

**Giorgio Garcia Cristofani**

**Bandeirantismo e Política Internacional:  
as dimensões coloniais das ameaças ao  
Território Indígena do Xingu**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Marta Regina Fernández Y Garcia

Rio de Janeiro  
Setembro de 2023



Giorgio Garcia Cristofani

## **Bandeirantismo e Política Internacional: as dimensões coloniais das ameaças ao Território Indígena do Xingu**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Marta Regina Fernández Y Garcia**

Orientadora

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

**Prof. Isabel Rocha de Siqueira**

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

**Prof. João Nackle Urt**

Universidade Federal de Roraima (UFRR)

Rio de Janeiro, 28 de setembro de 2023.

Ficha Catalográfica

Cristofani, Giorgio Garcia

Bandeirantismo e política internacional: as dimensões coloniais das ameaças ao Território Indígena do Xingu / Giorgio Garcia Cristofani ; orientadora: Marta Regina Fernández y Garcia. – 2023.

211 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2023.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Colonização. 3. Bandeirantismo. 4. Guerra de conquista. 5. Território Indígena do Xingu. 6. Política internacional. I. Garcia, Marta Regina Fernández y. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

À finada nonna Myrna e ao  
finado Cacique Aritana  
Yawalapíti, guerreiros de  
mundos tão distantes que  
partiram durante esse período.

Ao Bernardo, à Nina e à Filipa,  
presentes que o mundo ganhou  
durante esse período.

## Agradecimentos

A finalização dessa dissertação representa o fechamento de um ciclo de imensos aprendizados e desafios; um ciclo atravessado por muitas andanças e processos de deslocamentos. Deslocamentos políticos; deslocamentos epistemológicos; e deslocamentos territoriais, com a mudança de São Paulo (SP) ao Rio de Janeiro (RJ) e a posterior mudança para Canarana (MT). Durante grande parte desse processo, a dissertação se tornou a minha maior companheira pelas experiências que o movimento indígena me proporcionou. Conheci regiões que minha ignorância sudestina jamais imaginou. E nas imprevisibilidades territoriais que esse caminho escolheu para mim, a companhia desta pesquisa me aterrava. No movimento de me apropriar dessa escrita, tropecei nos maravilhamentos da fronteira entre a floresta, os rios, as aldeias, as bibliotecas municipais e as universidades. Por quantas casas passei nesse período, quase todas de outras gentes. Entre o canto dos pássaros e o silêncio da escrita, me reencontrei nos afetos e encontros. Assim, agradeço a todos que compartilharam dessa caminhada viva de aprendizados, afetos e amadurecimento. O ato de agradecer é um ato de generosidade e reconhecimento de que não se anda só<sup>1</sup>.

Como toda roda de capoeira começa com um agradecimento ao mestre, inicio esse rito agradecendo à minha orientadora, Marta Fernández: uma mulher maravilhosa, academicamente inspiradora, de aurea sorridente e gentil. Agradeço pelo estímulo, apoio, incentivo e pela paciência com as minhas inconstâncias. Eu cresci e aprendi muito com a sua orientação e com o estágio docência.

Queria agradecer também à Natália Felix que, junto à Martinha, compõem esse lugar especial de grandes admirações e inspirações. Com muito orgulho, respeito e gratidão, considero ambas as minhas eternas orientadoras. Desde o começo eu soube do privilégio que seria passar por esses ciclos trocando com vocês. E por isso me esforcei tanto para que suas disputadíssimas orientações fossem possíveis. Gratidão e admiração!

Também queria dedicar um agradecimento aos que, junto às minhas eternas orientadoras, abriram caminhos para que esse ciclo fosse possível, inspirando e

---

<sup>1</sup> Parafraseando Maria Bethânia (2011).

apoiando as novas gerações. Agradeço a outras duas grandes inspirações acadêmicas, querido/as amigo/as e, felizmente, membros desta banca: Isabel Siqueira e João Urt. Martinha, Natália, Bel, João, vocês foram grandes presentes que a academia me proporcionou. Pessoas de generosidade, engajamento e sabedoria ímpares, que possibilitam verdadeiros diálogos horizontais. Afinal, “sábios percebem o somar. Generosidade e talento andam juntos”.

Dedico um especial agradecimento ao povo Yawalapíti. Com vocês tive os maiores aprendizados dos últimos anos. Mais do que me aceitarem, vocês me abraçaram, me escolheram, me incluíram e me acolheram. É um privilégio chamar a aldeia de casa e poder compartilhar de todos os aspectos da vida do povo ao lado de vocês. Gratidão por me educarem e ampliarem o mundo, por me permitirem viver tudo isso com vocês. Agradeço pelas trocas, pela confiança, pela admiração mútua, pelos “testes” para me provar um Yawalapíti, por me contarem histórias, pelas risadas do centro e, mais que tudo, por me orientarem como um Yawalapíti. Aprendi com vocês que a sabedoria da escuta é uma das mais lindas que há. Esses anos ao lado de vocês me transformaram como pessoa de uma forma indescritível, a ponto de eu não poder imaginar a minha vida sem vocês. Vocês sabem do tamanho do meu amor e admiração pelo Povo do Tucum.

Em nome de todo o povo, faço um agradecimento especial ao meu grande amigo e mestre, fonte de tanta admiração, inspiração e aprendizado, cacique Tapi Yawalpíti. Com o passar do tempo pudemos desenvolver uma relação tão bonita de companheirismo. É uma honra saber que você acredita e confia no meu trabalho e na nossa parceria. Os seus ensinamentos e as nossas conversas no cair da noite, deitados na rede ou sentados na cadeira azul, foram centrais para a decisão de somar à luta e me dedicar tanto a pensar sobre os riscos que ameaçam o Território Indígena do Xingu. É muito especial te ver seguindo os passos do finado cacique Aritana. Sua luta pelo território e pela cultura são grandes referências e inspirações, não só para mim, mas para todo o Xingu e o movimento indígena. Ainda teremos muitas lutas e muitas conquistas juntos. Aproveito o momento para estender meus agradecimentos à grande amiga Mitsy e meu amigo Agüero, vocês todos me fizeram eu me sentir em casa na oca de vocês.

Agradeço à minha “mãe” Tsumapa, por ter me escolhido como filho e por cuidar tão bem de mim; e ao meu “pai” Takahashi, pelas pescas, pelos

ensinamentos e pela braçadeira. Minha tia Mapulu, obrigado por acreditar tanto em mim, seus conselhos e incentivos são muito valiosos. Também expresso meus agradecimentos à família querida da Ana Terra, Yair, Thay, Tina e Nuala, por cuidarem de mim como mais um filho/ irmão. Foi sempre tão especial o acolhimento de vocês na casa de Canarana com a deliciosa e tradicional galinhada de pequi – quando eu ainda não morava na cidade e vocês não me deixavam pagar hotel. Watatakalu e Ianu, vocês são enormes inspirações. Obrigado por todos os ensinamentos, pela confiança, pelas oportunidades, pelos peixes assados com beiju. Impossível colocar em palavras a grandeza da nossa amizade, Watatakalu.

Gostaria de demonstrar minha profunda admiração ao Instituto Aritana e à Associação Terra Indígena Xingu (ATIX), principais associações que representam e lutam pelo território e pelos povos xinguno. Agradeço pela confiança e convite em fazer relatoria de reuniões, pela convivência e pelos aprendizados durante estes anos. Quantas emoções e aprendizados passamos durante as reuniões de governança e durante as expedições de monitoramento territorial... Para mim é e sempre será uma grande honra poder compor a assessoria da coordenação de proteção e monitoramento territorial, tendo ministrado o primeiro curso de agentes de monitoramento territorial do IA e tendo participado das expedições territoriais que geraram tantos resultados no Alto Xingu durante este ano de 2023. Essa dissertação não poderia existir sem esse nosso trabalho, e eu realmente espero que essa pesquisa cumpra a função de retornar às instituições xinguanas como um instrumento de luta - tanto como ferramenta de *advocacy* como apoio para sustentar submissões a editais.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Agradeço ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio por ter acolhido e apoiado a minha pesquisa, à PUC-Rio, pela bolsa VRAC de isenção, e ao departamento de Saúde Indígena da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), por meio da Fundação para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico em Saúde (Fiotec) pela bolsa de pesquisa que me foi concedida e pela pelos financiamentos ao nosso projeto Conexão Saúde Alto Xingu: fortalecimento das redes de atenção primária indígena. Esse apoio financeiro à pesquisa, ao projeto e às atividades de campo no

Território Indígena do Xingu foram fundamentais nessa trajetória. Além da instituição, eu tenho muito a agradecer aos queridos Dr. Fernando Bozza, Dra. Denise Medeiros e Dra. Jessica Iaci por esse projeto e, principalmente, pela parceria e amizade tão especiais. Bozza, você tem sido um grande parceiro, muito obrigado por ter me escolhido e confiado em mim para ser gerenciador e coordenador de campo desse projeto. Obrigado por me receberem tantas vezes tão bem nas suas casas cariocas.

A vivência na cidade do Rio de Janeiro não foi nada fácil pelas circunstâncias que envolveram esse período. Como na maioria das vezes, das formas mais inesperadas e inusitadas, encontramos seres iluminados no caminho. Titi, Kakau e Mariana, gratidão por todas as nossas trocas, pela admiração mútua, pela amizade profunda, regada com amor e carinho na mistura do sagrado com o profano. Obrigado pelas risadas, incentivos, apoio, desabafos e, sobretudo, por tanto companheirismo que define esse nosso trio de quatro. Ter conhecido vocês, foi um grande presente que o RJ me deu, vocês são únicos.

Aos amigos que a pós-graduação me deu, Brunno, Vavá, Mali, Blenda e Yara. Como é instigante poder trocar e dialogar academicamente de forma tão afetuosa com pessoas tão queridas e inteligentes. Eu adoro admirar tanto vocês.

Agradeço aos professores Arthur Murta e Jimmy Casas pela simpatia e amizade construídas durante esse processo. Arthur, gratidão pela oportunidade e confiança de me permitir contribuir nas suas aulas da graduação da PUC-SP durante os três últimos semestres. Jimmy, obrigado pela sua mirada crítica nas suas leituras e pelo acolhimento, tanto no grupo de pesquisa quanto no IPSA.

Agradeço ao Grupo de Estudo Povos Indígenas e Política Global, nas pessoas do João e do Jimmy e ao Grupo de Estudos Interpretações do Brasil: marcadores de discriminação em perspectiva global, na pessoa atenciosa e de uma potência intelectual ímpar, Victor Lage. Gratidão por me receberem e possibilitarem esse espaço de discussões tão densas e instigantes.

Não tem como deixar de agradecer àqueles que ocupam um espaço tão grande no meu coração, com os quais eu me constituo enquanto pessoa: minhas famílias. À minha mãe, Monica, ao meu pai, Giorgio, ao meu irmão, Bruno, e às minhas primas Maria Luisa, Marina e Joana. Gratidão por cada palavra de apoio; por cada pergunta carinhosa e preocupada sobre o andamento da pesquisa; cada momento

de saudade e estranheza com os longos períodos de dedicação ao Xingu, que deixaram a escrita da dissertação tão sazonais; pelo orgulho dos meus passos apaixonados e dedicados; pelos incentivos, pela curiosidade e pela energia propulsora que vem do amor e do acolhimento. Mesmo estando longe, o amor por vocês é incondicional e eu carrego a marca de vocês em todo o meu ser. Aippo, Laira, Pedrinho, André e Lora. Por mais que São Paulo tenha perdido sentido nessa caminhada, seguiremos sempre juntos. Lora, te agradeço pelas construtivas e críticas correções aos meus textos. Mais do que isso, obrigado por ocupar um lugar tão especial na minha vida. Sua presença no mundo é uma poesia, é um rio cuja força que alcança as margens vem lá de dentro, da casa sagrada e lapidada do tracajá.

Apesar de muito menos solitário e solipsista do que poderia ser, os momentos de solidão necessários para a escrita foram de diálogos profícuos com os seres que me habitam. Ainda assim, eu jamais poderia cumprir esse trajeto com leveza se ele estivesse na prioridade dos encantamentos que me movimentam. Ele não teria sido um ciclo completo se não tivesse a responsabilidade e a companhia da vida comunitária que me acolheu e pariu junto este esforço reflexivo. Parece que foi necessário vestir o couro do *yaka* no *Yawari* e passar a ranhadeira de dente de peixe-cachorro para encontrar as últimas energias desta escrita. E agora que esse ciclo se fecha, seguirei me dedicando por outros meios às alianças da floresta e às tantas lutas por vir.

*Wassinta kutsakalá amamalatala aitsuiku!  
tüneshunau, tüneshunau!*

*Wassinta kutsakalá ekepequéle aitsuiku!  
tüneshunau, tüneshunau!*

Mulheres dizem que os fazendeiros/ruralistas  
vão destruir todos nós!

Mulheres dizem que os fazendeiros/ruralistas  
vão usurpar as nossas terras!<sup>2</sup>

O Criador disse: quando eu vir secar esse rio  
onde vocês estão, com os brancos destruindo  
tudo, (...) quando não existirem mais sinais de  
vocês (...) eu vou afastar os sapos que  
seguram as duas pontas do céu. O céu vai  
cair. E vai acabar tudo<sup>3</sup>.

Dos rios que deságua em mim  
Nascente primária  
Os riscos que corre essa gente, morena  
O horror de um progresso vazio<sup>4</sup>

Onde vai, valente?  
Você secou  
Seus olhos insones secaram  
Não veem brotar a relva que cresce livre e  
verde (...)  
Você pisa na terra, mas não a sente  
Apenas pisa  
Apenas vaga sobre o planeta (...)  
Minha fome é matéria que você não alcança  
Desde o leite do peito de minha mãe  
Até o sem fim dos versos (...)  
Se choro, quando choro, e minha lágrima cai  
É pra regar o capim que alimenta a vida  
Chorando eu refaço as nascentes que você  
secou<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Registro oral do canto tradicional do povo Mehinako, criado por Aiuruá Mehinako na metade do século XX.

<sup>3</sup> Relato de Sadea Yudjá, no documentário Para onde foram as andorinhas (2016).

<sup>4</sup> Trecho da canção “Purificar o Subaé”, composta por Caetano Veloso (1981) para tratar do desastre ambiental no Rio Subaé.

<sup>5</sup> Trecho da canção “Carta de amor”, de Maria Bethânia (2011).

## Resumo

Cristofani, Giorgio Garcia; Fernández, Marta Regina. **Bandeirantismo e Política Internacional: as dimensões coloniais das ameaças ao Território Indígena do Xingu**. 2023. 211 p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação compreende a colonização das Américas como marco fundamental da política internacional moderna e defende a necessidade de engajamento da disciplina de Relações Internacionais com os povos indígenas, sobretudo ao compreender o caráter global das suas lutas políticas. Nesse contexto, o presente trabalho investiga as dimensões globais e coloniais das ameaças aos territórios indígenas, sobretudo as estratégias de dominação operadas no Território Indígena do Xingu, ameaçado pelas fronteiras econômicas do agronegócio e pela extração de madeira ilegal. Tendo a análise do bandeirantismo como fio condutor da dissertação, o trabalho está estruturado em quatro movimentos. O primeiro movimento apresenta o panorama histórico do Território Indígena do Xingu, por meio da intersecção entre a antropologia histórica crítica, a etnoarqueologia e a perspectiva pós-colonial, a fim de compreender as ameaças e resistências ao bandeirantismo e as consequências contemporâneas da situação colonial na primeira Terra Indígena demarcada no Brasil. O segundo movimento analisa, por um lado, a centralidade do bandeirantismo na colonização brasileira e, por outro, o seu papel na formação do capitalismo global e na subjetivação de um modo de vida imperial, baseado no eurocentrismo e no racismo. Em um terceiro momento, analisa-se estratégias coloniais de dominação para com os povos indígenas e seus territórios em dois momentos históricos distintos, identificando a continuidade, sob novas configurações, da “guerra de conquista” após a independência. Por fim, o quarto movimento analisa as tensões territoriais e as estratégias de dominação que afetam o Território Indígena do Xingu na contemporaneidade, compreendendo como os discursos e práticas da política internacional operam localmente por meio da articulação entre as gramáticas da economia política e as hierarquias coloniais. Dessa forma, a dissertação argumenta que as ameaças aos territórios indígenas são consequências das próprias dinâmicas dos padrões de poder globais, forjadas a partir da colonização das Américas e da consolidação do capitalismo. As invasões aos territórios indígenas durante os séculos XVII e XVIII, orquestradas pelo projeto colonial e realizada pelos bandeirantes, foram fundamentais para o processo de estruturação dos padrões de poder globais, cujas dinâmicas violentas do modo de vida imperial constituem a base da política internacional moderna. Assim, engajar-se com a luta dos povos indígenas pelos seus territórios representa um engajamento com os atores e as disputas centrais da política internacional.

**Palavras-chave:** Colonização; Bandeirantismo; guerra de conquista; Território Indígena do Xingu; capitalismo; estratégias de dominação; Política Internacional.

## Abstract

Cristofani, Giorgio Garcia; Fernández, Marta Regina. ***Bandeirantismo and International Politics: the colonial dimensions of the threats to the Xingu Indigenous Territory***. 2023. 211 p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The dissertation understands the colonization of the Americas as a fundamental milestone of modern international politics and defends the need for the discipline of International Relations to engage with indigenous peoples, especially by understanding the global role of their political struggles. In this context, it investigates the global and colonial dimensions of the threats to indigenous territories, especially the domination strategies operated in the Xingu Indigenous Territory, threatened by the economic frontiers of agribusiness and illegal logging. With the analysis of *bandeirantismo* as the guiding thread of the entire dissertation, the work is structured in three movements. The first movement presents the historical panorama of the Xingu Indigenous Territory, through the intersection between critical historical anthropology, ethnoarchaeology and the postcolonial perspective, in order to understand the threats and resistances to *bandeirantismo* and the contemporary consequences of the colonial situation in the first demarcated Indigenous Land in Brazil. The second movement analyses, on the one hand, the centrality of *bandeirantismo* in Brazilian colonization and, on the other, its role in the formation of global capitalism and in the subjectivation of an imperial way of life, based on Eurocentrism and racism. The third movement analyzes the colonial strategies of domination towards indigenous peoples and their territories in two different historical moments, identifying the continuity of the "war of conquest" after independence. Finally, the fourth movement analyzes the territorial tensions and strategies of domination that affect the Xingu Indigenous Territory in contemporary times, understanding how the discourses and practices of international politics operate locally through the articulation between the grammars of political economy and colonial hierarchies. In this way, the dissertation argues that the threats to indigenous territories are consequences of the dynamics of global power patterns, forged from the colonization of the Americas and the consolidation of capitalism. The invasions of indigenous territories during the 17th and 18th centuries, orchestrated by the colonial project and carried out by the *bandeirantes*, were crucial to the process of structuring global power patterns, whose violent dynamics of the imperial way of life constitute the basis of modern international politics. Thus, engaging with indigenous peoples' struggle for their territories represents an engagement with the central actors and disputes of international politics.

**Keywords:** Colonization; *Bandeirantismo*; territorial disputes; Xingu Indigenous Territory; capitalism; strategies of domination; International Politics.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

<b>ATIX</b>	Associação Terra Indígena do Xingu
<b>FUNAI</b>	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
<b>GGTIX</b>	Governança Geral do Território Indígena do Xingu
<b>IBAMA</b>	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>ISA</b>	Instituto Socioambiental
<b>PF</b>	Polícia Federal
<b>RI</b>	Relações Internacionais
<b>SPI</b>	Serviço de Proteção ao Índio
<b>TIX</b>	Território Indígena do Xingu

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>1.1</b>	<b>Os bastidores do surgimento da pesquisa.....</b>	<b>15</b>
<b>1.2</b>	<b>Encruzilhadas teóricas.....</b>	<b>17</b>
<b>1.3</b>	<b>Objetivo, contribuições e metodologia.....</b>	<b>24</b>
<b>1.4</b>	<b>Estruturação dos capítulos.....</b>	<b>37</b>
<b>2</b>	<b>A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU: UMA PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL.....</b>	<b>40</b>
<b>2.1</b>	<b>Contextualização do Território Indígena do Xingu.....</b>	<b>40</b>
<b>2.2</b>	<b>Proposta metodológica: antropologia histórica e historiografia pós- colonial.....</b>	<b>42</b>
<b>2.3</b>	<b>A história do encontro colonial contada pelo povo Kuikuro.....</b>	<b>47</b>
<b>2.4</b>	<b>O “desenvolvimento” e o “progresso” no Mato Grosso: novas facetas do colonialismo interno .....</b>	<b>59</b>
<b>2.5</b>	<b>Os tempos contemporâneos: entre conquistas e disputas no faroeste brasileiro .....</b>	<b>69</b>
<b>2.6</b>	<b>Do “aparecimento dos caraíba” à expansão da fronteira agrícola e madeireira.....</b>	<b>78</b>
<b>3</b>	<b>O PAPEL DO BANDEIRANTISMO NA FORMAÇÃO DO SISTEMA INTERNACIONAL .....</b>	<b>80</b>
<b>3.1</b>	<b>A colonização da América e a constituição do Sistema Internacional Moderno.....</b>	<b>80</b>
<b>3.2</b>	<b>O papel do bandeirantismo na colonização brasileira.....</b>	<b>83</b>
<b>3.3</b>	<b>Colonização e a formação do capitalismo global: o papel do bandeirantismo na formação dos padrões de poder globais.....</b>	<b>91</b>
<b>3.4</b>	<b>Bandeirantismo e armamentismo.....</b>	<b>107</b>
<b>3.5</b>	<b>Do bandeirantismo às colonialidades globais.....</b>	<b>110</b>
<b>4</b>	<b>O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO (SPI) E AS “GUERRAS ENCOBERTAS” DO NEOBANDEIRANTISMO .....</b>	<b>115</b>
<b>4.1</b>	<b>Estratégias bandeirantes de invasão territorial e dominação colonial durante os séculos XVII e XVIII.....</b>	<b>116</b>
<b>4.2</b>	<b>Marechal Rondon e a “missão civilizatória”: da herança cristã ao</b>	

	<b>positivismo do exército brasileiro no Brasil pós-colonial do século XX.....</b>	<b>126</b>
<b>4.3</b>	<b>Marechal Rondon e a “pacificação dos índios”: estratégias de conquista “encobertas” do Brasil pós-colonial do século XX.....</b>	<b>134</b>
<b>5</b>	<b>TENSÕES TERRITORIAIS E ESTRATÉGIAS DE DOMINAÇÃO NO TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU: UMA ANÁLISE LOCAL DE DIMENSÕES GLOBAIS.....</b>	<b>143</b>
<b>5.1</b>	<b>A violência temporal do capitalismo: da construção social da pobreza ao discurso do desenvolvimento.....</b>	<b>153</b>
<b>5.2</b>	<b>Por uma antropologia da economia política.....</b>	<b>164</b>
<b>5.3</b>	<b>Xingu: território da abundância em disputa.....</b>	<b>174</b>
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>183</b>
<b>6.1</b>	<b>Possibilidades de diversidade: o sistema comunitário alto-xinguano e o internacional.....</b>	<b>196</b>
<b>6.2</b>	<b>Reflexões sobre as fragilidades e possibilidades de pesquisa.....</b>	<b>200</b>
<b>7</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>202</b>
<b>7</b>	<b>REFERÊNCIAS FILMOGRÁFICAS E SONOGRÁFICAS .....</b>	<b>210</b>

## 1. INTRODUÇÃO

### 1.1 Os bastidores do surgimento da pesquisa

A ideia desta dissertação surgiu durante a Assembleia Geral do Território Indígena do Xingu (TIX), entre os dias 27 a 29 de novembro de 2021, na aldeia Yawalapíti, onde os caciques e lideranças de quase todos os povos do território se reuniram para debater sobre as preocupações e ameaças territoriais que vinham crescendo exponencialmente em função da conjuntura política do país. Nessa ocasião, a principal proposta debatida foi a possibilidade de criar uma nova associação representativa de todos os povos e regiões do Território Indígena do Xingu, com a função prioritária de proteção territorial. Decidiu-se, assim, pela criação do Instituto Aritana com o objetivo de dar continuidade à luta e ao legado do finado cacique Aritana<sup>6</sup> pela proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas do TIX, fortalecendo a sua proteção territorial. Essa reunião aconteceu em um momento muito duro pelo seu contexto marcado pelo fim da pandemia, pela recente perda do finado cacique Aritana e pela conjuntura política do Brasil, cuja principal bandeira era a ofensiva estatal contra os povos indígenas e seus territórios.

O Instituto Aritana, com o qual estou vinculado direta e indiretamente desde o seu processo de criação, foi criado em 2022, tendo suas atividades iniciadas no começo de 2023. Atualmente o Instituto Aritana tem como principal atividade o projeto de Proteção e Monitoramento Territorial do Território Indígena do Xingu, ao qual presto assessoria junto à sua coordenação. Essa atividade tem como objetivo criar, treinar e organizar equipes de agentes indígenas de monitoramento territorial em cada uma das regiões de fronteira ameaçadas pelas invasões fazendeiras, madeireiras e pesqueiras da Terra Indígena. Assim, desde junho, o Instituto Aritana tem sido responsável por monitorar e proteger a fronteira do Território Indígena do Xingu.

---

<sup>6</sup> Cacique Aritana, falecido de Covid-19 em agosto de 2020, foi preparado para exercer o papel de cacique desde os nove anos de idade, tendo se tomado a maior referência de liderança da história do Território Indígena do Xingu. Até hoje o TIX tenta se reorganizar após essa dura perda. Seu filho mais velho, Tapi Yawalapiti, ficou responsável por levar adiante a sua luta e seu legado.

