem encurralados pela morte, não apenas recuperem a palavra e possam falar por si, mas sobretudo lutem, dancem, sorriam e cantem; que encontrem das profundezas de suas dores formas para seguir amando, para seguir sonhando e acreditando, para enganar a morte e continuar a tecer a sagrada trama da vida (Arias, 2010, p. 92, tradução nossa).

Referências Bibliográficas

ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). *Calle14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*, Bogotá, v. 4, n.5, pp.80-94, 2010.

A QUESTÃO indígena no Brasil. [S.l.: s.n], 24 set. 2019. Publicado pelo canal Estadão. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=sSedrEK96OQ&ab_channel=Estad%C3%A3o>. Acesso em: 12 out. 2020.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, pp. 89-117, mai./ago. 2013.

BEIER, J. Marshall. Beyond Hegemonic State(ments) Of Nature: indigenous knowledge and non-state possibilities. In: CHOWDHRY, Getta; NAIR, Sheila (Ed.). *Power, Postcolonialism and International Relations: reading race, gender and class*. 2. ed. London/New York: Taylor & Francis e-Library, 2004, p. 82-114.

BOLSONARO defende mineração e agropecuária em terras indígenas. [S.l.: s.n], 17 abr. 2019. Publicado pelo canal tvbrasil. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=f3CqJ51BmvU&ab_channel=tvbrasil>. Acesso em: 12 out. 2020.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. *Funai*. Brasília: Funai, [c2020?a]. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/a-funai>>. Acesso em: 17 out. 2020.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. *Institucional*. Brasília: Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, [c2020?b]. Disponível em: <<https://www.gov.br/agricultura/pt-br/acesso-a-informacao/institucional#:~:text=O%20Minist%C3%A9rio%20da%20Agricultura%2C%20Pecu%C3%A1ria,de%20servi%C3%A7os%20vinculados%20ao%20setor.>>>. Acesso em: 17 out. 2020.

‘CADA vez mais o índio é 1 ser humano igual a nós’, diz Bolsonaro. [S.l.: s.n], 23 jan. 2020. Publicado pelo canal Poder360. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=WX7Xrs2Y3QY&ab_channel=Poder360>. Acesso em: 12 out. 2020.

CUDWORTH, Erika; HOB DEN, Stephen. Civilisation and the Domination of the Animal. *Millennium: Journal of International Studies*, [online], v. 42, n. 3, pp. 746-766, jun. 2014. Disponível em:
<<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0305829814540355?journalCode=mila>>. Acesso em: 27 mar. 2020.

DESCENDENTE de índio, vice de Bolsonaro fala que indígenas são indolentes. [S.l.: s.n], 07 ago. 2018. Publicado pelo canal Poder360. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=uPqNLIhXxXo&ab_channel=Poder360>. Acesso em: 21 out. 2020.

‘ENQUANTO tiver gente no Brasil, vai ter presença indígena’ - Entrevista com Ailton Krenak. [S.l.: s.n], 25 abr. 2019. Publicado pelo canal Nexo Jornal.

Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=urjJJwpGMJQ&ab_channel=NexoJornal>. Acesso em: 17 out. 2020.

FÁBIO, André Cabette. Como Bolsonaro ecoa a antiga política indigenista brasileira. *Nexo Jornal*, [S.l.], 25 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/01/24/Como-Bolsonaro-ecoa-a-antiga-pol%C3%ADtica-indigenista-brasileira>>. Acesso em: 17 out. 2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: UFBA, 2008.

FELLET, João. Os 5 principais pontos de conflito entre governo Bolsonaro e indígenas. *BBC News Brasil*, Terra Indígena Capoto Jarina (Mato Grosso), 29 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51229884>>. Acesso em: 17 out. 2020.

FERNÁNDEZ, Marta. As Relações Internacionais e seus epistemicídios. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Dourados, v. 8, n. 15, pp. 458-485, jan./jun. 2019.

FONSECA, Bruno; OLIVEIRA, Rafael. Com Bolsonaro, fazendas foram certificadas de maneira irregular em terras indígenas na Amazônia. *Agência Pública*, [S.l.], 19 mai. 2020. Disponível em: <<https://apublica.org/2020/05/com-bolsonaro-fazendas-foram-certificadas-de-maneira-irregular-em-terras-indigenas-na-amazonia/>>. Acesso em: 17 out. 2020.

GLOBONEWS. Bolsonaro compara indígenas em reservas a animais em zoológicos. *GI*, [S.l.], 30 nov. 2018. Disponível em: <<http://g1.globo.com/globo-news/jornal-globo-news/videos/v/bolsonaro-compara-indigenas-em-reservas-a-animais-em-zoologicos/7200371/>>. Acesso em: 12 out. 2020.