Durante esses anos de trabalho, aliança e amizade junto a alguns povos e iniciativas do Território Indígena do Xingu, pude vivenciar e experienciar esses espaços de disputas e tensões territoriais durante as atividades de monitoramento territorial nos limites da Terra Indígena, bem como os espaços de discussões internas e externas sobre essas preocupações, tanto na equipe de relatoria como na mediação de diálogos e conflitos. Nesse cenário, uma série de sentipensamentos<sup>7</sup> me atravessou profundamente, exigindo um processo de sistematização reflexiva e crítica sobre o contexto que se apresentava. O Território Indígena do Xingu está cada vez mais ameaçado, com os seus riscos aumentando rapidamente nos últimos anos. Conseqüentemente, as futuras gerações dependem das ações e decisões que serão tomadas no presente. Sabendo disso, tem muita gente carregando a luta dos pais e avós para proteger e manter essa grande casa<sup>8</sup> que abriga dezesseis povos e quase nove mil pessoas. Sendo um pesquisador da área de Relações Internacionais, eu não podia deixar de observar e compreender as dimensões globais observadas localmente nesta disputa.

Assim, essa dissertação nasce deste caldo político-territorial, cujos incômodos e inconformidades, riscos e lágrimas, fortalecidos e inspirados pelos vínculos e maravilhamentos do processo, exigiram este esforço pela sistematização e organização das reflexões políticas a partir do cenário que se apresenta. Trata-se de uma pesquisa que foi gerada pelas circunstâncias do território, sem nunca ter sido imaginada anteriormente em outros contextos. Uma dissertação parida na atividade de diplomacia entre mundos como uma reação inconformada para com as relações de poder, violências e exílios que assolam os territórios e os povos indígenas. Afinal, ela está sendo redigida enquanto o Supremo Tribunal Federal (STF) vota sobre a validade do mito do marco temporal.

---

<sup>7</sup> Termo inspirados nas reflexões de Arturo Escobar, 2014 e de Guerrero Arias, 2010.

<sup>8</sup> Tomo essa referência emprestada das falas das lideranças, uma vez que é muito frequente a utilização da palavra casa ao se referenciar ao território no Xingu.

## 1.2 Encruzilhadas teóricas

Embora a disciplina de Relações Internacionais tenha contribuído, historicamente, para a redução de horizontes subjetivos, coletivos e para a manutenção dos seus epistemicídios<sup>9</sup>, mais recentemente, o campo tem tido importantes contribuições críticas que reivindicam visões alternativas sobre o internacional. A partir da década de 1990, relevantes trabalhos têm colaborado com o esforço de criar espaços para agenciamentos de sujeitos e subjetividades marginalizados e ocultamente presentes nas leituras convencionais da política internacional<sup>10</sup>.

As teóricas feministas foram vanguardistas em disputar o potente lugar que o nível pessoal contribui para a compreensão das relações de poder globais. Ao se perguntar onde estão as mulheres nas Relações Internacionais, Cynthia Enloe<sup>11</sup> desenhou uma metodologia original ao campo, que possibilitou pensar de forma mais ampla as microfísicas do poder que possibilitam outras sujeitas na política. A autora demonstra que, ao excluir de suas análises as dinâmicas de poder locais e, conseqüentemente reduzir as possibilidades de atores e agências políticas, as compreensões tradicionais da disciplina reforçam opressões e mantém uma compreensão limitada e reduzida do internacional. Nesse cenário, os autores pós-coloniais complementam o debate ao criarem espaços críticos para debater as influências do eurocentrismo e do colonialismo nas relações de poder e saber, bem como a centralidade da raça como ferramenta analítica do internacional. Por meio dessa discussão, as teorias críticas demonstram as (im)possibilidades de reconhecimento de sujeitos e atores não-ocidentais e a necessidade da “provincialização”<sup>12</sup> da história única<sup>13</sup> de Vestefália.

<sup>9</sup> Menção ao texto *As relações internacionais e seus epistemicídios* (2019), de Marta Fernández.

<sup>10</sup> Sankaran Krishna, Randolph Persuad, Himadeep Muppidi, Rahul Rao, Meera Sabaratnam, Robbie Shilliam, Robert Vitalis, Naeem Inayatullah e David Blaney, Cristina Rojas, John Hobson, Alina Sajed, Marchall Beier, Victor Coutinho Lage, Marta Fernandez, Manuela Picq, Natália Felix, João Urt, Andréa Gill, Luciana Ballestrin, Karine de Souza Silva, Blenda Santos.

<sup>11</sup> Aqui me referencio ao livro clássico de Cynthia Enloe, “*Bananas, Beaches and Bases*” (2014).

<sup>12</sup> Menção ao texto *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference* (2000), de Dipesh Chakrabarty.

<sup>13</sup> Menção ao TED Talk (2009) Chimamanda Adichie, “o perigo da história única”.

Nesse contexto, Marshall Beier<sup>14</sup> constata que, embora os povos indígenas tenham sido aparentemente negligenciados pela disciplina de Relações Internacionais, que autoriza, define e delimita seu campo, os povos indígenas foram fundamentais na construção dos principais conceitos e suposições das teorias clássicas da disciplina. O autor argumenta que Thomas Hobbes se baseou em relatos antropológicos de viajantes coloniais sobre os povos indígenas das Américas para fundamentar a ideia de um "estado de natureza anárquico" como um estágio temporalmente anterior ao Estado. Ao representar os povos indígenas por meio de estereótipos racistas, o seu esforço intelectual cumpre o papel de inferiorizá-los e, com isso, justificar o Estado como a única possibilidade política da modernidade. Nessa direção, a disciplina de Relações Internacionais, construída a partir das bases da política moderna, reproduz suas suposições e sustenta seus pressupostos ancorados na presença oculta dos povos indígenas. Logo, Beier argumenta que as Relações Internacionais reproduzem as violências dos discursos e práticas coloniais, deixando de teorizar uma multiplicidade de possíveis organizações sociopolíticas, negando a diversidade e a pluralidade dos horizontes políticos<sup>15</sup>.

Neste cenário, Beier defende a relevância da autoetnologia indígena ou etnologia crítica como significativa e legítima metodologia para as Relações Internacionais. Sendo a política indígena dialeticamente oposta à instituição estatal conferida a Westfália, as perspectivas indígenas representam uma alternativa para (re)pensar, ver, sentir e experienciar a disciplina a partir de outros modos de vida, conceitos e concepções de mundo. Por meio da arqueologia e da antropologia histórica, Beier observa que os relatos dos viajantes eram incompatíveis com o contexto e a cosmologia Lakota. Com isso, contesta os pressupostos ontológicos infundados de Hobbes por meio da reconstrução da história contada pelos Lakota, rompendo com o etnocentrismo colonial e levando em consideração as perspectivas cosmológicas locais. Assim, demonstrando as conclusões equivocadas e infundadas de Hobbes, conseqüentemente, Beier também critica o realismo, o qual fundamenta seus pressupostos em fontes inconsistentes da teoria moderna hebbesiana<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Beier, 2002.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

Em sua análise autor conclui que violência não era uma característica de povos “primitivos” e “ferozes”, mas uma reação à violência colonial europeia e à escravidão. Dessa forma, a defesa do Estado como única forma política evoluída que colocaria ordem na desordem violenta do estado de natureza não tem fundamento. Pelo contrário, foi a imposição do Estado o motivo da violência e da guerra colonial. O Leviatã que provocou a guerra de todos contra todos. Não há episódio mais violento na história que o colonialismo. Nesse sentido, o que marca a Política Internacional Moderna não é a anarquia do Sistema Internacional, mas os seus padrões de poder e violências coloniais.

Após uma década de publicação deste texto de Marshall Beier, Manuela Picq<sup>17</sup> publica seus artigos em um contexto de maior amadurecimento dos debates pós-estatais. Nesse cenário, a autora tem como proposta conceitual e principal argumento teórico a indigenidade como categoria crítica para (re)pensar as Relações Internacionais de outra maneira, uma vez que as perspectivas indígenas possibilitam a criatividade política e o deslocamento de horizontes imagináveis da política internacional. Assim, apresenta três razões para defender a indigenidade como categoria de análise: a) empírico, uma vez que as lutas indígenas impactam diretamente a política global; b) do ponto de vista histórico, uma vez que os povos indígenas sempre pautaram as RI. Ou seja, alinhada com a proposta de Beier, Picq argumenta que os povos indígenas estão intrinsecamente ligados à criação do Estado, ao colonialismo e ao capitalismo; c) teórico, ao compreender que os povos indígenas oferecem perspectivas alternativas para teorizar o internacional e deslocar a epistemologia dominante, ampliando a diversidade de práticas políticas. Em outras palavras, por um lado, a indigenidade seria uma possibilidade de expandir as formas de ver, escutar e experienciar o internacional e por outro, reconhecer a agência dos povos indígenas e romper com silêncios históricos também significa reconhecer a diversidade política para além do estadocentrismo ocidental.

Nessa diretriz, a autora escolhe trabalhar metodologicamente com uma abordagem etnográfica e feminista, analisando um estudo de caso das mulheres Kichwa reivindicando seus direitos em intersecção entre os direitos coletivos indígenas e o direito internacional. A partir do seu envolvimento com essa luta,

---

<sup>17</sup> Picq, 2013; 2016.

Picq observa que a política indígena não reproduz e se adapta às normas, mas também molda e interfere nas práticas internacionais. Assim, as mulheres *Kichwa* utilizam-se do direito internacional como ferramenta para lutar local e nacionalmente pela garantia da sua autonomia, contruindo soberanias plurais que triangulam o local, o nacional e o internacional.

O trabalho de Picq é uma referência na disciplina porque além da sua potência teórica, demonstra um alinhamento pessoal com as lutas dos povos indígenas, contribuindo significativamente para a disciplina. Sua contribuição não é só teórica, mas principalmente metodológica, demonstrando a relevância do engajamento político da teoria com a prática das lutas indígenas que fazem a política internacional. Contudo, a pesquisa da autora segue centrada na figura do Estado. Além de Picq reificar a figura do Estado dedicando grande parte do artigo para defender a necessidade de se pensar além dele, um dos argumentos apresentado sobre relevância da categoria indigenidade para pensar a política internacional é justamente o fato dos povos indígenas terem sido ocultamente importantes na construção do Estado e, assim, seriam fundamental para teorizar sobre a política. Dessa forma, o argumento demonstra que a relevância e a validade da indigenidade são decorrentes da própria existência do Estado, o qual, por sua vez, valida a política.

Já no contexto brasileiro, onde esta pesquisa está inserida<sup>18</sup>, o lugar das Relações Internacionais está em disputa constante. Embora, por um lado, a disciplina ainda possua um caráter majoritariamente elitista e eurocêntrico, dado que, em muitos casos, reproduz ontológica e epistemologicamente as diretrizes e os interesses de pesquisa ocidentais<sup>19</sup>, por outro lado, tem-se observado o crescimento o volume de trabalhos dedicados a pensar o internacional a partir de outros atores, territorialidades, subjetividades e corpos. Nesse sentido, esta pesquisa se insere no conjunto de perspectivas que desejam disputar e

---

<sup>18</sup> Reconheço a necessidade e responsabilidade de demarcar geopoliticamente a pesquisa realizada na periferia do sistema internacional como instrumento de confrontação da geopolítica do conhecimento.

<sup>19</sup> Conceito de Walter D. Mignolo (2003) para um fenômeno decorrente das colonizações das Américas que mantém laços fortes entre este continente e a Europa, colocando a América numa posição de extensão distorcida, desviante e inferior europeia. Segundo a psicanalista brasileira Maria Rita Kehl (2018), essas relações geram ideais e desejos conscientes e inconscientes de se tornar europeia. No caso pindorama, a autora denominou esse fenômeno de rejeição do que se é pelo desejo de ser europeia como “bovarismo brasileiro”.

(re)imaginar visões alternativas sobre o internacional a partir das lutas e territórios indígenas, cujos marcos constitutivos são prévios ao tratado de paz da guerra dos 30 anos, canonizada na disciplina. Trata-se de considerar a política e diplomacia milenar dos povos indígenas e de compreender o internacional moderno como uma construção a partir da colonização da América.

Nesse sentido, os trabalhos de Marta Fernández foram fundamentais para a construção de um sólido campo de pesquisa pós-colonial nas Relações Internacionais do Brasil. Suas pesquisas possibilitaram, por um lado, afirmar que as chaves colonial e racial são necessárias para compreender a política internacional. Por outro lado, a autora foi responsável por demonstrar que a teoria de Relações Internacionais comete epistemicídios sistemática e historicamente. Assim, os trabalhos de Fernández ensinam formas analíticas complexas e fundamentais que inspiraram esta dissertação. Da mesma forma como a autora identifica as características coloniais que legitimam e justificam intervenções de paz na Somália, no âmbito desta pesquisa, busca-se compreender quais são as construções coloniais e históricas globais que legitimam as invasões territoriais dos territórios indígenas, mais precisamente do Território Indígena do Xingu.

Mais especificamente do ponto de vista das pesquisas que envolvem os povos indígenas e suas lutas no Brasil, esta dissertação tem como referências duas teses de doutorado que marcaram uma virada na produção teórica na disciplina de relações internacionais. Primeiramente, a tese *Assuntos inacabados: relações internacionais e a colonização dos povos guarani e kaiowá no brasil contemporâneo*, de João Urt<sup>20</sup>, foi uma das primeiras pesquisas da disciplina no Brasil que inseriu no debate teórico as lutas indígenas e a necessidade de engajamento da disciplina com as tensões da situação colonial contemporânea, demonstrando como as interpretações de soberania europeias, universalizadas e naturalizadas pela disciplina, estavam diretamente relacionadas às oclusões das soberanias indígenas. Além de denunciar situações coloniais na contemporaneidade brasileira, a pesquisa de João está atravessada e vinculada ao movimento indígena e ao território com o qual dialoga.

Em segundo lugar, a tese da Marcela Vecchione Gonçalves<sup>21</sup>, *Managing borders, nurturing life: existences, resistances and political becoming in the*

---

<sup>20</sup> Urt, 2015.

<sup>21</sup> Gonçalves, 2014.

*amazon forest*, assim como a tese de Urt, também possibilitou um diálogo com as lutas dos povos indígenas dentro da disciplina. Contudo, se por um lado João Urt decidiu politizar, disputar e subverter os conceitos clássicos naturalizados pela disciplina, como o conceito de soberania, Gonçalves optou por caminhar pelas margens teórico-conceituais. Nesse sentido, a autora teve uma pesquisa pioneira que superou as necessidades de justificar que os povos indígenas são atores das Relações Internacionais, se libertando das necessidades de “forçar” esse encontro por meio dos conceitos-chaves ou dialogando com os cânones das teorias críticas da disciplina. Assim, Gonçalves realizou uma pesquisa potente a partir da sua experiência juntos aos povos Ashaninka, Macuxi e Wapishana, na Amazônia brasileira. Foi uma pesquisa vanguardista porque permitiu uma discussão teórica sobre a política global a partir de conceitos e preocupações que emergem da luta política com a qual está inserida, abdicando-se da “tarefa” de encontrar nas RI formas de analisar a política com a qual se engajou. Pelo contrário, para a autora a Amazônia é um espaço da política internacional e as lutas políticas da região teorizam sobre o internacional.

Nesse sentido, inspirado pela pesquisa de Gonçalves, esta dissertação propõe questionar teoricamente sobre a inversão da pergunta comum que os pesquisadores se fazem para justificar temas dentro da disciplina: ao invés de pensar o que os povos indígenas têm a oferecer às RI, por que não pensar o que as análises da disciplina podem oferecer às lutas indígenas, enquanto oferta analítica e teórica sobre as suas demandas políticas?

Essa pretensa necessidade de justificar o campo, além de ser uma tautologia limitante, é uma lógica que acaba mantendo as Relações Internacionais fechadas em si e distante dos territórios indígenas, uma vez que as pesquisas estavam fadadas a investirem suas energias cumprindo a tarefa de provar o lugar deste debate numa disciplina que faz a si mesma. Nesse sentido, esta pesquisa busca compreender o que as lutas e disputas dos territórios indígenas apontam sobre as dinâmicas globais de poder, ao invés de justificar nos debates teóricos da disciplina a validade dos territórios, de suas disputas e atores. Além de Gonçalves ter seguido esse caminho inovador de construção da sua própria agenda de pesquisa em diálogo com os povos com os quais trabalha, ela também está comprometida com as suas lutas, habitando a fronteira entre os territórios indígenas e a academia.

Tanto o trabalho de João Urt quanto de Marcela Gonçalves, demonstram que, ao invés dos debates tautológicos existenciais da disciplina, a grande contribuição das Relações Internacionais é a possibilidade do campo de oferecer discussões e análises a partir do encontro, nas disputas, nas tensões, na fronteira em que ocorre a política. Seja a fronteira física do Estado, seja a fronteira física do território indígena, sejam as fronteiras simbólicas, uma vez que a fronteira física de uma Terra Indígena representa, ao mesmo tempo, múltiplas fronteiras simbólicas e onto-políticas. E é nesse terreno que está a política e a potência analítica, tão bem explorada por ambos os pesquisadores. Ao invés de estudar o outro, como a antropologia já o faz, analisar a própria disputa – definida como “situação colonial”<sup>22</sup>, na tese de João Urt. Ou seja, na disputa encontramos localmente o exercício da política internacional.

---

<sup>22</sup> Balandier, 1993 *apud* Urt, 2015.

### 1.3 Objetivo, contribuições e metodologia

Esta dissertação compreende a colonização das Américas como marco fundamental da política internacional moderna e defende a necessidade de engajamento da disciplina de Relações Internacionais com os povos indígenas, ao compreender o caráter global das suas lutas políticas. Nesse contexto, tendo o bandeirantismo como fio condutor da dissertação, o presente trabalho investiga as dimensões globais e coloniais das ameaças aos territórios indígenas, sobretudo as estratégias de dominação operadas no Território Indígena do Xingu, ameaçado pelas fronteiras econômicas do agronegócio, pela pesca ilegal e pela extração de madeira ilegal. Em outras palavras, trata-se de uma pesquisa que pretende analisar as disputas e invasões territoriais do Território Indígena do Xingu a partir de uma perspectiva global, ao compreender o papel do bandeirantismo na estruturação do sistema internacional e, por consequência, como os padrões de poder globais são operados localmente. Como a política internacional, marcada por padrões de poder coloniais, se manifesta localmente nas disputas do Território Indígena do Xingu?

A pesquisa busca realizar contribuições a partir de três movimentos. O primeiro movimento parte das demandas comunitárias e territoriais. Observa-se que a maioria dos aliados à causa indígena ou pesquisadores que atuam no TIX contribui, por um lado, de forma prática e pragmática, cumprindo um papel fundamental, mas pouco analítico e estrutural<sup>23</sup>. Por outro lado, os pesquisadores, em sua grande maioria antropólogos, mantêm pesquisas muito tradicionais, cujo “objeto” de pesquisa é a cultura local, com o fetiche no que segue “intacto” e “exótico”, sem colocar em questão a sua posicionalidade ou as dinâmicas e disputas territoriais. Isto é, não há pesquisas envolvidas com o Território Indígena do Xingu que se dedique a refletir e compreender as disputas políticas urgentes do território, com abrangência territorial, ao invés de étnico-cultural. Inclusive, foi comentado na Associação Terra Indígena Xingu (ATIX) que nunca tinha sido realizado um trabalho de pesquisa a nível territorial no seu todo, envolvendo dinâmicas políticas gerais, sem pesquisar com algum povo específico. As

---

<sup>23</sup> Lembrando que a pesquisa somente analítica e estrutural também não deveria ser uma opção, uma vez que o engajamento e a contribuição pragmática são mais efetivos, coletivos e solidários.

pesquisas mais próximas dessa que proponho na região, são aquelas interessadas em compreender os impactos das mudanças climáticas no território e o racismo ambiental, sob a ótica dos povos indígenas.

No seu segundo movimento, a dissertação visa contribuir com a disciplina de Relações Internacionais, ao propor interpretações a respeito da constituição do Sistema Internacional, tendo a colonização das Américas e o bandeirantismo como marcos fundantes. A partir disso, visa-se contribuir com as interpretações da política global contemporânea ao demonstrar como as lutas locais dos povos indígenas pelos seus territórios são um potente locus enunciativo e interpretativo das dinâmicas globais de poder. Com isso, busca-se deslocar o estadocentrismo do imaginário diplomático e político da disciplina, ao propor uma cosmodiplomacia - uma diplomacia entre mundos - analisando as (im)possibilidades de diálogos e disputas.

Por fim, o último movimento contributivo com esta pesquisa diz respeito à contribuição ético-metodológica. O termo “antropologia de gabinete”<sup>24</sup>, conhecido na disciplina das ciências sociais, faz referência ao fazer antropológico antigo que não ia a campo, ou a pesquisa antropológica cujo analista final não era o mesmo antropólogo que “coletava os dados”, presumindo uma objetividade da análise científica e uma objetificação dos sujeitos e comunidades estudadas. Ou seja, “antropologia de gabinete” é aquela realizada quase integralmente de dentro da universidade. Embora atualmente esta atividade esteja ultrapassada na disciplina de antropologia, esse debate pode vir a produzir questionamentos produtivos aos estudos críticos da disciplina de Relações Internacionais sobre as formas de se fazer pesquisa na disciplina. Seria possível falar sobre Relações Internacionais “de gabinete”, ao reificarmos o lugar abstrato e estadocentrado do internacional?

Esse questionamento surge no contexto em que o campo crítico de RI no Brasil tem conquistado uma maior amplitude e diversidade de atores na abordagem das dinâmicas políticas globais, denominada virada ontológica. Contudo, esse processo de ampliação dos horizontes onto-políticos sem buscar reconstruir e criar ético-metodologicamente corre o risco de manter a abstração do internacional das teorias clássicas, mas agora com maior diversidade ontológica e

---

Contudo, o engajamento sem a reflexão mais complexa, também cega as possibilidades e os horizontes políticos mais complexos e estruturais.

<sup>24</sup> Liudvik, 2011.

subjetiva. Esse risco é ainda mais grave ao compreender que a estratificação metodológica leva à estratificação da outridade, utilizando-se de maneira instrumental e extrativista das comunidades com as quais se pretende dialogar.

Nesse sentido, David Chandler e Julian Reid elaboram uma crítica à “ontologização da indigenidade” nas Relações Internacionais ao observar que, embora os povos indígenas não sejam mais vistos como representativos de um “passado obsoleto”, como faziam as teorias clássicas, o campo crítico da disciplina tem reduzido as práticas e conhecimentos indígenas “ao ‘outro’ especulativo da modernidade ocidental”. Dessa forma, estabelecem-se “novas possibilidades para uma apropriação ocidental” extrativista e instrumental ao reduzir “a realidade das lutas e dos sofrimentos indígenas a um mero contraste para os imaginários especulativos de uma elite acadêmica eurocêntrica branca e privilegiada”<sup>25</sup>. Em outras palavras, a indigenidade cumpre um papel de utilidade meramente epistêmica para a disciplina e seus pesquisadores, sem que esse movimento exija um maior engajamento para com as lutas e as demandas das comunidades.

Nessa direção, os autores refletem sobre a postura ética e extrativista a respeito da desconexão entre a preocupação da disciplina “com a crise da episteme moderna” e “as verdadeiras lutas políticas e de vida dos grupos e comunidades indígenas por segurança e liberdade do colonialismo”. Essa utilização da indigenidade para sustentar as preocupações e criatividade epistêmicas das Relações Internacionais de “gabinete” não está atrelada a “um ato político de solidariedade com as lutas indígenas por direitos, terras ou recursos”, mas se torna um “produto imaginário [...] de cultura e conhecimento que antes exigiam respeito à distância” e hoje, são reduzidos “a um ‘conjunto de habilidades transferíveis’ com as quais os brancos podem aprender e adotar para si mesmos”<sup>26</sup>.

A abstração que a disciplina sustenta do internacional favorece que as RI sejam “de gabinete”, favorecendo este diálogo monológico com comunidades, sobretudo se essas possuem seus registros escritos, ao facilitarem a apropriação sem o engajamento sério com as comunidades “estudadas” e suas lutas. Assim, argumenta-se que a diversidade bibliográfica das disciplinas não é suficiente para

---

<sup>25</sup> Chandler; Reid; 2020, p. 485.

<sup>26</sup> Chandler; Reid; 2020, p 499-500.

a diversidade do campo de Relações Internacionais, à qual se mantém como uma disciplina “de gabinete”, descomprometida com as responsabilidades políticas e comunitárias.

Esse contexto tem gerado uma angústia coletiva nos departamentos críticos de Relações Internacionais, em que os estudantes se questionam constantemente se há maneiras anti-extrativistas de se fazer pesquisa, sem conseguir imaginar a disciplina para além do “gabinete”, isto é, da sala de aula e dos grupos de pesquisa. Os estudos decoloniais, se levados a sério, não fazem sentido se pesquisados a partir de perspectivas de “gabinete”, uma vez que propõe inovações epistemológicas a partir de sujeitos, subjetividades e comunidades que não se limitam aos saberes canônicos e acadêmicos. Contudo, o próprio ato de se aproximar das comunidades movidas pelos interesses simplesmente acadêmicos e epistemológicos, também manteriam o vínculo por meio de um fim instrumental e extrativista. Nesse sentido, embora muitas das propostas decoloniais recentes da disciplina apresentem alargamentos de horizontes muito potentes, a angústia extrativista se mantém intacta e crescente.

Quão extrativista é buscar na outridade possibilidades de alargamento dos nossos horizontes, ainda que esse diálogo “de gabinete” represente uma revolução epistemológica e onto-política? Ao passo que a antropologia “de gabinete” buscava “coletar dados” objetivos para comprovar o exotismo e a superioridade etnocêntrica do pesquisador, as Relações Internacionais críticas “de gabinete” buscam “coletar dados” subjetivos do outro para comprovar a possibilidade crítica e subversiva da outridade, sem o envolvimento para além dos interesses acadêmicos. Ainda que tenham objetivos opostos, o extrativismo metodológico se mantém.

Nesse sentido, é necessário refletir-agir a respeito das metodologias de engajamento de base-comunitária no campo das Relações Internacionais críticas e refletir sobre como as propostas que rompem com o estadocentrismo e com a abstração do internacional possam construir coletivamente propostas éticas em que realmente o pessoal seja internacional, parafraseando Cynthia Enloe<sup>27</sup>. Ao reconhecer que a política internacional se faz através de pessoas, não basta mudar o Estado por um grupo social ou comunitário como foco da pesquisa, mas passa

---

<sup>27</sup> Enloe, 2014.

pelo movimento de construir relações pessoais e comunitárias, criando vínculos, literalmente construindo conhecimento em outros territórios e com outros vínculos. Em outras palavras, tentar construir um conhecimento crítico menos extractivista pressupõe maior engajamento comunitário e rompimento com as Relações Internacionais “de gabinete”. Além disso, pressupõe vínculos que superem a pesquisa.

Nesse sentido, a proposta metodológica deste trabalho dialoga com a contribuição do antropólogo Bruce Albert, por meio da sua proposta do “pacto etnográfico”<sup>28</sup>, ainda que esta dissertação não tenha a etnografia como método de pesquisa. Ao compreender que a contribuição da sua formulação reside mais nas responsabilidades e vínculos comunitários do que no método etnográfico em si, esta proposta reflexiva pretende deslocar as Relações Internacionais do “gabinete” e afirmar a centralidade da responsabilidade com as comunidades, mesmo que a pesquisa desconsidere o trabalho etnográfico.

Segundo o antropólogo, quando se propõe refletir sobre outros territórios e modos de vida, mais do que a “imprescindível vigilância epistemológica e ética”, é preciso estabelecer uma relação profunda de colaboração e envolvimento com a comunidade. O pacto etnográfico é um acontecimento quase genuíno que contraria lógicas utilitárias, hierárquias e extrativistas de conhecimento, porque envolve uma relação profunda de amizade e alianças, construído com muita confiança e respeito. Além disso, “implica responsabilidades muito mais sérias” ao pesquisador, o qual assume com lealdade um papel político anti-colonial ao lado das comunidades, de forma que a pesquisa acaba sendo conduzida pelas comunidades e se torna um instrumento comunitário. A pesquisa torna-se, assim, consequência e não um objetivo dessa relação. Nesse pacto, o pesquisador deixa de buscar “colher dados” e “é reeducado, por aqueles que aceitaram sua presença” – a comunidade -, “pra servir de intérprete a serviço da sua causa”<sup>29</sup>. A partir do momento que o sujeito é considerado parte da comunidade, deixa de ser só um pesquisador, tendo responsabilidades comunitárias e coletivas, a partir de vínculos afetivos e sérias responsabilidades com a comunidade e com a sua luta.

Assim, a realização de pesquisas de engajamento comunitário requer sensibilidade, ética, coletividade, transparência, escuta, compartilhamento,

---

<sup>28</sup> Albert, 2015.

<sup>29</sup> Albert, 2015, p. 522.

entrega, sacrifícios e muito respeito. Mais do que tudo, é uma escolha que extrapola as limitações temporais e burocráticas de pesquisa, uma vez que engajamento comunitário sério não pode ser temporário ou sustentado por uma pesquisa. Como ensina Watatakalu Yawalapiti<sup>30</sup>, o envolvimento com as comunidades não é para todos, é uma responsabilidade muito séria e exige muito comprometimento. Por esses motivos é tão difícil romper com o extrativismo metodológico, porque invariavelmente a aproximação das comunidades e o engajamento com elas têm sido pautados por uma pesquisa já tem seu pressuposto utilitário e extrativista de antemão: não é pelo engajamento comunitário em si, é um engajamento pela pesquisa.

Essa proposta ético-metodológica envolve escolher novas formas de responsabilidade e de vínculos que demandam muito tempo. E embora se reconheça a responsabilidade teórica e crítica de envolvimento com essas comunidades, essa decisão exige responsabilidades muito maiores o pacto etnográfico transcende a pesquisa. Como afirma Watatakalu, esse processo envolve o desprendimento de muita coisa do mundo “não-indígena”. Por isso, ela diz que a pessoa tem que estar pronta e decidida, sendo necessário, antes de tudo, escutar e conhecer o outro mundo, ser aceito pela comunidade e criar vínculos. É preciso deslocar-se de um mundo a outro, num ato anti-narcísico, de solidariedade e escuta ativa, de trocas profundas, de vínculo, confiança e solidariedade. Isso envolve a possibilidade de ter tempo e disponibilidade para, por exemplo, construir casa tradicional, dançar, festar, cantar, pescar, *roçar* com a comunidade, mesmo que isso não seja “objeto de estudo”. Compreender assim que formar laços perenes é tão ou mais importante que as utilidades esperadas direcionadas somente à pesquisa.

Ao se referir à necessidade dos sacrifícios para uma pesquisa anti-extrativista, trata-se de se colocar à disposição da comunidade, como, por exemplo, permitir a instrumentalização do conhecimento acadêmico do pesquisador para contribuir com as necessidades da comunidade: na escrita de projetos que contribuam para a garantia do acesso de associações indígenas locais a editais<sup>31</sup>; ou na escrita de ofícios e cartas para a FUNAI, órgãos públicos, entre

---

<sup>30</sup> Relatos pessoais.

<sup>31</sup> Embora muitas associações e movimentos indígenas estejam muito articulados com as universidades, muitas outras associações são compostas por indígenas aldeados que não têm

outros, contribuindo com a diplomacia entre mundos, sempre a favor dos povos indígenas e das comunidades que depositaram essa confiança.

Se o vínculo comunitário for ainda mais profundo, trata-se de, por exemplo, cuidar dos filhos de lideranças para que elas possam participar de espaços de tomada de decisão e de mobilizações políticas que ocorram nas cidades. Ou compreender a realidade de um “parente”<sup>32</sup> aldeado quando visita a cidade, estando à disposição para recebê-lo em sua casa, como ele te recebe na aldeia, cuidando como se é cuidado na aldeia. Esse processo de retorno, na inversão dos papéis e de acolhimento é fundamental neste processo. Receber, doar e compartilhar. Uma pesquisa anti-extrativista é construída durante longos anos, sem ser possível delinear um manual ou padrão, porque depende de relações pessoais e coletivas, mas alguns exemplos foram traçados para ilustrar caminhos possíveis.

A dedicação a uma causa requer desprendimentos e sacrifícios. E o pesquisador não-indígena que decide se engajar com essa pauta precisa estar disposto a ela. Não é uma pesquisa como as outras, trata-se de uma diplomacia entre mundos, que exige disponibilidade, escuta, “inutilidade”<sup>33</sup>, doação, compartilhamento, dedicação. Esse movimento, contudo, não é apenas de sacrifícios<sup>34</sup>, mas também de trocas: de ser recebido e acolhido pela comunidade, sem formalidades ou distanciamentos. É muito além de um pacto pela pesquisa, porque ela dissipa no meio dos afetos e das relações responsáveis. Ao invés da pesquisa levar ao campo, o território gera a pesquisa.

Essa proposta metodológica dialoga com o pacto etnográfico, mas não envolve, necessariamente, a etnografia como metodologia. Encontra no pacto com as comunidades uma responsabilidade prioritária, uma possibilidade de rompimento com as Relações Internacionais “de gabinete” e com mitigações ao

---

interesse ou espaço nas universidades. Ao compreender as recusas ou longas distancias de alguns territórios, esses editais exigem, em sua maioria, uma gramática institucional e fragmentada muito específica de um modo de vida que foi universalizado. E o acesso a eles em comunidades com pouco ou nenhum acesso às práticas de escrita acadêmica pode ser facilitada por meio de intermediários ou facilitadores. Essa tende a ser uma troca que diminui as vias extrativistas das pesquisas.

<sup>32</sup> Termo usado para falar sobre um indígena, no movimento indígena.

<sup>33</sup> Termo faz referência às relações e atividades, cujos princípios e finalidades não correspondem com a racionalidade instrumental ou utilitarista. Termo inspirado no manifesto “a utilidade do inútil”, de Nuccio Ordine (2013).

extrativismo epistemológico. Essa reflexão metodológica foi intensificada pelo fato da pesquisa estar engajada com a luta dos povos xinguanos contra as ameaças de destruição de seus territórios por meio da cobiça extrativista. Nesse contexto, o modo de vida extrativista que permeia as disputas territoriais analisadas, retorna ao pesquisador questionamentos sobre os nossos extrativismos cotidianos que constituem nossa subjetividade e epistemologia. Assim, essa pesquisa buscou desviar da procura da outridade como proposta analítica crítica, focando-se na análise da disputa política em si mesma. A essa análise da disputa, nomeei diplomacia de mundos. O foco desta pesquisa se encontra no ato da política entre os mundos que disputam um território. Em outras palavras, é uma pesquisa sobre os múltiplos encontros coloniais situados nas fronteiras das Terras Indígenas.

Nesse sentido, uma vez que essa disputa decorre da violência do nosso modo de vida imperial, o serviço antropológico desta pesquisa foi deslocado da outridade indígena para uma antropologia do bandeirantismo. E, no fundo, trata-se de uma antropologia de si – da branquitude - e das feridas coloniais. A princípio, essa pesquisa teria como objetivo analisar as estratégias de dominação e resistência dessa disputa política. Contudo, ela se conteve a analisar somente “um dos lados do poder”: as formas de dominação dessa guerra colonial. Essa escolha decorre da identificação de quatro limitações temporais e éticas, uma vez que discorrer sobre as resistências, envolveria uma metodologia etnográfica com os povos indígenas do Xingu.

Primeiramente, a pesquisa de mestrado tem um tempo limitado e, por isso, não seria possível conseguir uma aprovação rápida do Conselho de Ética de pesquisa da PUC-Rio para fazer uma pesquisa de qualidade com responsabilidade. Em segundo lugar, uma pesquisa de mestrado precisa ser cumprida em dois anos e isso significaria realizar uma etnografia com uma temporalidade externamente e previamente delimitada, desconectada à temporalidade exigida pelas comunidades. Já um terceiro motivo, relacionado ao segundo, foi o aprendizado com as comunidades xinguanas que a etnografia tende a ser feita com pressa e com isso, tende a “mentir”. O trabalho de Bruce Albert com Davi Kopenawa e o povo Yanomami, que gerou o livro *A queda do céu*<sup>35</sup>, é resultado e uma relação de

---

<sup>34</sup> O integrante não-indígena de fora da comunidade acaba tendo que se sacrificar mais pela comunidade do que a comunidade pelo integrante.

<sup>35</sup> Albert; Kopenawa, 2015.

três décadas do pesquisador com a comunidade. Assim, uma pesquisa etnográfica realizada de forma ética, justa e responsável, exige muito mais maturidade do que essa pesquisa poderia ter. Por fim, o trabalho etnográfico exige uma relação de poder e hierarquia que causam indiretamente distanciamentos e cuidados da comunidade, deslocando as dinâmicas dos vínculos construídos.

Ao mesmo tempo em que tive a certeza de que é preciso ter por volta de uma década de vivência com uma comunidade para realizar um trabalho etnográfico justo, ético e promissor, também tive a certeza de que não é possível escrever sobre as lutas de um território sem pisar nele, sem experienciar, viver e sentipensar nele e com suas comunidades. É nesse ponto intermediário que se situa esta dissertação, a qual terá as marcas que atravessam o corpo, a vida e a escrita do pesquisador.

Além da inspiração pelo pacto etnográfico com as comunidades, esta dissertação consiste numa pesquisa ativista<sup>36</sup>, uma vez que compreende a ausência de neutralidade da pesquisa científica e está diretamente ligada à luta política com a qual busca contribuir intelectual e pragmaticamente. Nesse sentido, a pesquisa se aproxima parcialmente da antropologia por demanda<sup>37</sup>, considerando-se a constatação das necessidades por sistematizar problemas políticos sendo vividos no Território Indígena do Xingu neste momento, visando construir ações concretas para defesa da casa (território) e da possibilidade de vida no bojo dos conflitos vividos no território no presente<sup>38</sup>. Portanto, a pesquisa busca cumprir dois papéis teórico-políticos. Por um lado, ela busca contribuir com as interpretações da política global tendo o Território Indígena do Xingu como lócus

---

<sup>36</sup> Gonçalves, 2014.

<sup>37</sup> Segato, 2021.

<sup>38</sup> A compreensão de que essa pesquisa é parcialmente inspirada na antropologia por demanda porque essa pesquisa não surgiu de uma demanda explícita das comunidades ou de um questionamento direto às comunidades sobre os seus interesses para com a minha pesquisa. A pesquisa surgiu de incômodos e necessidades de sistematizar as reflexões experienciadas do próprio pesquisador na sua atuação com as comunidades no monitoramento e proteção territorial. Esta sistematização, porém, tem um interesse comunitário, uma vez que visa contribuir com o *advocacy* das lutas indígenas locais e com uma busca por ampliar as compreensões das estratégias de dominação desta batalha, a fim de subsidiar propostas de ações políticas a longo prazo. Se houver a possibilidade e o interesse de realizar uma continuidade de pesquisa, faria de outra maneira. Inspirado pela proposta de antropologia por demanda, iniciaria a próxima pesquisa por meio de uma consulta das lideranças numa assembleia do território para saber qual pesquisa eles sugerem que deveria ser feita para contribuir com as comunidades e contribuir com a disseminação de informação e conscientização do mundo externo ao território.

enunciativo das disputas locais das dinâmicas de poder globais. Por outro lado, este projeto também visa instrumentalizar essa pesquisa como possibilidade de *advocacy* para a permanência dos povos indígenas do Xingu nos seus territórios a partir da proteção dos seus territórios e, por consequência, da luta pela possibilidade da vida das futuras gerações.

Do ponto de vista analítico, a dissertação está alinhada às abordagens discursivas sob a perspectiva pós-colonial, sobretudo em diálogo com as abordagens propostas por Arturo Escobar<sup>39</sup> e Edward Said<sup>40</sup>, ao reconhecer a “importância da dinâmica do discurso e do poder para qualquer estudo”<sup>41</sup> das consequências coloniais da modernidade. A abordagem “sobre a dinâmica do discurso e do poder na representação da realidade social” torna possível “revelar os mecanismos pelos quais uma determinada ordem de discurso produz modos permitidos de ser e pensar, ao mesmo tempo em que desqualifica e até mesmo impossibilita outros”<sup>42</sup>.

Sob a perspectiva pós-colonial, a análise discursiva busca compreender o poder produtivo da construção do Outro colonizado e suas consequências na dominação colonial. “Os regimes de representação podem ser analisados como locais de encontro onde as identidades são construídas e também onde a violência é originada, simbolizada e gerenciada”. Isso é possível porque os regimes de representação são “locais de encontro entre as linguagens do passado e as linguagens do presente”. Nessa direção “as linguagens da ‘civilização’ e da ‘barbárie’” produzem “as linguagens internas e externas e as linguagens do eu e do outro”<sup>43</sup>.

À luz de Mohanty, “o movimento colonialista” diz respeito à “produção do discurso sob condições de poder desigual”<sup>44</sup>. Tal movimento “implica construções específicas do sujeito colonial [...] através do discurso, de modo a permitir o exercício do poder sobre ele”. Nesse sentido, o discurso colonial é “crucial para a vinculação de uma série de diferenças e discriminações que informam as práticas discursivas e políticas de hierarquização racial e cultural”<sup>45</sup>. Em outras palavras,

---

<sup>39</sup> Escobar, 1995.

<sup>40</sup> Said, 1979; 1989.

<sup>41</sup> Escobar, 1995, p. vii.

<sup>42</sup> Escobar, 1995, p. 5.

<sup>43</sup> Ferro, 1994 *apud* Escobar, p. 10.

<sup>44</sup> Mohanty, 1991 *apud* Escobar, p. 9.

<sup>45</sup> Bhabha, 1990, p. 72 *apud* Escobar, p. 9.

trata-se de “um aparato que se baseia no reconhecimento e na negação das diferenças raciais/culturais/históricas”. O discurso colonial interpreta “o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial, a fim de justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”<sup>46</sup>. Nessa diretriz, essa pesquisa analisa como as representações e caracterizações dos povos indígenas como outridade pelo discurso colonial possibilitam várias condições e possibilidades para determinadas práticas coloniais.

Do ponto de vista teórico da disciplina de Relações Internacionais, grande parte da metodologia desta dissertação tem inspiração nas propostas metodológicas de Marshall Beier<sup>47</sup> e Naeem Inayarullah; David Blaney<sup>48</sup>. Seus trabalhos reconhecem a potência, a relevância e a responsabilidade metodológica do engajamento das Relações Internacionais com a antropologia. Suas obras reconhecem que os pressupostos centrais da teoria política moderna, da economia política e da disciplina de R.I. foram construídos com base no encontro colonial e suas projeções sobre si e sobre o Outro. Dessa forma, as bases dessas disciplinas foram construídas por meio da antropologia colonial e por meio da universalização de um modo de vida muito específico. Dessa forma, o engajamento com a antropologia é, por um lado, uma potência e responsabilidade crítica de desconstruir e desestabilizar os discursos e práticas coloniais naturalizados, ampliando as possibilidades onto-políticas. Por outro lado, se a política internacional é constituída por disputas onto-políticas e “o pessoal é internacional”, torna-se necessário engajar-se com os sujeitos, territórios e comunidades que compõem esse mosaico da diversidade que constitui o internacional.

Na sua obra *Beyond hegemonic state(ment)s of nature: indigenous Knowledge and non-state possibilities in international relations*, Marshall Beier propõe um compromisso metodológico crítico de reconstrução da historiografia, antropológica e arqueológica do povo Lakota como uma possibilidade de ampliação da análise da política internacional<sup>49</sup>. Nesse sentido aplicamos nesta dissertação sua proposta metodológica ao Território Indígena do Xingu,

---

<sup>46</sup> Bhabha, 1990, p. 75 *apud* Escobar, p. 9.

<sup>47</sup> Beier, 2002.

<sup>48</sup> Blaney; Inayatullah, 2010; 2004.

interseccionando a antropologia crítica, a arqueologia e as narrativas indígenas para possibilitar a discussão da política internacional a partir das disputas políticas apresentadas a partir da historiografia deste território.

Blaney e Inayatullah, por sua vez, colaboram com esta dissertação por meio da constatação de que a compreensão tradicional da política internacional é, na realidade, a expressão de modo de vida social de um grupo<sup>50</sup>. Assim, o engajamento com a historiografia e com a antropologia se tornam estratégias metodológicas críticas fundamentais para compreender as construções sócio-históricas das relações de poder. Por meio deste engajamento histórico-antropológico, esta dissertação pôde identificar, por um lado, a centralidade que o bandeirantismo ocupa na formação dos padrões de poder globais e, por outro lado, como ele se manifesta na contemporaneidade – tanto no contexto local como global.

Nesse sentido, a metodologia que Marshall Beier utilizou para dialogar com o povo Lakota e compreender a política internacional é utilizada nesta dissertação com o Território Indígena do Xingu. E a metodologia que Blaney e Inayatullah utilizam para analisar a construção histórica e antropológica da naturalização colonial da sociedade de mercado, é utilizada nesta dissertação para analisar tanto o bandeirantismo no Brasil, como a naturalização de discursos, práticas e estratégias de dominação colonial para com os territórios indígenas.

Embora a dissertação tenha focado especialmente nas lógicas de dominação, ela invoca uma metodologia que possibilita refletir e analisar criticamente as (im)possibilidades de reverter essas dinâmicas de poder colonial globais. Nesse sentido, o primeiro e o último capítulo propõem diálogos – respectivamente a partir de Beier e Blaney e Inayatullah - com o campo da antropologia como possibilidade metodológica de analisar essas dinâmicas, encontrando espaços de críticas que superem os pressupostos coloniais. O trabalho de Blaney e Inayatullah propõe, baseados no trabalho de Karl Polany, uma dupla crítica, inspiradoras desta dissertação. A dupla crítica consiste, em primeiro lugar, na busca por retirar a função superior e naturalizada do mercado da vida social e, num segundo momento, defender a diversidade em face à homogeneização. Este movimento encontra sustentação nas propostas de auto-reflexão de Tzvetan

---

<sup>49</sup> Beier, 2002.

<sup>50</sup> Blaney; Inayatullah, 2004.

Todorov<sup>51</sup> e de etnologia antinarcísica do antropólogo brasileiro Viveiros de Castro<sup>52</sup>. Ambos propõem que o encontro com a outridade não deveria sustentar o etnocentrismo do *self*, mas, pelo contrário, deveria desestabilizar, surpreender e reconfigurar o conhecimento de si e do mundo, sem hierarquizar saberes e experiências, mas como convite para mergulhar na potência da diversidade. Nesse sentido, acredita-se na potência crítica e metodológica de antropologizar a Política Internacional.

Conforme evidenciado, trata-se de uma pesquisa metodologicamente qualitativa, realizada a partir de um diálogo entre fontes primárias e secundárias. As fontes primárias desta pesquisa foram coletadas por meio de notícias de jornais, dados, mapas e gráficos disponibilizadas por organizações não-governamentais e redes de *advocacy*, documentários e vídeos disponibilizados pelo Instituto Socioambiental, pela ATIX<sup>53</sup> e pela equipe de comunicadores do TIX<sup>54</sup>. Já as fontes secundárias partem do diálogo de bibliografias dos campos da antropologia histórica, arqueologia, sociologia crítica e decolonial, da economia política e do campo das teorias críticas e pós-coloniais das Relações Internacionais.

---

<sup>51</sup> Todorov, 1984.

<sup>52</sup> Viveiros de Castro, 2015.

<sup>53</sup> ATIX é a abreviação de Associação Terra Indígena Xingu.

<sup>54</sup> TIX é abreviação para Território Indígena do Xingu.

## 1.4 Estruturação dos capítulos

A introdução teve como objetivo apresentar esta dissertação. Esse processo inicia com a explicação das experiências e dos incômodos que a geraram; situa a pesquisa de no campo de estudo de povos indígenas e política global na disciplina de Relações Internacionais; e, por fim, apresenta o objetivo, as contribuições e a metodologia de pesquisa.

O segundo capítulo da dissertação tem como objetivo apresentar a trajetória histórica do Território Indígena do Xingu sob uma perspectiva pós-colonial, estabelecendo uma intersecção entre a antropologia histórica crítica, a etnoarqueologia e a perspectiva pós-colonial, a fim de compreender as ameaças e resistências ao bandeirantismo e as consequências contemporâneas da situação colonial na primeira Terra Indígena demarcada no Brasil. Assim, busca-se apresentar um panorama regional, desde o século IX ao século XXI, tendo como fio condutor central a violência bandeirante do encontro colonial, conhecido pelo povo Kuikuro como “aparecimento dos *caraiíba*”.

Por um lado, a colonização e suas consequências foram responsáveis por “uma história de conflitos sangrentos com os brancos, de fugas, abandono de aldeias, deslocamentos, epidemias, com ciclos de crises e recuperações demográficas”, cujas ameaças territoriais são suas principais consequências contemporâneas. Por outro lado, por meio das ofensivas dos bandeirantes nas regiões adjacentes, o Alto Xingu se tornou um refúgio de diferentes povos que ocupavam a região em que hoje se situa o estado do Mato Grosso. Dessa maneira, por meio das estratégias de sobrevivência às ofensivas coloniais, consolidou-se a construção “progressiva e processual” do “subsistema [...] alto-xinguano que, sofridos subsequentes reordenamentos territoriais e redimensionamentos populacionais, existe”<sup>55</sup> e resiste até os dias de hoje.

O terceiro capítulo visa compreender, em primeiro lugar, o papel do bandeirantismo na colonização brasileira por meio do engajamento com fontes primárias e secundárias da historiografia colonial. Já num segundo momento, articulando os dados historiográficos com as análises decoloniais, analisa-se o papel do bandeirantismo na formação do capitalismo global e na subjetivação do

---

<sup>55</sup> Franchetto, 1992, p. 348.

modo de vida imperial<sup>56</sup>. Dessa forma, esse primeiro movimento realizado pelos dois primeiros capítulos da dissertação, tem como objetivo compreender a função do bandeirantismo em articular a colonização nos níveis local e global. Por um lado, o bandeirante tinha a função de operalização da guerra de conquista colonial e, por outro, o papel de geração de riqueza para a Coroa. Assim, por meio de uma análise atenta da historiografia do bandeirantismo sob uma perspectiva global, argumenta-se que as violências e relações de poder para com os povos indígenas e seus territórios tiveram um papel central na constituição dos padrões de poder globais do sistema internacional moderno e no processo de globalização do capitalismo.

O quarto capítulo, por sua vez, inicia um segundo movimento da dissertação. Uma vez compreendida a relação entre os padrões de poder globais e as guerras de conquista coloniais, o terceiro capítulo busca compreender quais são e como são operadas as suas estratégias de dominação para com os povos indígenas e seus territórios em dois momentos históricos distintos. O primeiro momento analisa as estratégias de dominação colonial dos séculos XVI e XVII, por meio das fontes historiográficas, compreendendo o papel da “política de divisão” dos povos indígenas e da amizade utilitária. Já o segundo momento analisa a estruturação do SPI e as diretrizes de “pacificação” do Marechal Cândido Rondon no início do século XX. Por meio da comparação das estratégias de dominação destes dois momentos históricos, foi possível identificar as continuidades da “guerra de conquista” após a independência por meio de “guerras encobertas”<sup>57</sup> que reconfiguram as antigas estratégias e dominação por meio da política de tutela e integração ao projeto de Nação em construção.