GLOBONEWS. ‘Não sendo obrigado, não tem mais reserva indígena no Brasil’, diz Bolsonaro. *GI*, [S.l.], 30 ago. 2019. Disponível em: <<http://g1.globo.com/globo-news/jornal-globo-news/videos/v/nao-sendo-obrigado-nao-tem-mais-reserva-indigena-no-brasil-diz-bolsonaro/7883939/>>. Acesso em: 17 out. 2020.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, pp. 25-49, jan./abr. 2016a.

GROSGOUEL, Ramon. What is Racism?. *Journal of World-Systems Research*, Pittsburgh, v. 22, n. 1, pp. 9-15, 2016b.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 9. ed. São Paulo: Schwarcz S.A., 2020.

LACERDA, Nara. Políticas de Bolsonaro para indígenas reforçam genocídio e práticas colonialistas. *Brasil de Fato*, São Paulo, 30 jul. 2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/07/30/politicas-de-bolsonaro-para-indigenas-reforcam-genocidio-e-praticas-colonialistas>>. Acesso em: 17 out. 2020.

MASO, Tchenna Fernandes. *Resistência Guarani e Kaiowá e a integração Latino-Americana*: reflexões desde A ATY GUASU. 2016. 188f. Dissertação (Mestrado em Integração Latino-Americana) - Instituto Latino Americano de Economia, Sociedade e Política, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2016.

MIGNOLO, Walter. *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. 2. ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.

"NA PONTA da linha, quem dermarca terra indígena é o presidente da República," diz Bolsonaro. [S.l.: s.n], 21 jun. 2019. Publicado pelo canal Poder360. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X4prLN_qPdQ&ab_channel=Poder360>. Acesso em: 17 out. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142.

ROCHA, Camilo. Os vetos de Bolsonaro à lei de proteção de indígenas e quilombolas. *Nexo Jornal*, [S.l], 08 jul. 2020. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/07/08/Os-vetos-de-Bolsonaro-%C3%A0-lei-de-prote%C3%A7%C3%A3o-de-ind%C3%ADgenas-e-quilombolas>>. Acesso em: 17 out. 2020.

ROJAS, Cristina. Contestando as lógicas coloniais do internacional: rumo a uma política para o pluriverso. Tradução de Paulo Chamon e João Nackle Urt. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Dourados, v. 8, n. 15, pp. 519-543, jan./jun. 2019.

SAKAMOTO, Leonardo. Bolsonaro pode retomar genocídio indígena de onde a ditadura militar parou. *Uol*, [S.l], 06 fev. 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2020/02/06/bolsonaro-pode-retomar-genocidio-indigena-de-onde-a-ditadura-militar-parou.htm>>. Acesso em: 17 out. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: O social e o político na pós modernidade*. 7. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SCHREIBER, Mariana. Por que Bolsonaro está sendo acusado de colocar indígenas em risco em meio à pandemia de covid-19. *BBC News Brasil*, Brasília,

11 jul. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53375095>>. Acesso em: 17 out. 2020.

SHAW, Karena. Indigeneity and the International. *Millennium: Journal of International Studies*, [online], v. 31, n. 1, pp. 55-81, jan. 2002. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/03058298020310010401>>. Acesso em: 17 abr. 2020.

SURVIVAL. O que Jair Bolsonaro, Presidente-eleito, disse sobre os povos indígenas do Brasil. *Survival Brasil*, [S.l.], c2020 Disponível em: <<https://survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro>>. Acesso em: 17 out. 2020.

SURVIVAL. Presidente Bolsonaro “declara guerra” contra os povos indígenas do Brasil – A Survival responde. *Survival Brasil*, [S.l.], 04 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.survivalbrasil.org/ultimas-noticias/12062>>. Acesso em: 17 out. 2020.

TEIXEIRA, Laura. BRAGA, Bruno; BRITO, Nathalia. Genocídio?: Bolsonaro e os povos indígenas na pandemia de COVID-19. *Centro de Estudos sobre Justiça de Transição*, Universidade Federal de Minas Gerais, 08 out. 2020. Disponível em: <<https://cjt.ufmg.br/2020/07/29/genocidio-bolsonaro-e-os-povos-indigenas-na-pandemia-de-covid-19/>>. Acesso em: 17 out. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The inconstancy of the Indian soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in 16th-Century Brazil*. Tradução de Gregory Duff Morton. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2011.

WATSON, Fiona. Bolsonaro: 100 dias de guerra contra os povos indígenas. *El País*, [S.l.], 16 abr. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/11/politica/1554971346_439815.html>. Acesso em: 17 out. 2020.

WIBBEN, Annick. Who do we think we are?. In: EDKINS, Jenny; ZEHFUSS, Maja (Ed.). *Global Politics: A new introduction*. 2. ed. Oxon/New York: Routledge, 2014, p. 85-107.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 7-72.