Já o quinto movimento analisa as tensões territoriais e as estratégias de dominação que afetam o Território Indígena do Xingu na contemporaneidade, compreendendo como os discursos e práticas da política internacional operam localmente por meio da articulação entre as gramáticas da economia política e as hierarquias coloniais. Em um primeiro momento, identificam-se as articulações das estratégias de dominação da “guerra de conquista” observada nas disputas territoriais contemporâneas. Em um segundo momento, analisa-se como a

---

<sup>56</sup> O conceito de modo de vida imperial será melhor elaborado no decorrer deste capítulo, sobretudo no terceiro.

<sup>57</sup> Arruda 2003; 2005 *apud* Gomes, 2014, p. 171.

construção social da pobreza e o discurso do desenvolvimento reproduzem hierarquias coloniais em âmbito global e local. Por fim, ao propor um engajamento antropológico da economia política, dialogando com os modos de vida xinguanos, o capítulo busca criticar e desnaturalizar discursos e práticas globais que sustentam as disputas e ameaças territoriais do Território Indígena do Xingu.

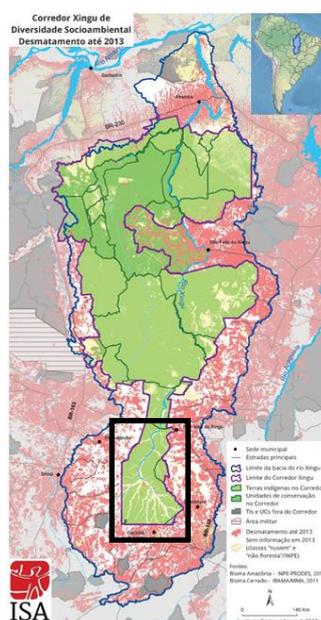
Por fim, a conclusão retoma a argumentação da dissertação, traçando o fio condutor dos capítulos que a compõem. Além disso, discute sobre o potencial do sistema comunitário xingano para reimaginar o internacional e reflete sobre as fragilidades e as possibilidades de pesquisas futuras a partir deste trabalho.

## 2. A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU: UMA PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL

“Os brancos fizeram um feitiço contra a gente que só vai acabar quando matarem todos nós”<sup>58</sup>.

### 2.1 Contextualização do Território Indígena do Xingu

O Território Indígena do Xingu está localizado no coração do Brasil, na porção sul do corredor da diversidade socioambiental da Bacia do rio Xingu. O Corredor da Diversidade Socioambiental da Bacia do Xingu é o maior corredor socioambiental do mundo, tendo aproximadamente 28 milhões de hectares de extensão, cuja extensão envolve dois biomas – Cerrado e Amazônia – e dois estados – Mato Grosso e Pará. O corredor abriga 40 municípios, 21 Terras Indígenas, 9 Unidades de Conservação contíguas e 26 povos indígenas e populações extrativistas<sup>59</sup>, representada pela imagem abaixo, elaborada pela equipe do Instituto Socioambiental (ISA)<sup>60</sup>.



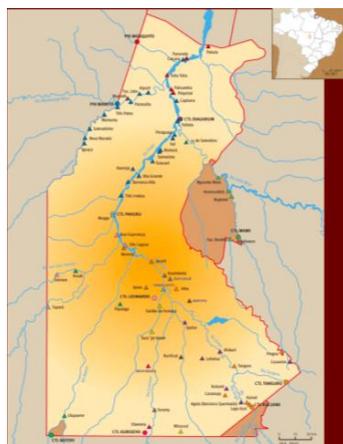
<sup>58</sup> Relatos pessoais, autora oculta.

<sup>59</sup> Rede Xingu+, 1989.

<sup>60</sup> Mapa da bacia do rio Xingu, na Amazônia brasileira. O verde das terras indígenas e áreas oficiais protegidas está cercado por zonas desmatadas e apresenta pontos vermelhos. A bacia tem 511.149 quilômetros quadrados, maior do que a Espanha, e sua parte desmatada, de 109.166 quilômetros, iguala-se a Cuba. Foto: Instituto Socioambiental, 2013.

A idealização de criação do “Parque Nacional do Xingu”, primeira área indígena demarcada da história do Brasil, teve início em uma “mesa-redonda convocada pela Vice-Presidência da República em 1952, da qual resultou um anteprojeto de um Parque muito maior do que aquele que veio finalmente a se concretizar”. As negociações duraram anos e, após quase uma década de discussão, em 1961 o governo brasileiro homologou o então chamado “Parque Nacional do Xingu” – conforme denominação da época - primeira área oficial de reconhecimento e proteção à sociobiodiversidade dos povos indígenas. A área demarcada, “quatro vezes menor do que o projeto original do próprio governo” hoje é denominada como Terra Indígena do Xingu e possui uma área de 2.642.003 hectares, localizada na região nordeste do Estado do Mato Grosso, na porção sul da Amazônia Legal, em uma região de transição ecológica entre o Cerrado e a Amazônia.

Já da década de 1990, a preocupação dos povos indígenas da região com as ameaças territoriais “estimulou um conjunto significativo de novos pleitos territoriais”. Dois deles foram atendidos, resultando nas Terras Wawi e Batovi, respectivamente dos povos Suyá e Tapayuna e dos Wauja, homologadas em 1998. Mais recentemente, em 2016, foi demarcada a Terra Indígena Pequizal do Naruvôtu, do povo Naruvôtu, na porção sul do território. Assim, essas quatro Terras Indígenas compõe o Território Indígena do Xingu, na parte sul do corredor socioambiental da Bacia do Xingu. As três novas T.I.s que compõe o TIX estão marcadas em cor marrom na imagem abaixo, retirada do almanaque de 50 anos da demarcação da Terra Indígena do Xingu, elaborado pelo Instituto Socioambiental.



61

---

<sup>61</sup> ISA, 2011.

## **2.2 Proposta metodológica: antropologia histórica e historiografia pós-colonial**

A análise da história para a compreensão do presente é pedra angular para os estudos críticos, sobretudo na atual conjuntura dos estudos pós-coloniais que disputam a historiografia dominante e explicitam os epistemicídios<sup>62</sup> por trás das grandes narrativas. No contexto das pesquisas aliadas à causa dos povos indígenas no Brasil, sob a perspectiva pós-colonial, existe um comprometimento ético e político na reconstrução dessa narrativa histórica. Embora o colonialismo seja o ponto central de compreensão de como as relações sociais e políticas se configuram na modernidade, a história desses povos é muito anterior à invasão ibérica no continente. Assim, para compreender os conflitos e as disputas pelo Território Indígena do Xingu, bem como as políticas de resistência e permanência desses povos na contemporaneidade, faz-se necessário contextualizar a história dos povos que vivem nesta terra há, aproximadamente, 1200 anos.

Marshall Beier constata que, embora os povos indígenas tenham sido aparentemente negligenciados pela disciplina de Relações Internacionais, que autoriza, define e delimita seu campo, os povos indígenas foram fundamentais na construção dos principais conceitos e suposições das teorias clássicas da disciplina. Beier argumenta que Thomas Hobbes se baseou em relatos antropológicos de viajantes coloniais sobre os povos indígenas das Américas para fundamentar a ideia de um "estado de natureza anárquico" como um estágio temporalmente anterior ao Estado. Assim, ao representar os povos indígenas por meio de estereótipos racistas, o seu esforço intelectual cumpre o papel de inferiorizá-los e, com isso, justificar o Estado como a única possibilidade política, a qual se designou o nome de política moderna. Nessa direção, a disciplina de Relações Internacionais, construída a partir das bases da política moderna, reproduz suas suposições e sustenta seus pressupostos ancorados na presença oculta dos povos indígenas. Com isso, Beier argumenta que as Relações Internacionais reproduzem as violências dos discursos e práticas coloniais,

---

<sup>62</sup> Fernández, 2019.

deixando de teorizar uma multiplicidade de possíveis organizações sociopolíticas, negando a diversidade cosmopolítica e reduzindo os horizontes políticos<sup>63</sup>.

A desconstrução e reconstrução da disciplina e de nossa compreensão do mundo envolvem necessariamente um compromisso metodológico que contesta ontologias e reconstrói a historiografia que elabora nossos pressupostos teóricos. Com isso, reconhecemos a relevância da autoetnografia indígena ou de uma etnologia crítica como metodologias relevantes para discutir a presença dos povos indígenas na política internacional. Beier baseia-se na autoetnologia e na arqueologia crítica do povo Lakota, levando em conta seus aspectos culturais e cosmológicos para desconstruir os pressupostos ontológicos de Hobbes e, conseqüentemente, das teorias clássicas de RI, os quais se baseiam em fontes inconsistentes e etnocêntricas, incompatíveis com o modo de vida do povo Lakota. A partir deste movimento, Beier conclui que não foi a falta de organização política dos povos indígenas ou sua pretensa “selvageria” que constituiu a violência do "estado de natureza", mas foram as implicações políticas da invasão e a imposição do Estado colonial que produziram as bases desse contexto de violência<sup>64</sup>.

A proposta metodológica do autor convida as teorias críticas da disciplina de Relações Internacionais para o engajamento com autoetnologia indígena, com a etnoarqueologia e com a antropologia histórica como um movimento de recentramento e ampliação de horizontes da disciplina. Sobretudo como uma possibilidade teórico-política de desconstruir os pressupostos das teorias clássicas da disciplina, baseados direta e indiretamente em relatos antropológicos de viajantes coloniais. Nessa direção, à luz da proposta metodológica de Beier, este capítulo pretende analisar, por meio da antropologia histórica e da etnoarqueologia, como o Território Indígena do Xingu se insere nessa dinâmica de formação dos padrões de poder globais, reconhecendo as narrativas indígenas locais como fontes históricas para recentralizar os marcos da política internacional moderna na colonização da América, ao invés da paz de Westfália.

Nesse sentido, a pesquisa do arqueólogo Michael Heckenberger contribui para a disciplina ao propor um movimento parecido com o de Beier, ao realizar o movimento que ele denomina de “reanimar” períodos mais remotos da

---

<sup>63</sup> Beier, 2002.

<sup>64</sup> Ibidem.

historiografia do Território Indígena do Xingu, para além da primeira história escrita da região, relatada pelo viajante alemão Karl Von Den Steinen, em 1884<sup>65</sup>. O autor busca fazê-lo por meio da etnoarqueologia, intersecção entre etnografia contemporânea e os estudos arqueológicos, relacionando ambas as fontes para produzir uma antropologia histórica de acordo com a realidade cosmológica local, evitando ao máximo exteriorizar preconceitos incompatíveis com a cultura xinguana – da forma como os viajantes coloniais fizeram com o povo Lakota, conforme documentado na pesquisa de Beier. Ou seja, da mesma forma como a argumentação de Marshall Beier refuta a historiografia colonial sobre o povo Lakota nos Estados Unidos, este capítulo busca apresentar contextualizar os processos históricos do Território Indígena do Xingu por meio de uma perspectiva pós-colonial, dialogando com a antropologia histórica, com a etnoarqueologia e com as narrativas indígenas. Essa base histórica será fundamental para compreender as relações entre as dimensões globais de poder e as disputas territoriais no Território Indígena do Xingu posteriormente.

As duas principais referências sobre antropologia histórica do Alto Xingu são as pesquisas de Michael Heckenberger<sup>66</sup> e de Bruna Franchetto<sup>67</sup>. O primeiro autor decide realizar sua pesquisa ao se deparar com a escassez de pesquisas históricas sobre o Xingu anteriores ao primeiro registro letrado de 1884<sup>68</sup>. Se, por um lado, a grande maioria das pesquisas antropológicas ligadas ao Xingu trata do seu presente etnográfico, existe muito pouca referência sobre sua historiografia prévia a 1884. Isso demonstra, além de uma dificuldade de pesquisa sob os métodos tradicionais da investigação histórica, que a grande parte das pesquisas antropológicas sobre a região se interessa mais em estudar a outridade por meio do fetichismo cultural, desconsiderando as dinâmicas políticas e as feridas do encontro colonial. A pesquisa de Heckenberger reúne registros e

---

<sup>65</sup> Heckenberger, 2001.

<sup>66</sup> Heckenberger, 1996; 2001.

<sup>67</sup> Franchetto, 1987; 1992; 2001.

<sup>68</sup> Além do trabalho amplamente reconhecido de Heckenberger, existem apenas outros quatro trabalhos que estudaram a historiografia xinguana anterior a 1884 (Carneiro, 1957; Dole, 1961-1962; Becquelin, 1993; Silva, 1993), com os quais o pesquisador estadunidense compartilha as mesmas conclusões.

estudos arqueológicos, fontes documentais e observação etnográfica para reconstruir a história milenar do Alto Xingu<sup>69</sup>.

Já as pesquisas da antropóloga Bruna Franchetto, por sua vez, também identificam um “grande vácuo” na historiografia escrita sobre o território do Alto Xingu antes de 1884, sobretudo porque não existem fontes escritas antes deste período. Contudo, diferentemente de Heckenberger, Franchetto analisa a memória histórica indígena, presente na oralitura<sup>70</sup> dos povos Kuikuro e Kalapalo do Alto Xingu e as relaciona com os indícios etnoarqueológicos de Gertrud Dole e Heckenberger para traçar uma história do contato colonial com o homem branco e seus efeitos. A antropóloga brasileira dá especial atenção à narrativa indígena sobre o colonialismo<sup>71</sup>.

A análise territorial e pós-colonial da historiografia xinguaná tem uma relevância especial, uma vez que “o Alto Xingu é a única área na Amazônia brasileira onde pode ser demonstrada com clareza a continuidade da ocupação indígena [...] até o presente”<sup>72</sup>. Ou seja, trata-se de população que resiste e permanece há mais de 1.200 anos no mesmo território, sobrevivendo a todas as políticas de genocídio dos últimos cinco séculos.

Os vestígios etnoarqueológicos de aldeias circulares e cerâmicas indicam que as primeiras ocupações da bacia do Alto Xingu se iniciaram por volta de 800-900 E.C. pelo povo Aruak – os antepassados dos atuais povos Yawalapiti, Mehinako e Waurá, que compartilham do mesmo tronco linguístico e vivem hoje no Alto Xingu. Os Aruak aparentemente desceram da região da Bolívia, Acre e Peru pelo rio Madeira e, posteriormente, chegaram até as proximidades do rio Kuluene, hoje conhecido como rio Xingu, entre 800 e 1000 E.C.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Embora o antropólogo estadunidense tenha sido um dos percursores nessa agenda de pesquisa fundamental, seus trabalhos muitas vezes desconsideram a historiografia oral das populações indígenas locais e desconsidera o peso dos efeitos da colonização na história do território e dos povos indígenas locais. Além disso, o autor utiliza conceitos obsoletos e discriminatórios, que não serão reproduzidos nesta pesquisa. Ainda assim, considera-se que as suas obras são relevantes para qualquer pesquisa que leva a sério a historiografia local, uma vez que Heckenberger demonstra, arqueologicamente, que a região hoje demarcada como Terra Indígena do Xingu, tem sido ocupada pelos ancestrais dos atuais povos desde 800 E.C.

<sup>70</sup> Conceito de Leda Maria Martins, 2021.

<sup>71</sup> Franchetto, 1992.

<sup>72</sup> Rede xingu+, s/p, 1989.

<sup>73</sup> Heckenberger, 2001; rede xingu+, 1989.

Entre os anos 1000 e 1400, houve uma expansão e estruturação das sociedades locais no Complexo Ocidental do território. Nos séculos que se seguiram, as evidências demonstram a hipótese de que os Karibe – antepassados dos povos Kuikuru, Matipu, Kalapalo e Nafukuá - migraram para a região entre os séculos XV e XVII. As primeiras migrações Karibe no Complexo Oriental do território e a estruturação das sociedades Aruak levaram ao auge demográfico da região no século XVI.

Contudo, “esse padrão foi rapidamente alterado pelos impactos iniciais do contato com os europeus (c. 1500-1600)”<sup>74</sup>. Nesse contexto, as sociedades xinguanas sofreram os primeiros efeitos indiretos do colonialismo europeu: uma segunda onda de migração de povos Karibe, refugiando-se da ameaça colonial e o agravamento das epidemias. Já nos séculos seguintes, entre 1601 e 1750 houve o início da expansão europeia em direção à parte central e amazônica brasileira, gerando um contato colonial mais direto e contínuo entre o fim do século XVII e início do século XVIII.

Essa expansão das expedições bandeirantes, conhecidos como “caçadores de índios”<sup>75</sup>, teve duas consequências fundamentais: uma crise demográfica acentuada, movida pelas pandemias mais constantes e pela política de genocídio; e uma compressão geográfica que forçou a migração dos Tupi - ancestrais dos povos Kamayurá e Aweti - para se refugiarem na bacia do Alto Xingu. Gertrud Dole afirma que na segunda metade do século XVII, já por volta de 1663, havia bandeirantes em “busca de ouro e caçadores de índios” na “região do rio das Mortes algumas centenas de milhas ao leste da bacia do alto Xingu”<sup>76</sup>. As expedições, anteriormente menos frequentes e mais longínquas começaram a se aproximar do Alto Xingu e tiveram seu auge no século XVIII. “O período entre 1720-1770 foi pronunciadamente conturbado devido às explorações dos bandeirantes, que adentravam o Brasil Central e o sul da Amazônia – como consequência da descoberta do ouro e da escravização das populações ameríndias”, conforme atesta Heckenberger<sup>77</sup>:

---

<sup>74</sup> Heckenberger, 2001, p. 41.

<sup>75</sup> Heckenberger, 2001; Rede Xingu+, 1989; FRANCHETTO, 1992; ISA et al., 2002.

<sup>76</sup> Dole, 1961-1962, s/p, apud FRANCHETTO, 1992, p.345. O rio das Mortes fica localizado no atual estado do Mato Grosso.

<sup>77</sup> Heckenberger, 2001, p. 43.

### 2.3 A história do encontro colonial contada pelo povo Kuikuro<sup>78</sup>

As *akinhá*<sup>79</sup> contadas pelos Kuikuro sobre a história do contato com os *caraíba*<sup>80</sup> se referem, aproximadamente, ao período entre o século XVIII e o início do século XIX. A antropóloga Bruna Franchetto<sup>81</sup> divide essas narrativas em quatro partes – os primeiros ataques bandeirantes e a política de genocídio; o momento de resistência indígena; o período de transição do fim do colonialismo e das expedições bandeirantes; e o período pós-colonial a partir do século XIX. Nesse sentido, as *akinhá* dos Kuikuro também podem ser divididas, para os fins desta pesquisa, em dois momentos históricos: entre o período colonial – contando sobre poder colonial e resistência indígena - e o período pós colonial – transição do fim do colonialismo com a “pacificação dos brancos”<sup>82</sup> e o período de contato intermediado pelo Estado Nacional, produtor de crises epidemiológicas com graves consequências sanitárias para a população indígena. Em suma, “a história do contato com os brancos, ou “caraíba”, é [...] o ponto de irradiação do discurso aqui desenvolvido, que pretende incorporar o fio condutor da história contada pelos próprios índios”<sup>83</sup>.

A primeira parte da *akinhá* “trata de uma cronologia espacial [...] das andanças assassinas dos *caraíba* [...] procurando seus chefes”. Ao narrar essas andanças da primeira parte das narrativas – e até hoje em dia-, os brancos são chamados de “*icéke*, ou seja, *não-gente*, da mesma natureza dos seres perigosos, imprevisíveis, monstruosos em suas transformações, excessivos, causadores de doenças e mortes”<sup>84</sup>. Tanto as *akinhá* kuikuro, quanto a literatura da antropologia

<sup>78</sup> Kuikuro é um dos 16 povos que hoje vive na Terra Indígena do Xingu, cujos antepassados Karibe se refugiaram no Alto Xingu para fugir das ofensivas bandeirantes.

<sup>79</sup> “Akiñá {aki, "palavra, língua(gem)"} é termo Kuikuro traduzível por "narrativa", "estória", qualquer peça de narrativa executada segundo o estilo oral de domínio sobretudo dos akiñá óto, "dono de estórias". Narrar é uma arte verbal. [...] Quanto mais antigas as “estórias”, mais elas são “verdadeiras” (ekúru) e respeitosamente escutadas pela audiência” (Franchetto, 1986, 1989 *apud* Franchetto, 1992, p. 342). Hoje em dia, a nova grafia se escreve “Akinhá”.

<sup>80</sup> Termo que faz referência à população branca. Existe uma importante Akinhá Kuikuro intitulada “o aparecimento dos Caraíba”.

<sup>81</sup> Franchetto, 1992.

<sup>82</sup> Franchetto, 1992. Esse termo, usado nas histórias do povo Kuikuro diz respeito a estratégias de diminuir a raiva, ódio e violência dos brancos por meio de rezos, diálogos e ensinamentos. O termo será melhor abordado mais adiante.

<sup>83</sup> Franchetto, 1992, p. 340.

<sup>84</sup> Franchetto, 1992, p. 346.

histórica mostram que o período colonial, desde a segunda metade do século XVII até começo do século XIX marcados pelas expedições bandeirantes, foi o momento mais violento da história na região do Xingu<sup>85</sup>.

Conforme argumenta Frantz Fanon, ao afirmar que “o colonialismo [...] é a violência em estado bruto”<sup>86</sup>, e que essa violência do mundo colonial busca incansavelmente destruir as formas sociais indígenas<sup>87</sup>, observa-se que, a partir de 1750, a Bacia do Xingu sente fortemente os efeitos mais notáveis do contato violento dos bandeirantes. Seus principais impactos de imediato “foram o despovoamento e a disrupção dos sistemas sociopolíticos macrorregionais”<sup>88</sup>, gerando uma “rápida desestabilização do sistema regional devido a ataques violentos e vetores mórbidos introduzidos pelas *bandeiras*”<sup>89</sup>, conforme contam as *akinhá* do povo Kuikuro:

"Os chefes (anêta) dos caraíba vieram nos matando; o nosso pessoal fugia para outras aldeias e logo os caraíba chegavam nos matando todos, contavam nossos antepassados, contavam nossos antigos [...]. Depois mudaram para outra aldeia novamente. Morreram, o pessoal de Isagá foi morto pelos caraíba. Os caraíba roubaram as crianças, roubaram as esposas que se tomaram esposas deles [dos caraíba]. Foram embora [...]. [...] vieram até o pessoal de Aráha, usando suas embarcações. Era ainda noite, quase madrugada e o pessoal de Aráha estava dançando ntuhé kwérâ. Escondidos, os soldados (atátu) fecharam as pessoas dentro das casas. Golpearam os que ainda estavam quase dormindo e que tentaram fugir. Morreram. O sangue correu como fio d'água [...]. Os caraíbas foram até o pessoal de Urihîhâtâ, sempre de noite. De novo tentaram fugir por entre as pernas dos soldados. Juntaram os mortos e perguntaram: “Onde está o chefe? Onde está Kujaicí?” Lá não estavam os chefes, nem Kujaicí, nem Aráhi, nem Painigkú. Os caraíbas foram procurá-los, foram procurar Kujaicí. A aldeia ficou vazia depois que os caraíbas passaram matando [...]”<sup>90</sup>.

A partir desta e outras *akinhá* Kuikuro, Franchetto demonstra como as narrativas deste povo descendente dos Karibe correspondem tanto com as

---

<sup>85</sup> Heckenberger, 2001; Franchetto, 1992

<sup>86</sup> Fanon, 2005, p. 46

<sup>87</sup> Fanon, 2005.

<sup>88</sup> Heckenberger, 2001, p. 41

<sup>89</sup> Heckenberger, 2001, p. 39.

narrativas Kalapalo - também descendente dos Karibe -, como com relatos da antropologia histórica de Gertrud Dole<sup>91</sup>, ao contar sobre um massacre que ocorreu em 1755 na região. A mesma história que os Kalapalo contaram sobre o ataque de “um cruel homem branco chamado Paí Pero”<sup>92</sup> a antigas aldeias matando e levando prisioneiros, corresponde com a narração histórica de Dole, sobre o bandeirante Antonio Pires de Campo Júnior, que, em 1755 “atacou um grupo de nativos no rio das Mortes e causou 'perdas terríveis entre os nativos’”<sup>93</sup>. “A coincidência entre a personagem de Pai Pêro das narrativas kalapalo — que encontramos como Paypegi na versão completa coletada por Basso (1985) — e o bandeirante António Pires do Campo é convincente”<sup>94</sup>. Dole conclui que “a impressionante correspondência entre essas três versões indica que os antepassados de pelo menos alguns dos grupos Karibe do Alto Xingu estavam no rio das Mortes há dois séculos e que eles fugiram para oeste se adentrando no Alto Xingu. Fica claro, também, que um grande número deles morreu,”<sup>95</sup>

Conforme a conclusão histórica apresentada por Dole no massacre do século XVIII, observa-se que apenas uma parte dos antepassados dos Karibe havia migrado para o Xingu nos séculos anteriores e parte se manteve na região do rio das Mortes. Logo, verifica-se que, em seguida deste evento, os outros Karibe que sobreviveram também se deslocaram no fim para a região do Alto Xingu nesse contexto, “em consequência dos conflitos com bandeirantes”<sup>96</sup>. Outro grupo Karibe, os Yarumá, logo desapareceu completamente, tendo sido exterminados no contexto de conflitos com bandeirantes e enfermidades crescentes.

A bibliografia, nesse sentido, conclui que, como consequência da presença bandeirante na região central do Brasil, tanto os Karibe se deslocaram para o Alto Xingu no século XVIII, quanto outros povos de fora do território migraram para a bacia xinguaná no século XIX, como é o caso dos Trumai, Suyá, Bakairi, Yarumá, Ikpeng, Manitsawá e Arawine. Essa reação de migração, refúgio e reorganização sócio-regional na Bacia do Xingu como consequência das ofensivas bandeirantes nos levam à segunda parte da *akinhá* Kuikuro, que introduz as histórias de

---

<sup>90</sup> Franchetto, 1992, p. 344

<sup>91</sup> Dole, 1961-1962 *apud* Franchetto, 1992.

<sup>92</sup> Franchetto, 1992, p. 345

<sup>93</sup> Dole, 1961-1962, s/p, *apud* Franchetto, 1992, p. 345

<sup>94</sup> Franchetto, 1992, p. 345

<sup>95</sup> *Ibidem*

resistência, “o contra-ataque”, em que o “herói vingador” consegue “com ciladas, matar os caraíbas e roubar os bens dos brancos”. Tanto as histórias de Kuirálu, quanto a história de Ihúmpe – heróis vingadores que resistem aos ataques das bandeiras – narram a violência com a qual os bandeirantes chegaram matando toda a aldeia, raptando mulheres e crianças. A partir daí, ambos os heróis em suas histórias vão até a “aldeia dos brancos” para resgatar seus familiares “roubados pelos caraíbas”. Numa espécie de guerra irregular de quem conhece a região, os “heróis vingadores” usam de táticas para montar ciladas, matar os caraíbas e pegar de volta o que lhes haviam roubado<sup>97</sup>.

Além dessa dimensão do contra-ataque direto, existe uma segunda dimensão da ação política indireta, que reconhece o sistema comunitário regional xinguano como produção de resistência, sobretudo pela criação de rituais de interação e integração, que proporcionaram uma sociabilidade regional baseada na diversidade<sup>98</sup>. Nesse contexto de migrações em busca de sobrevivência, provocadas pela hostilidade dos bandeirantes e comerciantes de escravizados, o Xingu se consolidou enquanto território multiétnico, multilinguístico e multicultural de resistência dos povos indígenas, ao incorporar as “populações imigrantes, frequentemente refugiadas no sistema cultural xinguano existente” durante o período de ameaças bandeirantes<sup>99</sup>.

Heckenberger constatou que essa interação entre os diferentes povos migrados e os Aruak foi pacífica e o Xingu se tornou uma área de refúgio para as populações que fugiam dos invasores coloniais<sup>100</sup>. Com base nos trabalhos de Heckenberger e nas *akinhá* Kuikuro, Franchetto argumenta mais contundentemente que o sistema alto-xinguano, reconhecido pela sua singular diversidade, se formou como tal “por meio – e em consequência – de deslocamentos e de uma crescente proximidade espacial entre grupos outrora mais afastados, compelidos a conviverem numa área geograficamente protegida pela pressão, direta e indireta, do avanço dos brancos”<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> Heckenberger, 2001.

<sup>97</sup> Franchetto, 1992

<sup>98</sup> Franchetto, 1992; Heckenberger, 2001.

<sup>99</sup> Heckenberger, 2001, p. 53.

<sup>100</sup> Heckenberger, 2001.

<sup>101</sup> Franchetto, 1992, p. 341.

Nesse contexto, a região se adaptou como um “sistema de relações pacíficas e de permeabilidade cultural generalizada”<sup>102</sup>, constituindo uma unidade cosmológica, pautada em sociabilidades fortalecidas nos rituais regionais. Essas características foram fundamentais para a resistência territorial e política de permanência dos povos indígenas naquela região, sobretudo porque ocorreu “durante o boom dos bandeirantes do Brasil Central, da corrida do ouro e do escravagismo”, fortalecendo a luta contra a ameaça colonial entre os anos de 1700 e 1800<sup>103</sup>. Em outras palavras, a região do Alto Xingu se tornou uma área de refúgio para as populações que fugiam dos invasores coloniais, cumprindo uma função analogamente comparável à estratégia que os quilombos exerceram para a resistência dos africanos escravizados nos mesmos séculos.

Relatadas as narrativas de resistência dos séculos XVIII, a *akinhá* atinge sua terceira parte – o fim do colonialismo e das expedições bandeirantes - a qual os Kuikuro chamam de “pacificação dos brancos”, cujas figuras centrais desta conquista foram as lideranças Alto-Xinguana que resistiram e ensinaram as trocas pacíficas aos *caraibas*. “Esse acontecimento é importante por marcar um corte na história das relações com os brancos, uma mudança relatada como abrupta e possível graças aos chefes [indígenas] aprisionados [pelos bandeirantes], aos quais se atribui o papel de verdadeiros "pacificadores", "civilizadores" dos *caraiíba*<sup>104</sup> selvagens e assassinos”. Contam as histórias que foi assim, com o “novo branco”, “amansado pelos antigos”, que o Xingu retomou o crescimento populacional - “assim nossos antigos ficaram novamente muitos”.<sup>105</sup>

O termo “pacificação” dos brancos tem uma metodologia combinada entre dois fatores: primeiramente, o uso de rezos para amansar a braveza e a raiva, domoindo o ódio e suas consequências. Em segundo lugar, parte da orientação de que é possível relacionar-se de outra maneira, ensinando os *caraiíba* a fazerem trocas pacíficas, como forma de se relacionar com a diferença. Diferentemente das diretrizes de “pacificação” do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que será analisada no 4º capítulo da dissertação, essa “pacificação” indígena não foi pautada no controle ou eliminação da diferença, mas pela orientação, educação,

---

<sup>102</sup> Franchetto, 1992, p. 341.

<sup>103</sup> HeckenbergeR, 2001, p. 53.

<sup>104</sup> Termo que faz referência ao não-indígena.

<sup>105</sup> Franchetto, 1992, p. 347.

diálogo e rezos, quando necessário. Já do ponto de vista do processo de “civilização” dos brancos, se a barbárie é a violência por meio da desumanização, o colonialismo e a “caça aos índios” é a sua maior representação. Assim, a civilização dos brancos foi o ensino do diálogo e das trocas com a diferença.

Por fim, a última parte da narrativa conta sobre os contatos intensos mais recentes, do século XIX, cujas principais características são os primeiros registros explícitos de surtos epidemiológicos. Nessa quarta parte das histórias, “os brancos passam a ser chamados – até hoje - de *kurihe*, termo que designa [...] os "donos de feitiço"”, justamente pelos contágios epidemiológicos promovidos pelo contato terem as mesmas consequências do feitiço, isto é, doença e morte<sup>106</sup>.

Começaram as mortes. Chegaram as doenças-feitiço (*kurihe*). Ficamos poucos [...]. As flechas feitiço voaram. Muitos morreram. Os de Kuhikúru acabaram, acredite, no tempo das viagens dos caraíba. Contam os antigos que os colares de olho de peixe' eram enterrados com os mortos. Kálusi foi embora. Passou um ano e o pessoal de Kuhikúru viajou até os caraíba, até as aldeias dos Bakairi. De lá trouxeram a tosse. Tinham ido buscar facas, contam. Deram facas, tesouras, machados. Veio a tosse<sup>107</sup>.

Como demonstrado pelas *akinhá* Kuikuro, após a “pacificação dos brancos”<sup>108</sup>, cronologicamente ligada ao fim do colonialismo e das expedições bandeirantes, essa nova relação de contato, ainda que bem menos violenta, causou graves problemas sanitários. Durante esse convívio mais frequente com os *caraiíba*<sup>109</sup> no período pós-independência, houve o auge do decréscimo populacional causado pelas epidemias do contato<sup>110</sup>.

Em 1884, houve a primeira expedição antropológica com os primeiros relatos “letradamente registrados”<sup>111</sup> no Alto Xingu. Embora as relações estivessem menos violentas do que no período colonial, “as expedições tiveram a curto prazo consequências muito [...] nefastas para os próprios índios”. O antropólogo alemão Karl Von Steiner, lembrado nas narrativas Kuikuro como *Kalusi*, é o primeiro homem branco que “veio em paz”, trazendo presentes e bens

<sup>106</sup> Franchetto, 1992, p. 348.

<sup>107</sup> Franchetto, 1992, p. 348.

<sup>108</sup> Franchetto, 1992

<sup>109</sup> Termo utilizado para se referir aos não-índigenas.

<sup>110</sup> Hechenberger, 2001.

<sup>111</sup> Rede Xingu+, 1989, s/p.

para trocar<sup>112</sup>. “Por meio de seus registros, sabe-se que no final do século XIX viviam mais de três mil indígenas em 31 aldeias no Alto Xingu”<sup>113</sup>. “Após Von den Steinen, sucederam-se visitantes à região, como Hermann Meyer (1897, 1898, 1900), Henri Coudreau (1895), Hintermann (1925), Petrillo (1932) e Max Schmidt (1942). Tais expedições estimularam a [...] disseminação de doenças contagiosas entre os xinguanos”<sup>114</sup>. Para se ter uma noção de tais consequências, as oito aldeias que o antropólogo alemão Karl Von Steiner visitou em 1884 haviam desaparecido em 1914. Após o contato assassino dos bandeirantes, “o segundo serviço a eles prestado pela civilização ocidental [...] foi a gripe e outras doenças”<sup>115</sup>

As narrativas do povo Wauja, por exemplo, contam que Karl Von Steiner trouxe o feitiço como reação ao fato de os chefes Wauja não permitirem que suas esposas se casassem com o antropólogo alemão, como ele desejava. A identificação dos brancos com a imagem do kurihe, "dono do feitiço" na última etapa do *kuikuro* *akinhá*, bem como as narrativas dos Wauja, ambos do Alto Xingu, são muito significativas, uma vez que o período entre 1940 e 1980 foi marcado por surtos epidemiológicos generalizados na maioria dos territórios indígenas do país e pela consequente "queda demográfica"<sup>116</sup>, identificada sobretudo nas regiões Centro-Oeste e Norte do país.

Nesse mesmo momento, o território Yanomami também sofreu seu principal choque epidemiológico da história, tendo uma das maiores perdas demográficas e provocando “uma degradação sanitária generalizada” que impactou na desestruturação social de algumas áreas<sup>117</sup>. Esse acontecimento é narrado pelos xamãs Yanomami de maneira muito semelhante e convergente com as narrativas alto-xinguanas. Ou seja, ambos denunciam que esse período foi marcado pelo início das consequências trazidas pelo feitiço da cobiça do homem branco.

Essa crise epidemiológica e, por conseguinte, demográfica generalizada, foi objeto de estudo de Darcy Ribeiro, que “se dedicou à avaliação do impacto

---

<sup>112</sup> Como será visto no capítulo 5, o sistema de trocas, chamado *moitará*, é bem presente e importante na sociabilidade xinguanas.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Franchetto, 1992, p. 350.

<sup>116</sup> Heckenberger, 2001.

<sup>117</sup> Albert, 1999, s/p.

provocado pelas epidemias de doenças infecciosas sobre a demografia e a organização social dos povos indígenas, o que chamou de “efeitos dissociativos da depopulação”<sup>118</sup>. O antropólogo argumenta que as principais causas da crise sanitária deste período foram as formas de contato estabelecidas entre os povos indígenas e aquilo que ele chama de “sociedade nacional”, ou seja, a população não-indígena. Ribeiro conclui que as maiores perdas populacionais se deram entre “os povos que tiveram contato com frentes agrícolas”, bem como aqueles que “se defrontaram com as expansões extrativistas e pastoris”<sup>119</sup>.

As narrativas Kuikuro demonstram que este grande período de contato - entre o século XVIII e o século XX - das populações indígenas alto xinguanas com a população branca é marcado especialmente pela violência e pela capacidade de sobreviver e resistir. As *akinhá*<sup>120</sup> que contam “o aparecimento dos *caraiíba*” e as análises histórico-etnográficas<sup>121</sup>, constataam que a “história do contato” na região foi uma “história de ataques, perseguições, massacres e aprisionamentos que, na memória indígena, precedem as epidemias, para em seguida se confundirem com elas”<sup>122</sup>. Em ambos os casos, marcados pela violência e pelo genocídio, direto colonial ou indireto das enfermidades, resultam em “narrativas que relatam o desaparecimento de *ótomo*<sup>123</sup> inteiros [...]”. Isto é, o massacre que levou ao desaparecimento total de povos indígenas na região.

Em 1948, a resolução 260 da Assembleia Geral da ONU aprovou a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, promulgada no Brasil em 1952<sup>124</sup>. Neste documento, entende-se por genocídio o “assassinato de membros do grupo”; “atentado grave à integridade física e mental de membros do grupo”; “submissão deliberada do grupo a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial”; “medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo”; e “transferência forçada das crianças do grupo para outro grupo”. Marcadamente explicitados na *Akinhá* sobre o “aparecimento dos *caraiíba*”, todas essas formas de exercício de genocídio foram cometidas contra os povos indígenas alto-xinguanos no Brasil – desde os episódios de

<sup>118</sup> Ribeiro, 1956 *apud* Pagliaro et al, 2005, p. 17.

<sup>119</sup> Ribeiro, 1956; 1977 *apud* Pagliaro et al, 2005, p. 17-18.

<sup>120</sup> Narrativas/estórias no idioma Kuikuro, tronco linguístico Karibe.

<sup>121</sup> Dole (1961-62); Heckenberger (2001); Franchetto (1992).

<sup>122</sup> Franchetto, 1992, p. 346.

<sup>123</sup> Ótomo pode ser traduzido como povo (indígena) de um território.

massacres, escravização e captura de caciques, lideranças, mulheres e crianças, até a disseminação de doenças e epidemias.

Embora o conceito de genocídio seja relativamente recente, reconhecido após os crimes cometidos pelo nazismo durante a Segunda Guerra Mundial, sua prática é antiga. Tomando essa definição como base, relacionado-a com as *Akinhá* Kuikuro, argumenta-se que colonialismo e suas expressões bandeirantes no contexto brasileiro foram fundamentados no genocídio. Isto é, sendo a existência dos povos indígenas colonizados negada e ameaçada constantemente, as bandeiras cumpriram a função política de genocídio durante o colonialismo português em terras brasileiras.

Essa relação entre o crime de genocídio nazista e o colonialismo já foi trabalhada no texto seminal de Aimé Cesaire, *Discursos sobre o Colonialismo*, no qual o autor argumenta que os crimes do nazismo, pautados na ideologia de dominação racista, não foram uma exceção na história europeia, mas são a base da configuração moderna, cuja lógica de violência estrutural tem sido praticada há séculos fora do continente europeu<sup>125</sup>. Assim, podemos definir as bandeiras como políticas de genocídio cometidas contra os povos indígenas no Brasil, com base nas narrativas Karibe, na etnoarqueologia e na antropologia história.

Na tentativa de compreender as formas e argumentos que sustentam essa violência colonial observada na Bacia do Xingu durante a presença colonial, expressa nos seus agentes bandeirantes, recorreremos ao argumento de Frantz Fanon, ao defender que a violência é a característica fundamental e intrínseca do colonialismo. Trata-se de uma violência decorrente do maniqueísmo racial estabelecido entre os colonos - sujeitos humanizados - e os colonizados - ontologicamente negados -, para justificar a exploração totalitária de seus territórios<sup>126</sup>. Ou seja, “o colonialismo, mediante o racismo, produz uma divisão maniqueísta do mundo entre a zona do ser e a zona do não-ser”<sup>127</sup>.

O olhar do homem branco fixa o sujeito racializado em uma posição hierarquicamente inferior de sub-humanidade ou pré-humanidade. Embora o argumento de Fanon esteja pautado na experiência negra martinicana e africana,

---

<sup>124</sup> Brasil, 1952.

<sup>125</sup> Cesaire, 1978.

<sup>126</sup> Fanon, 2005.

<sup>127</sup> Fanon, 2008 *apud* Bernardino-Costa, 2016, p. 504.

ao afirmar que, na ótica da branquitude, “o homem negro não é um homem”, essa realidade colonial pode ser replicada em dimensões globais na modernidade. Os bandeirantes, assim como os policiais e soldados coloniais do século XIX e XX em África, também não reconheciam a humanidade do homem indígena, ao negar sua existência, capturar as lideranças e se apropriar das mulheres e crianças indígenas como objetos pessoais.

O mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos. Sem dúvida é supérfluo, no plano da descrição, lembrar a existência de cidades indígenas e cidades europeias, de escola para indígena e escolas para europeus [...] o intermediário do poder [o bandeirante, neste caso específico] utiliza uma linguagem de pura violência [...] O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado [...] Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação de valores [...] Por vezes este maniqueísmo vai até o fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o<sup>128</sup>.

Essa dicotomia entre colonizador e colonizado, ou melhor, entre “*self*” e “*others*” – uma vez que o sujeito de referência é branco e europeu -, fundamentou uma divisão ontológica entre cultura e natureza, em que os europeus foram atrelados à superioridade cultural e à civilidade e os povos indígenas foram atrelados à selvageria bárbara. Essa divisão hierárquica e dicotômica, sob a clivagem racial, teve como estratégia definir o *self* ocidental como padrão de humanidade, a “zona do ser” e, em oposição, marcar racialmente os não-humanos, isto é, a “zona do não-ser”. Logo, negando a humanidade do colonizado, animalizando-os e demonizando seus modos de vida, legitimou-se a condição permanente de violência do sistema colonial.

O indígena é declarado [...] o inimigo dos valores, [...] o mal absoluto. [...] Os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, sobretudo seus mitos, são a própria marca desta indigência, desta depravação constitucional. [...] E, de fato, a linguagem do colono quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. [...] O colono [...] recorre constantemente ao bestiário. [...] essas crianças que dão a impressão

---

<sup>128</sup> Fanon, 1968, p. 27-31 *apud* Bernardino-Costa, 2016, p. 510.

de não pertencerem a ninguém, essa preguiça estendida ao sol, esse ritmo vegetal, tudo isso faz parte do vocabulário colonial”<sup>129</sup>.

Ao analisar as consequências do maniqueísmo colonial na construção da teoria política moderna, Marshall Beier argumenta que foi justamente a representação dos povos indígenas como “primitivos”, “selvagens”, “infantilizados” e “bárbaros” – em contraposição com a civilidade e humanidade europeia - que facilitou e legitimou a colonização<sup>130</sup>. Beier identifica que em alguns relatos coloniais os povos indígenas são retratados como “ferozes”, numa tentativa de adjectivá-los da mesma forma que o fazem com animais selvagens<sup>131</sup>. Esse tipo de construção, por um lado, retira a humanidade desses povos ao aproximá-los de animais perigosos e ameaçadores, legitimando e favorecendo os massacres constatados pelas *akinhá* Kuikuro. Por outro lado, essa compreensão de ferocidade inata parte de pressupostos eurocêntricos que ignoram a luta por defesa de seus territórios e por sobrevivência, ambos ameaçados pela corrida do ouro e pela política de genocídio, basilares do colonialismo. Os relatos etnográficos coloniais funcionam como se contassem a história ocultando a primeira parte da *akinhá* e inciassem a partir dos contra-ataques indígenas para justificar uma ferocidade inata dos povos indígenas, a fim de ocultar a situação colonial como instauradora da violência.

Os povos indígenas são construídos de várias maneiras: assustadoramente masculinos ou piedosamente femininos, supremamente racionais ou irracionais, friamente estoicos ou extremamente emocionais, sobre-humanos ou sub-humanos. Isto destaca tanto a contingência destes variados discursos quanto os propósitos coloniais a que eles serviram/servem. Também chama nossa atenção para o importante papel da definição negativa - expressa através destas dicotomias - na construção dos autoconhecimentos ocidentais. [...] O hiperindividualismo nestes relatos desumaniza na medida em que exclui todos os esboços de um mundo social [...]; por falta de lealdades mais profundas do que a sátira de seus apetites

---

<sup>129</sup> Fanon, 2005, p. 30 e 31

<sup>130</sup> Beier, 2002.

<sup>131</sup> Ibidem.

peçoais, os povos indígenas se tornam assim ainda mais assustadores<sup>132</sup>.

Segundo alguns relatos, a "Guerra na Amazônia" foi vista como uma questão genética, biologicamente determinada, uma vez que os indígenas eram “naturalmente ferozes e violentos”. Essas narrativas infundadas foram – e são – “prontamente invocadas como uma justificativa para conquistas” e violências coloniais<sup>133</sup>. No entanto, assim como Beier recorre à etnoarqueologia do povo Lakota para demonstrar a desconexão desses relatos coloniais com a realidade social e cosmológica, aqui pudemos observar nas narrativas indígenas e nos estudos da antropologia histórica, que, pelo contrário, o Alto Xingu se tornou uma espécie de quilombo pacífico e multicultural, cujas sociabilidades de diferentes povos foram fortalecidas pela construção de rituais regionais em resposta à violência colonial.

Isso demonstra as inconsistências dos preconceitos eurocêntricos que tentam naturalizar e biologizar a violência, como se fosse endógena e de responsabilidade dos povos indígenas, sendo que, pelo contrário, ela tem causas exógenas e coloniais. Em oposição aos pressupostos coloniais, Franchetto inverte os termos e argumenta que “os alto-xinguanos continuam com o mesmo orgulho de serem os [...] pacificadores e civilizadores” dos brancos, os quais inventaram e impuseram a violência “de um mundo que é selvagem, espantoso em suas invenções de poder e sujeição”<sup>134</sup>. Ou seja, a ferocidade selvagem é, pelo contrário, uma invenção europeia que marcou este território com sangue indígena.

---

<sup>132</sup> Beier, 2002, p. 90-91, tradução livre.

<sup>133</sup> Beier, 2002, p. 92, tradução livre.

<sup>134</sup> Franchetto, 1992, p. 354-355.

## 2.4 O “desenvolvimento” e o “progresso” no Mato Grosso: novas facetas do colonialismo interno

Além das “nefastas consequências” sanitárias do contato entre o fim do século XIX e do começo do século XX, o período posterior, de 1915 a 1960 foi marcado por um novo contexto produtivo na região do estado de Mato Grosso. Em primeiro lugar, as terras do Centro-Oeste começaram a valorizar para fins de colonização<sup>135</sup> latifundiária. Em segundo lugar, o Mato Grosso foi um dos principais destinos do projeto de “desenvolvimento” econômico-militar de ocupação e exploração dos territórios, mapeados pelas expedições da Comissão Rondon e pela Expedição Roncador-Xingu, principal expedição do projeto Marcha para o Oeste do governo de Getúlio Vargas.<sup>136</sup>

Embora o Alto Xingu tenha ficado “preservado da invasão dos seringalistas” que afetou o território Kayapó na mesma bacia, “dada a ausência da matéria-prima, a borracha, em suas matas”, o território foi, por outro lado, alvo de interesses nacionais e internacionais na região. A primeira metade do século XX foi marcada por pesquisas e projetos de intervenção: Comissão Rondon; Fawcett; Dyott; missionários americanos; Quain, Petruzzo, Expedição Roncador-Xingu.<sup>137</sup>

Dirigido pelo marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão do governo brasileiro criado em 1910, tinha como objetivo “tutelar” os indígenas para “protegê-los” dos não indígenas e, ao mesmo tempo, “integrá-los à sociedade nacional”. Com a sua fundação deste Serviço, “a política indigenista passou a ser de responsabilidade do Estado Brasileiro e não de instituições religiosas, como era desde o período colonial”<sup>138</sup>. Contudo, a lógica de tutela e controle se mantiveram. A Comissão Rondon, que realizou duas expedições, em 1920 e em 1924, representada pela figura do marechal homônimo, visava unificar “o espírito da conquista, do “desbravamento” do interior brasileiro”, reproduzindo a diretriz colonial inspirada pelo indigenismo do Serviço de Proteção aos Índios. Esses contatos, mais uma vez, contribuíram

<sup>135</sup> Optou-se por utilizar o termo “colonização” porque é a forma como aparece nos documentos oficiais, mas este termo não tem o mesmo significado do conceito de colonização do período colonial utilizado na seção anterior. Aqui essa palavra significa a política de ocupação de regiões pouco exploradas pelo Estado.

<sup>136</sup> Franchetto, 1992, Rede Xingu+, 1989; ISA, 2002.

<sup>137</sup> Hechenberger, 2001.

com a propagação de doenças que afetaram drasticamente a demografia alto-xinguana<sup>139</sup>.

Ainda assim, o período mais dramático dos impactos do contato no recrudescimento das epidemias ocorreu na década de 1940. “O presidente Getúlio Vargas organizou, dentro do programa Marcha para o Oeste, a Expedição Roncador-Xingu. Seu nome foi dado em referência à Serra do Roncador, divisor de águas entre o rio das Mortes (Bacia do Araguaia) e o rio Xingu”. Trata-se de um projeto militar-desenvolvimentista de mapeamento da região central do Brasil, intervindo nos territórios indígenas ainda não “explorados” para instalação definitiva do Estado, representado pelos agentes indigenistas, cujo objetivo final era “colonizar toda a região de Goiânia à Amazônia”<sup>140</sup> e “abrir caminhos que a ligassem ao restante do País”<sup>141</sup>.

Em 1943 o governo criou a Fundação Brasil Central (FBC), órgão federal responsável pela expedição Roncador-Xingu, com o objetivo de promover e viabilizar o desbravamento e a colonização da região central e norte do Brasil, bem como institucionalizar a presença do Estado no interior do Brasil. Nessa direção, em 1946, liderada pelos sertanistas Claudio, Orlando e Leonardo Villas Boas, ocorreu a primeira expedição de abertura de pistas de pouso e dos primeiros postos militares do Xingu. Posteriormente, foi implantada a Base Jacaré, maior base militar aérea do Brasil Central daquela época<sup>142</sup>. “A instalação dos núcleos urbanos de Aragarças e Xavantina, as respectivas bases aéreas da Força Aérea Brasileira (FAB), juntamente com o processo de contato e dominação dos povos indígenas habitantes da região das cabeceiras do Xingu, criaram condições para se iniciar o processo de ocupação regional”<sup>143</sup>, principal objetivo do Estado brasileiro naquele momento.

Em 1947, o jornal *O Cruzeiro* publicou uma reportagem sobre as “andanças” da expedição Roncador-Xingu pelo Estado do Mato Grosso no ano de 1947:

---

<sup>138</sup> Rede Xingu+, 1989, s/p.

<sup>139</sup> Franchetto, 1992, p. 350. Ver capítulo 4 desta dissertação, dedicado à análise mais atenta do SPI e o seu papel na guerra de conquista.

<sup>140</sup> Franchetto, 1992, p. 350.

<sup>141</sup> Rede Xingu+, 1989, s/p.

<sup>142</sup> Franchetto, 1992, p. 351.

<sup>143</sup> Rede Xingu+, 1989, s/p.

Três séculos depois das últimas bandeiras que dilataram até quase os contrafortes dos Andes o território do Brasil, um novo **sopro de heroísmo** espalha-se pelo país inteiro vindo das **regiões que permaneceram desconhecidas do nosso planalto central**. Um pugilo de homens **reedita hoje as aventuras dos primeiros desbravadores**. A chefia da **nova bandeira** foi arrebatada em plena marcha por autênticos pioneiros, os irmãos Vilas Boas. Partindo a pé de Aragarças, à frente de pouco mais de 20 homens, abriram eles picadas na selva semi-desconhecida do Araguaia ao lendário Rio das Mortes, depois no cerrado chavantino, zona até então virgem do contato dos brancos, repelindo dia e noite as investidas dos chavantes, e atingem agora o Xingu, 700 kms adiante, e ainda a menos do meio do caminho. Eles se dirigem a Manaus. Não há lugar para a ambição. Cada homem ganha 500 cruzeiros, ao Vilas Boas 1.800. Não há ouro a descobrir nem índios a prear. Apenas um mundo novo e áspero a descobrir<sup>144</sup>.

A reportagem ilustra a construção discursiva de heroísmo e orgulho das “novas bandeiras”, ao abordar sobre a expedição liderada pelos irmãos Villas Boas. Conforme descrito acima, a expedição Roncador-Xingu retoma os mesmos caminhos que foram percorridos pelos bandeirantes “caçadores de índios” séculos atrás, com os mesmos objetivos de “desbravar” regiões ainda “desconhecidas”, reproduzindo a lógica colonial do “descobrimento” sob a perspectiva brancocêntrica que ignora a existência dos povos que ocupam esses territórios. Chama atenção a benevolência com a qual o jornal relembra as violentas ofensivas bandeirantes, vistas como inspiradoras para as “novas bandeiras” do século XX. Ao abordar sobre “lendário Rio das Mortes”, por exemplo, a reportagem se refere, orgulhosamente, ao local do massacre de indígenas Karibe liderado pelo bandeirante Antonio Pires de Campos Júnior – conhecido pelos Kalapalo como Paí Pero -, em 1755, abordado na seção anterior.

Já ao se referir à invasão da expedição no território Xavante, “virgem ao contato dos brancos”, a reportagem minimiza a violência contra os povos indígenas locais ao dizer, novamente com heroísmo, que a expedição repeliu “dia e noite as investidas chavantes”. Isto é, coloca a reação do povo Xavante, que se defendem da invasão do seu território, como uma ação agressiva à qual a expedição teve que combater heroicamente a fim de seguir sua missão

---

<sup>144</sup> 1947, Bandeira, 1947, p. 8.

civilizatória de “desbravar” o território nacional, reeditando as ações bandeirantes que a inspiram e reproduzindo os estereótipos coloniais da “ferocidade biológica” dos povos indígenas.

Por fim, é importante analisar a lógica de gênero que mobiliza o desejo do homem branco por “desbravar” regiões “até então virgens”. Ou seja, esses termos da reportagem demonstram a dimensão patriarcal que permeia a lógica colonial e fundamenta o desejo em “penetrar” territórios ainda nunca “desbravados”, “virgens” pelo homem branco. Nesse sentido, a invasão de territórios indígenas, legitimada pelo maniqueísmo ontológico e pela desumanização racista, ainda presentes, está intrinsecamente atrelada à lógica de invasão de corpos racializados e genderizados. Dessa forma, o maniqueísmo colonial e patriarcal que justificou a “penetração” de territórios “virgens” a serem desbravados pelo homem branco, também legitimou a violação dos corpos indígenas femininos durante as ofensivas bandeirantes como se fossem territórios a serem desbravados pelos homens brancos.

Retomando a trajetória histórica, o ano de 1954 foi “duplamente significativo” para o cenário do Xingu na primeira metade do século XX. Em primeiro lugar, foi neste ano que uma “violenta epidemia de sarampo” afetou gravemente a região do Alto Xingu<sup>145</sup>.

Em 1954 ocorre um surto de sarampo que afeta todas as aldeias alto-xinguanas, provocando a morte de 114 pessoas. Dos cerca de 3 mil alto-xinguanos que havia no tempo de Von den Steinen [1884 - 1887], a população chega a um de seus pontos mais baixos: 574 pessoas. Apesar dos esforços, as condições de saúde ainda continuavam precárias. Em 1965 a população alto-xinguanana era de apenas 542 pessoas.<sup>146</sup>

Em segundo lugar, foi criado o Posto Indígena Capitão Vasconcelos (posteriormente denominado P.I. Leonardo Villas-Boas). Essa construção, ponto de referência para assistência médica e fornecimento de bens industrializados, se tornou um dos principais “sustentáculos do regime de tutela e da dependência em relação aos brancos”. Em suma, a criação dos Postos Indígenas, como é o caso marcante do P.I. Leonardo Villas-Boas, ponto de referência no Alto Xingu até os

---

<sup>145</sup> Franchetto, 1992, p. 352.

<sup>146</sup> Heckenberger, 2001, s/p *apud* Rede Xingu+, 1989, s/p.

dias de hoje, representou e ainda representa “o marco definitivo da presença do Estado brasileiro em território indígena”<sup>147</sup>.

Embora a década de 1950 tenha encerrado com um balanço dramático para os povos do Alto Xingu, as décadas seguintes foram marcadas pela concretização do projeto do “Parque Nacional do Xingu”. A demarcação administrativa do “Parque Nacional do Xingu” – como se chamava naquele momento - foi homologada em 1961 pelo Presidente Jânio Quadros, “com área incidente em parte dos municípios mato-grossenses de Canarana, Paranatinga, São Félix do Araguaia, São José do Xingu, Gaúcha do Norte, Feliz Natal, Querência, União do Sul, Nova Ubiratã e Marcelândia, no Mato Grosso”<sup>148</sup>.

No projeto original, o parque era quatro vezes maior do que viria a ser demarcado. No entanto, no contexto de colonização desenvolvimentista, o Governo do Mato Grosso, concedeu parte das terras que comporiam o perímetro do “Parque” a companhias colonizadoras. Naquela época o território foi denominado como Parque Nacional porque naquele momento prévio à Constituição de 1988, o perímetro demarcado ainda era considerado uma reserva florestal administrada pelo Estado brasileiro. Na década de 1970, foram integrados e realocados os povos Ikpeng, Kayabi, Tapayuna e Panare ao território demarcado. Estes povos tinham seus territórios invadidos e ameaçados constantemente e a sua integração ao “Parque” foi uma estratégia de sobrevivência<sup>149</sup>.

Com o território assegurado legalmente, as décadas de 1960 e 1970 foram marcadas pelo processo de recuperação demográfica, com a consolidação de uma assistência médica constante e eficaz e com o início das campanhas de imunização, frutos positivos do reconhecimento oficial e internacional do território. Esse processo, por outro lado, se deu por uma construção tutelar do Estado que manteve os indígenas dependentes dos brancos, uma vez que estes constituíram sua imagem enquanto protetores e fonte aparentemente inesgotável de bens.<sup>150</sup>

No início da ditadura civil-militar do Brasil, foram criados dois órgãos que impactaram os territórios indígenas do país. Em 1967 foi criada a Fundação

---

<sup>147</sup> Franchetto, 1992, p. 352.

<sup>148</sup> Rede Xingu+, 1989, s/p.

<sup>149</sup> Hechenberger, 2001.

Nacional do Índio (FUNAI), vinculada ao Ministério da Justiça, cuja função era coordenar e executar as políticas indigenistas do Governo Federal<sup>151</sup>. Após três anos, em 1970, foi criado o Programa de Integração Nacional (PIN), cujo principal objetivo era “ocupar a Amazônia com mão-de-obra nordestina liberada pelas grandes secas de 1969 e 1970”. Seus principais projetos visavam a construção de estradas e a promoção da colonização das suas margens. Seu produto central foi a construção da rodovia Transamazônica, sua principal via de colonização da região. “Em seu projeto inicial ela cortava o território de 29 [povos] indígenas”<sup>152</sup>.

Os grandes lemas do Programa de Integração Nacional - "integrar para não entregar" e "terra sem homens para homens sem terras"- deixam claros o papel do PIN no projeto militar-desenvolvimentista de colonialismo interno. Havia tanto um interesse em ocupar aquelas terras para que os povos indígenas não retomassem seus territórios tradicionais, quanto existia um interesse discursivo racista em negar a existência ontológica dos povos indígenas ao afirmar que aquelas terras estavam vazias e deveriam ser colonizadas para desenvolver economicamente o país.

Nesse contexto, decorrentes das grandes obras de infraestrutura – estradas, hidrelétricas, mineração -, as décadas de 1970 a 1990 foram marcadas pelos grandes projetos agrícolas de colonização na região centro-amazônica do Brasil, entre as bacias do rio Xingu e Tapajós, dando início ao processo de “implantação do modelo do agronegócio na região”<sup>153</sup>. Como exemplo desse processo, Sinop, uma das maiores cidades próximas à região norte da Terra Indígena do Xingu criada em 1976, leva o nome de uma das maiores empresas de agronegócio da década de 1970: a Colonizadora Sinop SA. Incentivada pelo governo militar, a empresa “adquiriu aproximadamente 500 mil hectares de terras ao longo da BR-163 (Cuiabá-Santarém) [...] em 1972”<sup>154</sup>.

---

<sup>150</sup> Franchetto, 1992.

<sup>151</sup> São atribuições da Funai proteger e promover os direitos dos povos indígenas: identificar, fiscalizar, delimitar, demarcar, regularizar e registrar as terras ocupadas pelos povos indígenas; garantir o acesso diferenciado aos direitos sociais e de cidadania – como o direito à seguridade social e à educação escolar indígena (Funai, 1967).

<sup>152</sup> Rede Xingu+, 1989, s/p.

<sup>153</sup> Rede Xingu+, 1989, s/p.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

Em suma, o século XX foi marcado pelos projetos de “desenvolvimento”, iniciados pelo Governo de Getúlio Vargas e continuados pela Ditadura Militar. Estes projetos buscavam “ocupar” a região central do Brasil, que até então seguia pouco “explorada” pelo Estado brasileiro. Era justamente na região central e norte do Brasil que se encontravam os principais territórios indígenas sobreviventes das expedições bandeirantes do século XVIII. Já no século XX, essas expedições seguiram sob a forma de colonialismo interno a partir de iniciativas governamentais, sob a ótica do “desenvolvimento”, pautado na lógica racista de “ocupar produtivamente os lugares vazios”.

A lógica de “ocupação dos espaços vazios” – na verdade já ocupados por florestas e populações indígenas – reproduz a hierarquia ambiental, racial e colonial do “descobrimento”, pautada na dicotomia entre a “zona do ser” e a “zona do não-ser”, que ignora e rejeita a existência dos povos indígenas. Agora, essa lógica opera sob a nova justificativa do desenvolvimento e do progresso. Embora os *caraibas* tenham sido “pacificados” no sentido dos massacres diretos dos bandeirantes, a presença das suas lógicas de dominação permanece, tendo em vista o “espírito da conquista” da Comissão Rondon na década de 1920 e o objetivo de “ocupar a Amazônia” para levar “homens sem terra para terras sem homens” do Programa de Integração Nacional na década de 1970.

À luz de Bruna Franchetto, desde o colonialismo, “a história indígena passa a se confundir inextricavelmente com a história [...] da penetração e estabelecimento da presença dos brancos em território indígena”<sup>155</sup>. Nesse sentido, sabemos que, no Brasil, existem atravessamentos raciais e coloniais centrais para compreender tais projetos de “ocupação” nessas regiões do país no século XX. Ainda que o processo colonial tenha terminado formalmente no século XIX, suas relações globais de poder, baseadas na categoria social de raça seguem vigentes na sociedade<sup>156</sup>. Findados os laços formais entre colônia e metrópole, as elites nacionais reproduzem as lógicas de dominação colonial globais de forma intranacional. “Uma vez que os colonos se livraram dos limites legais e administrativos impostos pelas antigas metrópoles, eles intensificaram a

---

<sup>155</sup> Franchetto, 1992, p. 340.

<sup>156</sup> Quijano, 2005

colonização das terras e populações indígenas. Foi o início do colonialismo interno<sup>157</sup>.

A categoria de colonialismo interno busca “caracterizar a continuidade colonial das estruturas sociais dos territórios que no passado foram colônias europeias, baseando-se em uma distinção diacrônica da espacialidade global do colonialismo como um fenômeno simultaneamente internacional e intranacional”. Nesse sentido, uma vez que o Estado-Nação é a reprodução da forma política moderna europeia, instituído após o fim formal do colonialismo pelas mesmas elites beneficiadas pelo antigo regime, sob os mesmos pressupostos ontológicos, faz-se “necessária uma análise das características coloniais dentro do espaço das novas repúblicas”, que dê conta de compreender as “relações entre os Estados, as classes dominantes nativas e os povos indígenas”<sup>158</sup>.

Sob a ótica do colonialismo interno, é possível reconhecer que as elites seguem exercendo um controle do tipo colonial sobre o resto dos grupos sociais, sobretudo aqueles que possuem uma organização político-social diferente do Estado-Nação, o qual passa a ser a única forma política reconhecida globalmente. Isto é, uma das principais heranças coloniais globais é a universalização e uniformização político-social baseada no Estado Nacional como única forma legitimada de institucionalização política.

Da mesma forma, configurou-se uma estrutura social colonial onde os setores hegemônicos dominam culturalmente e exploram materialmente aos povos indígenas, reproduzindo internamente as dinâmicas coloniais globais associadas com as modalidades específicas de acumulação de capital. Do mesmo jeito no qual as áreas desenvolvidas do planeta mantêm no subdesenvolvimento aos países periféricos, as classes dominantes mantêm no subdesenvolvimento aos setores dominados dentro do âmbito nacional. Assim, fenômenos próprios do capitalismo internacional como a formação de áreas periféricas marginalizadas provedoras de matérias primas e de mão de obra, que dependem estruturalmente dos centros econômicos e políticos, serão produzidos na escala intranacional como reflexo local dos padrões do colonialismo imperial (externo). Neste sentido, os padrões de diferenciação social [...] baixo o mandado do colonialismo

---

<sup>157</sup> Casanova, 2002 *apud* Urt, 2016, p. 875.

<sup>158</sup> Casanova, 1965 *apud* Quintero, 2018, p. 2.

interno [...] estariam também organizadas por distinções étnico-raciais que justificam a existência da estrutura social colonial<sup>159</sup>.

Desde a descolonização, momento em que aproximadamente mais de 80% dos povos originários haviam sido exterminados<sup>160</sup> pelas violências e enfermidades do sistema colonial em vigor por mais de trezentos anos, esses grupos sociais racializados seguem marginalizados e vulnerabilizados sob a égide do colonialismo interno praticado pelo Estado-Nação moderno. Assim, as justificativas raciais e econômicas das expedições bandeirantes agora se manifestam sob a narrativa da busca por terras produtivas, fundamentais para o “progresso” e para o “desenvolvimento”. A violência, nesse sentido, não se manifesta mais na lógica do descobrimento ultramarino, mas na ocupação de terras consideradas vazias.

As características [das comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e tantas outras caracterizadas como tradicionais] e os seus modos de vida são vistos como exóticos, pouco evoluídos ou distantes do progresso e do desenvolvimento, para os quais estas comunidades são vistas como um entrave [...]. A partir desta perspectiva, naturaliza-se a concepção dos espaços que estas comunidades ocupam como espaços desertos e vazios e, portanto, disponíveis para a implementação de grandes projetos de desenvolvimento e empreendimentos econômicos. Como natural também – e em alguns casos como necessário – é encarado o desaparecimento destas comunidades descartáveis, “paradas no tempo” e cujo modo de vida não apresenta quaisquer vantagens em pleno século XXI.<sup>161</sup>

O “desenvolvimento” e o “progresso” corroboram, nesse sentido, para manutenção das hierarquias coloniais espaço-temporais. A hierarquia social entre selvagens - temporalmente atrasados - e os civilizados - temporalmente avançados -, cuja variável central de discriminação é a raça, está diretamente ligada à hegemonia da lógica de mercado na contemporaneidade. Hoje, essa mesma hierarquia social que dividia a população entre selvagens e civilizados, hoje divide o mundo entre desenvolvidos e subdesenvolvidos e os grupos humanos entre produtivos - portadores do progresso - e improdutivos – que atrapalham o progresso. Ou seja, reproduzindo as desigualdades coloniais globais, o Estado

<sup>159</sup> Stavenhagen, 1969 apud Quintero, 2018, p.3.

<sup>160</sup> Cunha, 1998.

Nacional também marginaliza e desconsidera modos de vida que apresentem uma alternativa à lógica da razão instrumental<sup>162</sup>, utilitarista e especializada, uma vez que representariam tanto um “passado já superado”, quanto um “empecilho” para a continuidade histórica, sob clivagem da temporalidade linear, universal e colonial sob a ótica “civilizatória”<sup>163</sup>.

Nessa linha argumentativa, o regime tutelar estatal, fortemente presente no Alto Xingu nesse período, demonstra a manutenção dos pressupostos hierárquicos espaço-temporais, ao considerar os povos indígenas incapazes de seu auto-governar, reproduzindo lógicas coloniais que os associam à infantilidade. Ao infantilizar e tratar esses povos como “pouco evoluídos”, “parados no tempo” ou representantes de um “passado superado”, o Estado brasileiro justificou sua ocupação, sua tutela e dominação em territórios indígenas.

Isto é, o “desenvolvimento” e o “progresso”, enquanto discurso, se contrapõem “às comunidades que possuem modos de vida taxados como atrasados e cuja sobrevivência se realiza longe da lógica de mercado predominante. Assim, reproduzem-se “práticas coloniais de subalternização do outro”<sup>164</sup>. O conceito do desenvolvimento, nesse sentido, é utilizado como clivagem da hierarquia colonial espaço-temporal contemporânea e, conseqüentemente, como argumento e legitimidade de violências contra aqueles que “impedem seu funcionamento” lido como único e natural processo de “evolução histórica”.

---

<sup>161</sup> Silva, 2012, p. 96.

<sup>162</sup> Referência ao conceito de Horkheimer, 1973.

<sup>163</sup> Dulcy, 2021.

<sup>164</sup> Silvia, 2012, p. 97.

## 2.5 Os tempos contemporâneos: entre conquistas e disputas no faroeste brasileiro

Apesar do duro século XX, o fim do regime militar no Brasil e a Constituição de 1988 representam um grande avanço nas conquistas dos povos indígenas no Brasil, sobretudo no que diz respeito à demarcação territorial, ao fim da tutela estatal e ao respeito constitucional à diversidade constitucional dos mais de 250 povos indígenas brasileiros. O principal símbolo dessa conquista é o Artigo 231 da nova Carta Magna, em que "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens"<sup>165</sup>. A Terra Indígena (TI), nos termos da Funai,

é uma porção do território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou mais povos indígenas, por ele(s) utilizada para suas atividades produtivas, imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessária à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Trata-se de um tipo específico de posse, de natureza originária e coletiva, que não se confunde com o conceito civilista de propriedade privada<sup>166</sup>.

Além do capítulo específico, os povos indígenas são citados em diversos artigos da Carta Magna em respeito aos seus direitos culturais, sociais, políticos e territoriais. Explicitamente o documento afirma que o Estado brasileiro deve "proteger as manifestações das culturas populares, inclusive indígenas"<sup>167</sup> e garantir "o respeito a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem"<sup>168</sup>. Para que os direitos culturais e linguísticos sejam realmente respeitados, as lideranças indígenas reivindicam a necessidade de que suas florestas e territórios sejam demarcados e respeitados, pois são nesses espaços que a cultura é transmitida e mantida. A terra, principal demanda indígena, é apresentada como condição fundamental para a continuidade da vida, da saúde, da reprodução social e da sua autodeterminação – características fundamentais

---

<sup>165</sup> Brasil, 1988.

<sup>166</sup> Funai, 2016.

<sup>167</sup> Brasil, 1988, art. 215.

<sup>168</sup> Brasil, 1988, art. 210.

sistematicamente violadas desde o século XVI, como demonstrado anteriormente na política de genocídio dos bandeirantes, nas constantes crises epidemiológicas causadas pelo contato, nas crises demográficas e nas políticas de tutela do Estado brasileiro.

Nesse sentido, a Constituição de 1988 estabeleceu que os direitos dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam são de natureza originária. Os povos indígenas têm a posse das terras, que são bens da União<sup>169</sup>. Uma vez que a terra seja demarcada e homologada, a Constituição prevê que a responsabilidade de defender judicialmente os direitos indígenas é atribuição do Ministério Público Federal (Art. 129, V). Já a competência de legislar sobre populações indígenas é exclusiva da União (Art. 22. XIV). Processar e julgar a disputa sobre direitos indígenas, por sua vez, é competência dos juízes federais (Art. 109. XI).

Nesse contexto de conquistas e avanços de direitos proporcionados pelos debates da Constituinte, o Xingu deixou de ser um parque nacional administrado pelo Estado e foi reconhecido como Terra Indígena, passando a ser administrado pelos próprios povos indígenas. Essa soberania territorial somada ao sistema nacional de imunização resultou numa recuperação e estabilização populacional, fragilizada há séculos pelo contato com as expedições *caraíba*<sup>170</sup>. Nesse contexto, a década de 1990 foi marcada pelo fortalecimento da institucionalização política coletiva xinguana, expressa na criação das associações indígenas locais de governança territorial - como a Associação Terra Indígena do Xingu (ATIX), fundada em 1994 e proeminente até hoje.

No entanto, esse processo de conquistas também foi acompanhado por um processo de recrudescimento de atividades ilegais na região. Segundo a Rede Xingu+, as décadas de 1980 e 1990 são conhecidas como “faroeste brasileiro” nas redondezas da Bacia do Xingu. “Os projetos agrícolas regrediram, muitos colonos

---

<sup>169</sup> Seguem os dois parágrafos constitucionais ligados ao direito indígena sob a terra na íntegra (BRASIL, 1988):

Parágrafo 1º: "São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições".

Parágrafo 2º: "As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes".

migraram e a exploração dos interesses econômicos se transformou em espoliação: intensificou-se a extração ilegal de madeira da floresta, o desmatamento, as queimadas, a pecuária”, o garimpo, a grilagem de fazendeiros “em busca de concentração fundiária e a abertura da rede de estradas clandestinas na região do Xingu/Iriri”, possibilitando o acesso às terras mais remotas e contribuindo com a invasão de terras indígenas<sup>171</sup>.

Na década de 1980, começaram as primeiras invasões de pescadores e caçadores na Terra Indígena do Xingu (TIX). Já no final dos anos 1990, as queimadas das fazendas adjacentes, localizadas a nordeste do TIX “ameaçavam atingi-lo e o avanço das madeireiras instaladas a oeste começou a chegar perto dos limites físicos definidos pela demarcação”<sup>172</sup>. Além das queimadas, o avanço da ocupação latifundiária do entorno do território começou a poluir com agrotóxicos as nascentes dos rios que ficaram fora da área demarcada, mas que desaguam nos principais rios da terra indígena. Esse período foi marcado pelo início da expansão das fronteiras agrícolas e extrativistas que hoje pressionam todas as bordas do Território Indígena do Xingu, o qual “já se evidencia como uma “ilha” de florestas em meio ao pasto e a monocultura”<sup>173</sup> que dominam a paisagem do Mato Grosso.

Essas ameaças externas levaram a importantes reações dos povos indígenas xinguanos, preocupados com as pressões das fronteiras econômicas. No fim da década de 1990, após a reivindicação de um conjunto significativo de novos pleitos territoriais, dois deles foram atendidos e resultaram nas Terras Indígenas Wawi e Batovi, respectivamente do povo Suyá e do povo Waurá (Waujá), homologadas em 1998<sup>174</sup>. Com essas novas anexações, o Território Indígena do Xingu hoje é constituído de 16 povos indígenas, divididos em quatro sub-regiões – Alto Xingu, Médio Xingu, Baixo Xingu e Leste Xingu -, com uma população de quase 9 mil habitantes, espalhados em mais de 200 aldeias, numa extensão territorial de 2.797.491 hectares<sup>175</sup>.

---

<sup>170</sup> Nome dado à população não-indígena.

<sup>171</sup> Rede Xingu+, 1989, s/p.

<sup>172</sup> ISA et al, 2002, s/p.

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> ISA et al, 2002.

<sup>175</sup> ISA, 2023.

Tendo em vista a conquista das novas Terras Indígenas do fim da década de 1990, os povos indígenas do TIX vislumbram estender o território demarcado a fim de ter todas as nascentes dos seus principais rios dentro do território para protegê-los da sujeira e do veneno do mundo *caraiíba*. O povo Ikpeng, por sua vez, “vem se articulando para reivindicar parte de seu território tradicional na região do Rio Jatobá, que ficou fora da demarcação”. E o povo Waurá (Wauúja) também está “negociando para que a região denominada Kamukuaká, considerada sagrada, localizada numa fazenda vizinha” ao território, “seja transformada numa área de preservação ambiental” para deixar de ser utilizada como depósito de lixo e constantemente vandalizada<sup>176</sup>. Tanto o Kamukuwaká quanto o Sagihengu, lugares sagrados para todos os povos do Alto Xingu, que ficaram de fora da demarcação oficial da Terra Indígena do Xingu, são considerados hoje Patrimônio Cultural do Brasil, tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2010, após solicitação dos povos Waurá (Wauúja), Kalapalo e Kamayurá, em 2008, como estratégia de preservação<sup>177</sup>.

Qual o meu sonho para o futuro? Sonho com a proteção e revitalização das nascentes do rio que ficam acima da Gruta de Kamukuwaká, através de um corredor ecológico que junta nosso território com o território xavante [...]. Assim o rio e a floresta podem respirar bem. Esse é o meu sonho para o futuro<sup>178</sup>.

Diferentemente dos projetos desenvolvimentistas de infraestrutura implementados pelo regime Militar na região centro-amazonense, as novas fronteiras amazônicas não são mais organizadas pela presença do Estado, mas, sobretudo por madeireiros e agropecuaristas. As frentes estão localizadas preferencialmente em torno das estradas - pavimentadas ou abertas por madeireiros e pecuaristas.

Os principais desafios contemporâneos enfrentados pelos povos do Território Indígena do Xingu decorrem desse “processo de ocupação predatória de seu entorno”<sup>179</sup>. Por “entorno” do TIX, entende-se “a região do estado de Mato Grosso que se estende ao redor dos principais formadores do rio Xingu, desde

---

<sup>176</sup> ISA et al, 2002, s/p.

<sup>177</sup> IPHAN, 2010.

<sup>178</sup> Relato de Akari Waurá no documentário “Kamukuwaká: território sagrado” de Piratá Waurá (2022).

<sup>179</sup> ISA et al, 2002, s/p.

suas cabeceiras. Correndo paralelas ao rio Xingu, duas grandes rotas rodoviárias funcionam como eixos de ocupação”. A oeste do território encontra-se a Cuiabá-Santarém (BR-163) e a leste, a BR-158. Nesse contexto regional, a sociobiodiversidade do TIX está ameaçada “de múltiplas formas ao longo de cerca de 900 km de perímetro”<sup>180</sup>.

Cresce a consciência dos limites definitivos [...] de seu perímetro não mais circundado de florestas [...], mas sim por um anel de fazendas; cresce, assim, a consciência da necessidade de fiscalizar permanentemente esses limites e de ocupar a faixa periférica do [território], controlando as intrusões, os desmatamentos e a poluição das nascentes<sup>181</sup>.

Nessas circunstâncias, o monitoramento e fiscalização territorial se tornou a principal agenda política discutida nas reuniões de governança do território. Tem-se discutido a temática tanto nas Reuniões de Governança semestrais da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX) – dos quais o autor desta pesquisa tem participado recorrentemente nos últimos anos -, “como na interlocução com a FUNAI e com os órgãos ambientais federal (Ibama) e estadual (Fundação Estadual do Meio Ambiente - Fema)”<sup>182</sup>.

Como estratégia para defender o território neste contexto, foram criados onze Postos Indígenas de Vigilância (PIVs), sob responsabilidade da FUNAI, para proteger as áreas mais críticas que facilitam o acesso direto ao território demarcado, como os locais de encontro dos principais rios com os limites do TIX e o ponto em que a estrada BR-080 se aproxima desses limites<sup>183</sup>. Contudo, esse projeto encontrou uma segunda fragilidade contemporânea do território, as políticas neoliberais de desinvestimento e sucateamento dos serviços públicos, sobretudo os órgãos governamentais indigenistas e ambientalistas de fiscalização durante o governo do presidente Jair Bolsonaro (2019-22). O “progressivo declínio da assistência oficial” decorrente do corte de verbas e da redução das atividades do Estado nessa região, historicamente gerenciada e tutelada pelo Estado, tem gerado “uma crise hoje em dia crônica e irreversível”<sup>184</sup>.

---

<sup>180</sup> Ibidem.

<sup>181</sup> Franchetto, 1992, p. 353-354.

<sup>182</sup> ISA et al, 2002, s/p.

<sup>183</sup> ISA et al, 2002.

<sup>184</sup> Franchetto, 1992, p. 353.

Nesse contexto de desinvestimento e de aumento da pressão das fronteiras econômicas, o sistema de postos de fiscalização não tem sido suficiente para enfrentar as ameaças territoriais. Pelo contrário, em alguns casos, os chefes de fiscalização destes postos, ameaçados, assediados e aliciados diariamente pelos invasores nas fronteiras limites do território, quando abandonado tanto financeiramente quanto assistencialmente pelos órgãos de segurança e justiça do Estado, foram um dos principais alvos de cooptação para facilitar a entrada de madeireiros no território.

Segundo nota técnica elaborada pelo Instituto Socioambiental (ISA), a partir de dados do programa Prodes do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), em 2021, o salto no desmatamento em Terras Indígenas na comparação entre a média dos últimos três anos analisados (2019 a 2021) com os três anos anteriores (2016 a 2018) foi de 138%. O documento também demonstra que o nível de invasões e ilegalidade no interior das Terras Indígenas ainda é muito elevado e representa mais de 18 milhões de árvores derrubadas e 2,5% do desmatamento total na Amazônia Legal<sup>185</sup>.

A Organização Internacional de Polícia Criminal (INTERPOL) já estima que o comércio de madeira ilegal global movimentava ao redor de 51 e 152 bilhões de dólares anualmente. Isto é, entre 208 bilhões e 622 bilhões de reais. A Amazônia brasileira ocupa um importante lugar neste mercado internacional de madeira, estima-se que “cerca de 90% da extração seletiva de madeira na Amazônia é considerada ilegal”<sup>186</sup>.

Um levantamento realizado pelo Instituto do Homem e do Meio Ambiente da Amazônia (Imazon) apontou que o aumento do desmatamento em áreas protegidas vem crescendo na Amazônia Legal e beneficiando a cadeia de madeira ilegal. Foram analisadas 50 das mais impactadas áreas entre os anos de 2012 e 2015. Ao todo foram 237,2 mil hectares perdidos, 136 milhões de árvores destruídas e o lucro [...] pode ter chegado a R\$ 300 milhões<sup>187</sup>.

Em novembro de 2022, o Território Indígena do Xingu foi citado em uma grande reportagem do Fantástico, programa da TV Globo. Nesta reportagem, que chamou atenção pública para a crise de extração de madeira ilegal no território,

---

<sup>185</sup> ISA et al., 2021.

<sup>186</sup> Berenguer, 2023 *apud* Grossman, 2023, p. 714.

<sup>187</sup> ISA, 2017.

foi apresentado um mapeamento produzido por meio de uma pesquisa de campo em que repórteres da emissora acompanharam, por nove meses, os trabalhos de combate às invasões ilegais realizadas pelos profissionais da Polícia Federal (PF) e do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA)<sup>188</sup>.

O acompanhamento do trabalho de combate por mais de três mil quilômetros dentro das terras indígenas do Mato Grosso “usou tecnologia de rastreamento por satélite, celular e câmeras acionadas por movimento para seguir o caminho da madeira”<sup>189</sup> Nessa matéria, que revelou um esquema milionário de desmatamento em terra indígena, foram registradas imagens da movimentação dos caminhões saindo da Terra Indígena carregados de toras de madeira retiradas ilegalmente.

Por fim, o relatório *A crise silenciosa da Amazônia*, do *Greenpeace*, registrou que, entre novembro de 2014 e fevereiro de 2015, cerca de 60% da madeira em tora adquirida pela madeireira *Xingu indústria e comercio imp. e exp. de madeiras ltda* (1.277 m<sup>3</sup>), localizada no Município de Marcelândia, próximo ao TIX, teve como fonte declarada a Santa Efigênia, distribuidora de madeira ilegal. Esta serraria forneceu para três exportadores nesse período, incluindo a *Tradelink Madeiras*, condenada a pagar uma indenização de R\$ 5 mi ao fundo de recuperação ambiental em 2016 por praticar comércio de madeira ilegal<sup>190</sup>.

Nesse contexto angustiante vivido pelo Território Indígena do Xingu hoje, nota-se que a “questão ambiental”, além de ter que ser tratada no plural, pelo seu caráter multifacetado, é indissociável da sua “dimensão completamente socializada”<sup>191</sup>. Assim, compreender que sociedade e ambiente são indissociáveis possibilita “discutir as profundas relações entre degradação ambiental e a reprodução de injustiças sociais no contexto brasileiro”<sup>192</sup>. Ignorar a sociabilidade dos impactos ambientais contribui com o ocultamento das desigualdades sociais que permitem atividades ilegais – como a extração de madeira - em certos territórios e não em outros. São os locais em que vivem as comunidades indígenas, negras e tradicionais que arcam com os maiores impactos

---

<sup>188</sup> Coutinho, 2022, s/p.

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> Greenpeace, 2015; g1, 2016.

<sup>191</sup> Silva, 2012, p. 86.

<sup>192</sup> Ibidem.

socioambientais. Ou seja, “as situações de injustiça ambiental são reproduções da própria organização desigual das sociedades em que algumas parcelas da população suportam de maneira desproporcional os danos e riscos ambientais”<sup>193</sup>.

Sabendo-se que na modernidade-colonialidade capitalista a exploração da natureza é acompanhada da exploração dos sujeitos racializados e genderizados a ela atreladas, sendo a madeira explorada ilegalmente retirada de áreas protegidas, como é o caso das Terras Indígenas, ela normalmente vem acompanhada de conflitos, violência e mortes<sup>194</sup>. Nesse sentido, o conceito “racismo ambiental” contribui analiticamente para compreender as relações de poder envolvidas nos impactos ambientais e sociopolíticos presentes nos territórios indígenas atualmente.

Racismo ambiental é o conjunto de ideias e práticas das sociedades e seus governos, que aceitam a degradação ambiental e humana, com a justificativa da busca do desenvolvimento e com a naturalização implícita da inferioridade de determinados segmentos da população afetados – negros, índios, migrantes, extrativistas, pescadores, trabalhadores pobres, que sofrem os impactos negativos do crescimento econômico e a quem é imputado o sacrifício em prol de um benefício para os demais<sup>195</sup>.

A injustiça socio-ambiental está posta desde o colonialismo, momento em que tanto a natureza, quanto os povos racializados foram explorados, desumanizados e inferiorizados, tendo, como consequência, a violência contra esses corpos legitimada<sup>196</sup>. A lógica que permite a “penetração” em territórios indígenas, está intrinsecamente atrelada à lógica de invasão de corpos racializados e genderizados. Existe uma desumanização do “outro” que legitima a invasão de seus corpos, assim como a ocupação e invasão de seus territórios. Dessa forma, o maniqueísmo colonial que justificou a presença violenta dos *caráibas* nesse território no século XVII em busca de ouro, naturaliza a invasão extrativista nesse território nos dias atuais, sob justificativas similares da acumulação do capital, cuja base racista e anti-ambiental consiste fundamentalmente na expropriação e exploração dos corpos humanos e não-humanos.

---

<sup>193</sup> Silva, 2012, p.90.

<sup>194</sup> Neher, 2020.

<sup>195</sup> Herculano, 2006: s/p. *Apud* Silva, 2012, p. 106.

Tanto Darcy Tetreault quanto Nancy Fraser retomam Marx ao defenderem que a “condição *sine qua non* do capitalismo é o crescimento econômico” e, mais “precisamente, a acumulação de capital”<sup>197</sup>. Assim o “pano de fundo” da acumulação é a apropriação e a expropriação. Nesse sentido, argumenta-se que a história de fundo da propriedade privada e da acumulação do capital é uma “história bastante violenta de despossessão e expropriação. [...] A expropriação é um mecanismo contínuo, apesar de não oficial, de acumulação”<sup>198</sup>.

Segundo Quijano, o capitalismo global teve como sua base fundamental a colonização das Américas<sup>199</sup>. Portanto, a lógica de acumulação do capital depende, necessariamente, da exploração desenfreada de corpos racializados e dos territórios que eles ocupam. A apropriação e exploração da terra e da água são fundamentais para o sistema capitalista e ocorre principalmente em territórios de populações tradicionais na periferia do sistema. Ainda que a extração de madeira em territórios indígenas seja formalmente ilegal, na realidade ela é incentivada pelo próprio sistema de acumulação do capital, sobretudo no Sul Global.

Nesse sentido, Tetreault demonstra que “todos os governos da América Latina promoveram a expansão das atividades extrativistas como medida para estimular o crescimento econômico e sustentar as finanças públicas”<sup>200</sup>. Isto é, por trás do crescimento econômico e da acumulação do capital global, é necessário expropriar e explorar – na sua faceta extrativista – o Sul Global. Portanto, a expropriação colonial e a apropriação extrativista do Sul Global são basilares para a acumulação do capital global desde o colonialismo das Américas até sua fase contemporânea.

Como as reservas de minerais, petróleo e gás estão esgotadas, novas tecnologias foram desenvolvidas para explorar reservas marginais ou “não convencionais”, muitas vezes com impactos ambientais e sociais devastadores. [...] Entre as pessoas mais prejudicadas por estas atividades extrativas estão os pequenos agricultores e comunidades indígenas do Sul Global. Para estes grupos, a chegada de [madeireiras], empresas de mineração ou petróleo constitui uma

---

<sup>196</sup> As concepções ontológicas de humanidade e de corpo aqui são compreendidas para além do antropocentrismo, contemplando árvores, rios e outros animais.

<sup>197</sup> Tetreault, 2018, p. 343.

<sup>198</sup> Fraser, 2014.

<sup>199</sup> Quijano, 2005.

<sup>200</sup> Tetreault, 2018, p. 346.

ameaça mortal à sua saúde, subsistência e territórios culturalmente significativos<sup>201</sup>.

## **2.6 Do aparecimento dos *caraiíba* à expansão da fronteira agrícola e madeireira**

Embora constantemente negligenciados nas Relações Internacionais, os povos indígenas foram ocultamente centrais na fundamentação teórica da disciplina. Uma vez que os relatos antropológicos coloniais influenciaram na construção discursiva do “Estado de Natureza” e, conseqüentemente, na construção do mito do contrato social hobbesiano, os estereótipos dos viajantes europeus sustentaram diretamente os principais pressupostos da teoria política moderna e indiretamente as teorias das Relações Internacionais. Logo, legitimaram o Estado como única instituição política soberana e reconhecida na modernidade, em oposição às governanças e territorialidades indígenas. Nesse sentido, Beier defende a relevância da etnologia crítica perspectivista ou da auto-etnologia indígena como reconstrução metodológica legítima e necessária para expandir os horizontes analíticos da Política Internacional<sup>202</sup>.

De encontro às propostas metodológicas de Beier, estabelecendo uma intersecção entre as narrativas do povo Kuikuro, a etnoarqueologia, a antropologia histórica crítica e a perspectiva pós-colonial, este capítulo teve como objetivo desenhar um rio, que possibilite compreender a historiografia do Território Indígena do Xingu. Estabeleceu-se, assim um panorama histórico deste território formado por nascentes que remontam ao século IX e desaguam no século XXI, tendo como fio condutor central a violência do encontro colonial, conhecido pelos Kuikuro como “aparecimento dos *caraiíba*”.

Nesse contexto, este capítulo conclui que as pressões da expansão da fronteira agrícola e a crise de extração e madeira legal são conseqüências do legado colonial que estruturou as violências e hierarquias do mundo contemporâneo. Em outras palavras, observa-se nessa pesquisa que a luta dos povos indígenas pelo seu território contra as constantes invasões e ameaças existenciais constitui, fundamentalmente, uma questão global, uma vez que a

---

<sup>201</sup> Tetreault, 2018, p. 346.

<sup>202</sup> Beier, 2002.

colonização das Américas é tanto fundante dessa estrutura de hierarquias e violências, quanto estruturante da Política (Internacional) Moderna.

As akiñá kuikuro nos contaram uma história que de algum modo configura uma imagem do que se passou até o fim do século XIX, uma história de conflitos sangrentos com os brancos, de fugas, abandono de aldeias, deslocamentos, epidemias, com ciclos de crises e recuperações demográficas ("ficaram poucos", "ficaram muitos de novo"). [...] Houve, assim, a consolidação progressiva e processual do subsistema [...] alto-xinguano que, sofridos subsequentes reordenamentos territoriais e redimensionamentos populacionais, existe até os dias de hoje<sup>203</sup>.

Assim, a construção deste panorama histórico tem como horizonte, por um lado, compreender as heranças coloniais dos desafios contemporâneos da primeira Terra Indígena do Brasil - avanço das fronteiras econômicas, envenenamento e assoreamento dos rios, barragens de hidrelétricas, pesca ilegal e, sobretudo, extração de madeira ilegal. Por outro lado, busca chamar a atenção para a resiliência e capacidade de resistir, permanecer e defender seu território ao longo do último milênio. Conforme discutido neste capítulo, a historiografia etnoarqueológica conclui que o território xinguano é “pontuado por muitos eventos, invasões, epidemias, expansões e retrações de população notáveis”, como na maioria dos territórios indígenas do país. Contudo, Heckenberger nos lembra do fato que, além e apesar disso, é marcante e surpreendente a continuidade, plasticidade e resistência desses povos ao confrontarem-se com as “mudanças dramáticas [...] desencadeadas pelo colonialismo europeu e pela subsequente encapsulação no seio do Estado Nacional”<sup>204</sup>.

Essa é a nossa luta: manter o território vivo. Queremos a proteção e valorização dos rios dessa região onde tudo é nossa história. Todo o rio tem nossa história. [...]. Estamos lutando para que ele não seja destruído e seja respeitado. O agronegócio afeta o rio, tornando-o seco e sem alimentos para os peixes. Isso também afeta a vida da população indígena xinguana. Estamos lutando [...] e não podemos desistir<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> Franchetto, 1992, p. 348.

<sup>204</sup> Heckenberger, 2001, p.58

<sup>205</sup> Relato de akari waurá no documentário “kamukuwaká: território sagrado” de Piratá Waurá (2022).

### 3. O PAPEL DO BANDEIRANTISMO NA FORMAÇÃO DO SISTEMA INTERNACIONAL

*Em 1492, os nativos descobriram que eram índios, descobriram que viviam na América, descobriram que estavam nus, descobriram que deviam obediência a um rei e a uma rainha de outro mundo e a um deus de outro céu, e que esse deus havia inventado a culpa e o vestido e que havia mandado que fosse queimado vivo quem adorasse o Sol e a Lua e a terra e a chuva que molha essa terra<sup>206</sup>.*

#### 3.1 A colonização da América e a constituição do Sistema Internacional Moderno

Este capítulo começa com uma história do escritor Eduardo Galeano, chamada “o descobrimento”, em que o autor desloca a narrativa convencional sobre a colonização para ironizar que os povos indígenas descobriram as formas de dominação europeias, enunciando a relação entre poder e saber, sob o ponto de vista da nomeação, caracterização e, conseqüentemente, invenção e dominação da outridade. O poeta uruguaio se aproxima à análise de Anibal Quijano, quando este afirma, em entrevista publicada pela Revista Illa, em 1991, que a “América, o índio, o negro, o branco, a modernidade e o capital nasceram no mesmo dia”<sup>207</sup>. Tanto Galeano quanto Quijano chamam a atenção para o fato de ser incompatível dizer que a Espanha descobriu a América, uma vez que este país não existia antes da “América” e foi constituído a partir dela. Isto é, a implicação histórica do estabelecimento do padrão de dominação colonial tem, por consequência, a “recíproca produção histórica da América e da Europa, como redes de dependência histórico-estrutural”<sup>208</sup>. Anibal Quijano, nesse sentido, argumenta que a América Latina surge como a primeira identidade moderna, possibilitando,

<sup>206</sup> Galeano, 2012, p. 128. trecho 12 do mês de outubro, do livro “os filhos dos dias”.

<sup>207</sup> Segato, 2019, p. 26.

<sup>208</sup> Quijano, 2005 apud Assis, 2014, p. 614.

consequentemente, o surgimento da segunda identidade moderna, forjada em sua oposição e dependência: a Europa<sup>209</sup>.

A afirmação do sociólogo peruano é decorrente do seu argumento de que o processo de construção da modernidade e da consolidação global do capitalismo foi forjado com o colonialismo, cujo principal dispositivo de dominação é a classificação racial. Tanto a colonização das Américas como a constituição do capitalismo global colonial/moderno enquanto “um novo padrão de poder mundial”<sup>210</sup> são “partes integrantes de um mesmo processo histórico iniciado no século XVI”<sup>211</sup>.

Portanto, se, por um lado a colonização da América é pedra angular para compreender tanto a modernidade, quanto o processo de globalização do capitalismo<sup>212</sup> e, por outro lado, a colonização é “a grande estrutura que enlaçou os mundos europeus e não-europeus num sistema progressivamente mais global”<sup>213</sup>, logo, o colonialismo, “um dos acontecimentos mais marcantes da história recente da humanidade”<sup>214</sup>, é o marco fundante e estruturante do sistema internacional moderno. Nessa diretriz, o dispositivo da raça e o capitalismo são as principais características que forjam as relações políticas globais.

Manuela Carneiro da Cunha<sup>215</sup> se alinha ao argumento de Quijano<sup>216</sup> e Assis<sup>217</sup> ao defender que os indígenas brasileiros não foram vítimas do sistema mundial atuando na periferia do sistema, mas foram fundamentais para a própria constituição do sistema-mundo moderno, forjado pelo colonialismo e pela violência para com os povos indígenas da América. Nesse sentido, abordar os povos indígenas não se trata de engajar com a periferia da política global, mas com a sua composição central. Pode-se argumentar, assim, que ao invés dos Estados, são os povos indígenas americanos os primeiros atores da política global. Por fim, a antropóloga defende a relação direta entre a consolidação global do capitalismo durante a colonização da América e a violência contra os povos indígenas, cujo “resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa

---

<sup>209</sup> Quijano, 2005.

<sup>210</sup> Quijano, 2005, p. 117.

<sup>211</sup> Castro-gomez; grosfoguel, 2007 apud Assis, 2014, p. 614

<sup>212</sup> Quijano, 2005.

<sup>213</sup> Urt, 2015.

<sup>214</sup> Balandier, 1993, p. 107.

<sup>215</sup> Cunha, 1998.

<sup>216</sup> Quijano, 2005.

<sup>217</sup> Assis, 2014.

dos milhões em 1500 [...]” para a casa dos milhares, “foi fruto de um processo [...] cujos motores últimos poderiam ser [...] a expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil”<sup>218</sup>.

Sob essa perspectiva de que a colonização da América foi um evento estruturante do capitalismo e fundante da modernidade – seu lado obscuro e necessário; sua parte indissociavelmente constitutiva<sup>219</sup>-, o que se entende por colonialismo nesta pesquisa? O historiador italiano Domenico Losurdo em seu livro *Colonialismo e a Luta Anti-Colonial* descreve que “o colonialismo é sinônimo de pilhagem e de exploração; e implicou guerra, agressão e imposição, em larga escala, de formas de trabalho forçado em detrimento das populações colonizadas”<sup>220</sup>.

Nessa direção, o povo Mehinako<sup>221</sup> define esse sistema como *Awamamalataküna pai iyukaká*, cuja tradução mais próxima é “aquilo que é tirado e destruído da gente”, “aquilo que estava sendo tomado”. O conceito tem uma característica totalizante, no sentido de que não é compreendido ou limitado sob uma interpretação que separe materialidade e imaterialidade ou corpo, alma e natureza, mas compreende esse ato como uma destruição de todos os âmbitos da vida, da natureza, da cultura e do ser. Em outras palavras, na língua Mehinako, colonização é a destruição de tudo aquilo que faz parte da vida, que vive em nós e ao nosso redor, cuja principal imagem que a define é a ação de arrancar e tirar algo com força e violência.

Partindo-se desta introdução, este capítulo pretende compreender como o bandeirantismo, basilar na colonização brasileira, cumpre um papel fundamental na formação do capitalismo global e na subjetivação do um modo de vida imperial<sup>222</sup>. Em outras palavras, pretende-se debater como as bandeiras se inserem na constituição de um modo de vida próprio das dinâmicas do capitalismo moderno-colonial e compreender a relevância deste processo histórico para analisar como os padrões de poder globais se constituíram com a escravização dos povos indígenas e (re)produziu um modo de vida pautado na dominação e na exploração.

---

<sup>218</sup> Cunha, 1998, p. 12.

<sup>219</sup> Mignolo, 2003, p. 30 *apud* Ballestrin, 2013, p. 100.

<sup>220</sup> Losurdo, 2020.

<sup>221</sup> Mehinako é um povo Alto Xinguano, pertencente ao tronco linguístico Aruak, que vive no Território Indígena do Xingu há, pelo menos, 1200 anos.

### 3.2 O papel do bandeirantismo na colonização brasileira

Em 1492, estima-se que havia entre 1 e 8,5 milhões de habitantes na América do Sul<sup>223</sup>. Durante a primeira metade do século XVI, os portugueses, pouco investidos nas novas terras do Mundo Novo, tiveram ligeiras e pontuais interações com os povos indígenas, sobretudo por meio de trocas pautadas no exotismo dos produtos desta terra. No momento posterior, com o primeiro governo geral do Brasil, a Colônia se instalou propriamente no território conquistado e as relações alteraram-se e tencionaram-se. “Não eram mais parceiros para escambo que desejavam os colonos, mas mão-de-obra para as empresas coloniais que incluíam a própria reprodução da mão-de-obra, na forma de canoeiros e soldados para o apresamento de mais índios”, bem como para “garantir seus limites externos”, utilizando os povos indígenas como “fronteiras vivas”<sup>224</sup>.

De início, os peró [portugueses] não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência [...] mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e cidades, para morarem conosco [...] Mais tarde afirmaram que nem eles nem os pai [padres] podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação [...].<sup>225</sup>

A historiografia aponta que o bandeirantismo cumpriu um papel basilar no Brasil colonial – desde o século XVI ao começo do século XIX. Na segunda metade do século XVI, os portugueses se instalaram no território brasileiro e estabeleceram “formas de organização do trabalho historicamente novas, entre as quais a escravidão indígena e africana veio a mostrar-se a mais satisfatória do ponto de vista colonial”. Sobretudo na região de São Paulo, onde a escravização indígena passaria a ocupar a base da sociedade colonial que moveria “o novo

---

<sup>222</sup> O conceito de modo de vida imperial será elaborado no decorrer deste capítulo.

<sup>223</sup> Cunha, 1998.

<sup>224</sup> Cunha, 1998, p. 14 e 15.

<sup>225</sup> Relato de um cacique Tupinambá sobre a relação com os portugueses no século XVI, observado na obra de Abbeville, trad. Sérgio Milliet, 1975 [1614]:115-6 *apud* Cunha, 1998, p. 15.

sistema de produção”, destituindo os povos indígenas “de qualquer vínculo histórico com as terras que passavam a habitar”<sup>226</sup>.

“A ‘semente da Bandeira’ estaria na criação da vila de São Paulo de Piratininga em 1554, fundada pelo Padre Anchieta. Posteriormente, chamou-se ‘bandeira a cada grupo social que se deslocou de São Paulo, em várias direções, mas principalmente rumo a Oeste, conduzido por um chefe, organizado militarmente [...], em função econômica e de povoamento, dando em resultado a atual silhueta geográfica do Brasil”<sup>227</sup>. Seu deslocamento era realizado, principalmente “através de vias fluviais e antigos caminhos indígenas”, e “essas expedições ligaram São Paulo à margem esquerda do rio Paraná, fizeram a penetração para o interior e para o norte, e muitas vezes se chocaram com as missões dos jesuítas espanhóis”<sup>228</sup>.

O bandeirantismo começou a ganhar o lugar central na colonização do Brasil no final do século XVI, marcado “pela busca de riqueza nos metais preciosos (ouro e prata), por meio da exploração caminhante para o interior do Brasil”<sup>229</sup>. O historiador John Manuel Monteiro argumenta que D. Francisco de Sousa, Governador do Brasil no final do século XVI e começo do século XVII, foi um ator importante na intensificação das incursões portuguesas ao sertão, baseadas no seu “projeto de desenvolvimento”, dedicado “com afincamento à busca de metais e pedras preciosas”<sup>230</sup>. Estimulado pela “lenda tupiniquim de Itaberabaçu, uma serra resplandecente que, para muitos, localizava-se nas cabeceiras do rio São Francisco, surgia no imaginário português o Sabarabuçu, corruptela da lenda indígena, pela qual ficou conhecida a almejada serra de prata e esmeraldas”<sup>231</sup>. Com isso, “em 1596, D. Francisco de Sousa armou três expedições que saíram simultaneamente da Bahia, Espírito Santo e São Paulo com destino ao rio São Francisco”<sup>232</sup>. D. Francisco propunha, no seu modelo de desenvolvimento, articular os setores de mineração, agricultura e indústria, todos sustentados por uma sólida base de trabalhadores indígenas<sup>233</sup>.

---

<sup>226</sup> Monteiro, 1994, p. 56.

<sup>227</sup> Ricardo, 1940, p. 54.

<sup>228</sup> Oliveira, 1993, p. 216.

<sup>229</sup> Ricardo, 1940, p. 56.

<sup>230</sup> Monteiro, 1994, p. 58-59.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

<sup>232</sup> Santos, 2011, p. 88.

<sup>233</sup> Monteiro, 1994.

Construiu-se, assim, o imaginário mítico de que as colônias trariam riquezas rápidas aos colonos portugueses. “Os primeiros colonizadores daqui eram vassalos do rei, vieram sós, deixando família e amigos, em busca de riquezas. Queriam terras, ouro, para explorar e voltar ricos. [...] Não se fixaram nos territórios percorridos, despovoaram mais do que povoaram. Chegaram como conquistadores e mais tarde se tornaram bandeirantes”<sup>234</sup>.

No entanto, o projeto de D. Francisco de encontrar a Potosí brasileira, que exemplifica a mentalidade colonial e bandeirante do começo do século XVII, fracassou na sua busca. Com a tentativa de encontrar riquezas minerais malograda, as expedições sofreram um “um redimensionamento dos objetivos das expedições para o interior, que agora buscavam capturar, indiscriminadamente, os índios dos sertões da própria capitania de São Vicente”. As expedições que não encontravam ouro, prata e esmeraldas, portanto, redirecionavam seus objetivos à busca de indígenas para serem vendidos como mão-de-obra escravizada. Essa “caça aos índios”, conforme os paulistas tinham orgulho de dizer, teve significativo “efeito na organização da economia local de São Paulo. Por um lado, [...] o crescimento da lavoura comercial foi estimulado e, por outro, o apresamento da mão-de-obra indígena atingiu proporções nunca antes alcançadas”<sup>235</sup>.

Ou seja, o fim do primeiro século de colonização é marcado pela constituição do bandeirantismo em busca de metais preciosos, utilizando-se da escravização indígena, cujo “braço arrancado do sertão” tinha como objetivo “atender aos interesses dos paulistas e da colonização [...]”. O indígena, “antes destro do arco”, a partir do século XVII “manejava agora as ferramentas de metal [...], desempenhando seu peculiar papel no Brasil colonial”<sup>236</sup>, intensificando o imaginário do enriquecimento dos “insaciáveis colonizadores”<sup>237</sup>. Esse projeto foi baseado em duas frentes de exploração: por um lado, baseava-se na produção monocultora do latifúndio escravocrata em torno do litoral do Brasil, respeitando o Tratado de Tordesilhas; por outro lado, era marcado pela busca de riqueza nos metais preciosos, por meio da exploração em direção ao interior do Brasil, por vezes adentrando território espanhol. Ambos tinham como ponto central a exploração de pessoas - sejam elas pessoas-terra, pessoas-rios ou a exploração do

---

<sup>234</sup> Oliveira, 1993, p. 219.

<sup>235</sup> Monteiro, 1994, p.60.

<sup>236</sup> Neto, 2015, p. 68.

trabalho indígena. Em outras palavras, “pode-se classificar a bandeira conforme o seu objetivo econômico imediato: índio, prata, ouro, esmeralda”<sup>238</sup>.

Com base na sua pesquisa documental de fonte primária sobre as atas da câmara da Villa de São Paulo, Pacheco Neto argumenta que a atividade sertanista de apresamento se tornou central e basilar na capitania paulista do século XVII, tornando-se “a ideia do apresamento” fundamental na “mentalidade dos colonos”<sup>239</sup>. A centralidade do bandeirantismo está marcada por dois objetivos principais: a) busca por metais e pedras preciosas e b) “caça aos índios”, em busca de mão-de-obra escravizada para as fazendas<sup>240</sup>. “Ao longo do século XVII, colonos de São Paulo e de outras vilas circunvizinhas assaltaram centenas de aldeias indígenas em várias regiões, trazendo milhares de índios [...] para suas fazendas”, na condição de escravizados. Como consequência, “estas frequentes expedições para o interior alimentaram uma crescente base de mão-de-obra indígena no planalto paulista, que, por sua vez, possibilitou a produção e o transporte de excedentes agrícolas [...]”<sup>241</sup>.

Embora iniciado no fim do século XVI, é no século XVII, com o redirecionamento das expedições para a busca comum de metais preciosos e mão-de-obra escravizada, que o bandeirantismo consolida seu papel basilar na sociedade colonial de ocupação portuguesa no Brasil. Conhecido pela historiografia como ‘século das bandeiras’, o século XVII “reservava ao índio o recrudescimento do apresamento” e constituía a colônia enquanto uma sociedade fundamentalmente escravista, sob o argumento de que os “engenhos necessitam de braços, braços que podiam ser obtidos no sertão”<sup>242</sup>.

Nos seiscentos, a população indígena do Brasil seria, então, confrontada pelo “furo predatório e apresador dos habitantes do planalto paulista”<sup>243</sup>, alcançando o auge do apresamento e escravização de indígenas no Brasil, sobretudo nas décadas de 1640 a 1660. Embora a primeira metade do século tenha sido marcada pelas bandeiras de distâncias menores, com foco na mão-de-obra Guarani do litoral paulista, a partir da segunda dos seiscentos, após epidemias e

---

<sup>237</sup> Monteiro, 1994, p.65.

<sup>238</sup> Ricardo, 1940, p. 33.

<sup>239</sup> Neto, 2015, p. 78.

<sup>240</sup> Monteiro, 1994.

<sup>241</sup> Monteiro, 1994, p. 57.

<sup>242</sup> Neto, 2015, p. 79.

<sup>243</sup> Neto, 2015, p.69.

maiores dificuldades de mão-de-obra guarani em função das décadas de genocídio, as bandeiras começaram a ir mais longe, ganhando seu sentido sertanista<sup>244</sup>.

A partir da década de 1640, as expedições de grande porte cederam lugar a novas formas de organização do apresamento. De modo geral, as viagens rumo ao sertão passaram a ser de menor porte, mais frequentes e mais dispersas em termos geográficos. De fato, a mudança mais significativa residia na orientação geográfica das expedições, na medida em que os paulistas se viam obrigados a procurar um substituto adequado para os cativos guarani que haviam alimentado as operações anteriores<sup>245</sup>.

As expedições de apresamento partem para fora da região sudeste e chegam no “miolo do continente”, na região do Araguaia-Tocantins, conhecida pelos bandeirantes como Paraupava. Essa região contorna os Estados de Goiás, Mato Grosso, Pará e Tocantins. Ao passar pelo Mato Grosso, na região em que hoje estão as cidades de Água Boa, Barra do Garças e Canarana, os bandeirantes encontraram os povos indígenas xavante e os povos alto xinguanos (Aruak, Karibe e Tupi), produzindo as primeiras pressões e consequências coloniais para estes povos.

A segunda metade do século XVII também é marcada pelos efeitos da crise fiscal e comercial da metrópole portuguesa. Nesse contexto, buscando solucionar as suas questões econômicas, Portugal decidiu intensificar ainda mais a busca por minerais no interior das suas colônias. Assim, mais uma vez, “a convergência de fatores locais e internacionais tiveram repercussões importantes na economia do planalto, intensificando a busca de ouro, prata e esmeraldas, articulada à procura de cativos indígenas na região de São Paulo”<sup>246</sup>. Portanto, com base na pesquisa histórica, conclui-se que “nos séculos XVI e XVII, a cobiça pelo ouro faz com que o bandeirismo se torne uma parte fundamental desta economia”<sup>247</sup>.

A bibliografia histórica chama bastante atenção para a construção onipresente da ideia de que os sertões tinham “o remédio para a pobreza”<sup>248</sup>. Ao analisar os documentos de fonte primária das atas da câmara da Villa de São

---

<sup>244</sup> Monteiro, 1994.

<sup>245</sup> Monteiro, 1994, p.79.

<sup>246</sup> Ibidem.

<sup>247</sup> Ricardo, 1940, p. 258.

Paulo do começo do século XVII, Manuel Pacheco Neto<sup>249</sup> observa que “são profusas no texto as asserções sobre a *terra ser muito pobre* e a *gente necessitada*, ficando claro que *sua muita necessidade* é que engendraria a imperiosidade das incursões sertanistas”. Tendo como exemplo uma das atas da câmara de 1606<sup>250</sup>, observa-se que as expedições bandeirantes eram justificadas como sendo “a solução para todas as calamidades que assolam uma vila [...]: o apresamento de milhares de escravos. [...] eis o remédio para um povoado pobre”, referindo-se aos sertões como o mito do remédio da riqueza contra a tragédia da pobreza: “somos pobres e temos o remédio tão longe”. O testemunho de alguns colonos, como o exemplo de Lucas Ortiz de Camargo, que declarou a intenção de “buscar remédio para minha pobreza no sertão, que é o trato ordinário desta terra”<sup>251</sup>, demonstra a recorrência deste discurso no imaginário bandeirante.

Embora a o “remédio”, tão procurado ao longo do século XVII, baseava-se em minérios (ouro e prata) e em “cativo indígena”, observa-se já nas primeiras décadas do “século das bandeiras” que não se encontraria muita riqueza mineral antes do século XVIII, e, neste primeiro momento, o remédio para a pobreza foi centralizado na figura do indígena escravizado. “Alguns dos colonos que participaram das expedições sem dúvida alimentavam certa esperança de alcançar a riqueza instantânea que um descobrimento de prata traria, mas a vasta maioria alistou-se nestas aventuras de olho na oportunidade de criar ou expandir suas posses de escravos”<sup>252</sup>.

Nesse sentido, além do argumento do “primitivismo” racialmente construído, a justificativa da escravidão indígena tinha um forte teor econômico, demonstrando como a classificação racial e a exploração econômica caminhavam constitutivamente. “A necessidade material é reiterada como um fator motivador primordial do sertanismo e de caça ao indígena [...], o fator econômico é mencionado por distintas produções historiográficas como uma das principais causas do apresamento [...]”<sup>253</sup>.

[...] nem sempre as intenções declaradas foram coerentes com os resultados obtidos, uma vez que, sob pretexto do "descobrimento" de

---

<sup>248</sup> Ricardo, 1940; Monteiro, 1994; Neto, 2015.

<sup>249</sup> Neto, 2015, p. 74.

<sup>250</sup> Atas da câmara, 1606, p. 498 *apud* Neto, 2015, p. 76 a 78.

<sup>251</sup> Monteiro, 1994, p. 85.

<sup>252</sup> Monteiro, 1994, p. 61.

minas, os paulistas continuavam em suas atividades predatórias. [...] Com certeza, para a maioria dos paulistas, os índios constituíam a verdadeira riqueza a ser extraída do interior - o "ouro vermelho" na (...) expressão de Antonio Vieira". [...] Ao *se* aumentar rapidamente a população cativa, através dos assaltos às aldeias e missões guarani, possibilitaram-se maiores empreendimentos agrícolas, com a exploração intensiva de trabalhadores indígenas<sup>254</sup>.

Conforme conclui Manuel Pacheco Neto<sup>255</sup>, “as atenções dos piratininganos quinhentistas e seiscentistas estavam voltadas, acentuadamente, para o negro da terra, o escravo índio, reiteradamente mencionado na documentação como o *remédio*, a solução para a situação de precariedade material reinante no planalto paulista”<sup>256</sup>. Os entusiastas das bandeiras argumentavam que elas seriam centrais para o sistema produtivo dos engenhos, “para suprir mão-de-obra escravizada das lavouras [...]”<sup>257</sup>. Ou seja, trata-se de uma estrutura escravista em que as lavouras “precisam de braços e o bandeirante vai buscá-los”<sup>258</sup>.

Nas atas da câmara da Villa de São Paulo, no ano de 1612, pode-se observar que foi solicitada a instauração de uma guerra contra os povos indígenas, chamados à época de “gentio”, porque os fazendeiros precisavam do “remédio de vida”, uma vez que a vida foi atrelada à produção das lavouras, sustentada pelo trabalho escravo, vista como única forma de relação de trabalho possível naquele contexto.

[...] tornamos a requerer ao senhor capitão Jerônimo Leitão que faça guerra ao dito gentio com a maior brevidade que se puder, contando com a gente desta capitania, pois todos estamos de prontidão para seguir a sua mercê nesta guerra que requeremos que seja feita [...] é isto que requeremos ao senhor capitão e se não for feito, protestamos largando esta terra e indo viver onde tenhamos remédio de vida, pois não podemos nos sustentar sem escravaria [...]”<sup>259</sup>.

---

<sup>253</sup> Neto, 2015, p.79.

<sup>254</sup> Monteiro, 1994, p. 96 e 97.

<sup>255</sup> Neto, 2015, p. 93.

<sup>256</sup> Neto, 2015, p. 93.

<sup>257</sup> Ricardo, 1940, p. 249.

<sup>258</sup> Ricardo, 1940, p. 257.

<sup>259</sup> Atas da câmara, 1612, p. 276-277 *apud* neto, 2015, p. 48.

Como pode ser observado, a sociedade colonial era marcada pela busca incessante por riqueza pelos “insaciáveis colonizadores”<sup>260</sup>. Ao afirmar que “no sertão estaria o remédio que os moradores iam buscar para a sua pobreza, tão local e tão enraizado sistema de vida que o povo não podia viver sem o sertão”<sup>261</sup>, demonstra-se que o principal discurso desse modo de vida colonial era a busca pelo “remédio à pobreza”, o qual pressupõe uma relação existencial de que somente a riqueza material - de escravos e metais preciosos - forneceria uma vida possível e saudável, colocada em oposição ao estado de doença da pobreza – que seria ausência de ouro, prata e escravizados. Além disso, tal perspectiva também está baseada numa relação intrínseca entre a ideia de enriquecimento, exploração, dominação e expansão territorial. Para enriquecer-se, era necessário explorar a terra - em busca de ouro e prata ou nos engenhos e lavouras - e a mão-de-obra indígena escravizada. Era necessário e desejável expandir o território para aumentar a produção, para encontrar minas e para sequestrar indígenas no “sertão”.

---

<sup>260</sup> Monteiro, 1994, p.65.

<sup>261</sup> Ricardo, 1940, p. 48.

### 3.3 Colonização e a formação do capitalismo global: o papel do bandeirantismo na formação dos padrões de poder globais

A compreensão da centralidade do bandeirantismo na colonização do Brasil revela a construção dos discursos e práticas que sustentam as condições históricas e as relações de poder que naturalizaram este modo de vida. Além disso, essa discussão historiográfica nos permite analisar o papel material que a figura do bandeirante e a colonização do Brasil cumpriram na formação do capitalismo global e dos padrões de poder do sistema internacional que a colonização forjou.

Lucia Lippi Oliveira sugere que “o bandeirante teria sido marcado pelo espírito predatório, extrativista” e pelo “sonho desvairado da riqueza rápida traz por toda a parte”<sup>262</sup>. Ao investigar esse “espírito” do bandeirante, argumenta-se que os sertanistas cumpriram um papel fundamental para a constituição do que Brand e Wissen chamam de “modo de vida imperial”<sup>263</sup>. O conceito se apoia na tradição gramsciana, ao compreender que “uma forma social tão contraditória quanto o capitalismo só pode se reproduzir com a condição de se incorporar às práticas, [cosmologias, ontologias, desejos, crenças, configurações de saber] e ao senso comum [...]”<sup>264</sup>. Em outras palavras, o modo de vida imperial conecta as práticas cotidianas às estruturas globalizadas, possibilitando identificar como as estruturas globais do capitalismo moderno-colonial influenciam nas camadas de subjetivação dos sujeitos, tão naturalizada como uma forma de “autoatividade” e “consenso”, nas palavras de Gramsci<sup>265</sup>. Nesse sentido, se o capitalismo e a colonização da América se co-constituíram como padrão de poder global na modernidade, o bandeirante cumpre um papel fundamental na subjetivação destes padrões como modo de vida hegemônico.

O modo de vida imperial é marcado por cinco características centrais: a) pela subjetivação da ideia de “indivíduos maximizadores utilitários que se sentem superiores aos outros, como pessoas que lutam por formas particulares de boa vida”<sup>266</sup>; b) reproduz a divisão internacional do trabalho e o padrão colonial global localmente; c) é pautado pela ontologia dicotômica antro/andro/eurocêntrica -

---

<sup>262</sup> Oliveira, 1993, p. 222.

<sup>263</sup> Brand; Wissen, 2021.

<sup>264</sup> Brand; Wissen, 2021, p. 90.

<sup>265</sup> Gramsci, 1999, p. 293 *apud* brand; wissen, 2021, p. 91.

<sup>266</sup> Brand; Wissen, 2021, p. 90-91.

reproduzindo o pensamento abissal e a linha divisória entre sociedade e natureza - que legitima a exploração, dominação e controle da “outridade” ou “exterioridade”; d) reproduz o racismo estrutural e a masculinidade hegemônica; e) pressupõe e naturaliza hierarquias, desigualdades, exclusão e opressão<sup>267</sup>.

Este conceito é a principal ferramenta para compreender a relação entre os padrões de poder globais e as dinâmicas locais e subjetivas que as (re)produzem. Dessa forma, ao observar as características atribuídas ao bandeirantismo, como representativo de um “enraizado sistema de vida”<sup>268</sup> ligado à insaciedade de riqueza<sup>269</sup>, à exploração, dominação - sexual, religiosa, econômica e racial-, bem como pelo “espírito predatório, extrativista”<sup>270</sup>, atribuindo estas características a busca pela “boa vida”, argumenta-se que, ao passo que a colonização da América possibilita a globalização e estruturação do capitalismo, o bandeirante representa a constituição desta subjetividade marcada pelo modo de vida imperial da modernidade.

O modo de vida imperial [...] [se constituiu por meio do] colonialismo a partir do século XVI, quando “novos” espaços eram constantemente submetidos à apropriação capitalista [...]. Esse processo foi assegurado por meio da violência física direta ou pela ameaça de violência [...]. Já a essa altura, o aumento da produtividade e prosperidade nas metrópoles era fundamentado em uma ordem mundial de recursos que favorecia os centros ligados ao início do capitalismo. Espanha e Portugal foram os primeiros a garantir esse arranjo para o capitalismo mercantil [...]. O modo de vida imperial dos centros europeus moldou as relações sociais e as relações entre sociedade e natureza, especialmente nas colônias latino-americanas [por meio de um] sistema de extrativismo [...]. Essas sociedades eram governadas por donos de plantations, companhias mineradoras, administrações coloniais, pela burguesia mercante urbana e pela aristocracia. Desde meados do século XVI, metais como ouro e prata e produtos agrícolas como café, açúcar, e tabaco foram produzidos para a Europa com uso de trabalho forçado. [...] povos indígenas [...] e escravizados da África foram explorados em condições de trabalho que variavam de precárias a catastróficas. Outros modos de vida baseados na

---

<sup>267</sup> Brand; Wissen, 2021.

<sup>268</sup> Ricardo, 1940, p.48.

<sup>269</sup> Monteiro, 1994.

<sup>270</sup> Oliveira, 1993, p. 222

coleta [...] ou caça foram em grande parte prejudicados e, em muitos casos, destruídos”<sup>271</sup>.

Ao analisar a construção histórica do modo de vida imperial, concluímos que o colonialismo, além de cumprir um papel central na constituição do capitalismo, também constituiu a naturalização de um modo de vida e a tentativa de eliminação de outros modos de vida que não fossem pautados na exploração de seres humanos e da natureza para manutenção e expansão do padrão de poder global. Além disso, como já visto neste capítulo, o bandeirantismo é caracterizado pelo seu caráter expansionista em direção ao interior do território, movido pela “conquista” ou “acumulação” da riqueza. Nesse sentido, o bandeirante reproduz a lógica global do capital, uma vez que a sua acumulação “só se torna possível por meio da tendência expansionista do capital”<sup>272</sup>. Em outras palavras, a “tendência expansionista do capital” é (re)produzida pelos bandeirantes na tendência expansionista das “descidas ao sertão”.

Além disso, o bandeirantismo exacerba a característica do modo de vida imperial descrita por Malm, ao argumentar que “o poder do homem sobre a natureza [...] acaba por ser o poder exercido por alguns homens sobre outros homens, tendo a natureza como instrumento”<sup>273</sup>. Ao recuperar Gilberto Freyre, Ricardo demonstra como “esta distância entre o colono branco e a mata, entre o dono da terra e a floresta explica o nosso quase nenhum amor pela árvore ou pela planta”<sup>274</sup>. Ricardo segue seu argumento ao comentar o diálogo de Sergio Milliet com Gilberto Freyre, o qual concordar que onde as sociedades coloniais “se encontram e se irmanam sem contestação é no idêntico desamor a mata”<sup>275</sup> e aos povos que nela vivem em harmonia.

Ou seja, o modo de vida imperial, enraizado em grande parte do globo, cuja expressão primeira é a figura do bandeirante, é intimamente ligado à dominação e exploração simultaneamente da natureza e de sujeitos racialmente marcados, ambos identificados como exteriores, opostos e inferiores ao sujeito branco europeu. Essa característica fica ainda mais clara quando os textos

---

<sup>271</sup> Brand; Wissen, 2021, p. 130-131.

<sup>272</sup> Brand; Wissen, 2021, p. 100.

<sup>273</sup> Malm, 2016, p. 314 *apud* Brand; Wissen, 2021, p. 135

<sup>274</sup> Ricardo, 1940, p. 64.

<sup>275</sup> Ricardo, 1940, p. 274

coloniais assumem que o remédio para a pobreza e infelicidade do bandeirante é tanto o ouro mineral como o “ouro vermelho” – indígena.

Como argumentam Brand e Wissen, “a mercantilização do trabalho e da natureza é um estágio essencial na expansão do capitalismo”<sup>276</sup>, estabelecendo formas hegemônicas de se conceber a natureza como um objeto de extrativismo e mercadoria, que justifica a dominação e a apropriação de territórios previamente pertencente a sujeitos e modos subalternizados de convívio socioambiental e subjetivamente mais harmônico e não utilitário. Assim, criou-se um imaginário de enriquecimento por meio da apropriação de ouro e prata para a acumulação capitalista, intrinsecamente ligada à sua imprescindível expansão territorial. Essa característica expansionista demonstra o caráter imperialista da expropriação, apropriação e exploração, com a finalidade última da acumulação. Nesse sentido, os processos de expropriação de recursos naturais do sertão funcionam como espaços de avanço das frentes de acumulação do capital, que por sua vez representam o utilitarismo ao separar a humanidade da natureza e construir a ideia de “riqueza natural”, vendo a natureza como exterior e explorável<sup>277</sup>.

A apropriação, sendo um dos pressupostos para acumulação do capital é direcionada tanto à objetificação da natureza, como à objetificação dos povos indígenas - como mercadorias e força de trabalho escravizada-, ambos sob formas econômico-instrumentais de se pensar e explorar o meio ambiente e os corpos racializados. Assim, argumenta-se que o capitalismo, baseado na apropriação, está diretamente relacionado ao colonialismo e ao racismo. A apropriação, nesse sentido, se relaciona diretamente aos processos concretos de expropriação territorial que sustentam a lógica da acumulação capitalismo e mantém o funcionamento do sistema-mundo colonial moderno, constituído com a colonização da América. Ou seja, “as riquezas apossadas fora da Europa pela pilhagem, escravização e massacre, refluam para a metrópole onde se transformavam em capital”<sup>278</sup>.

Nesse sentido, “no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno [...] do mercado

---

<sup>276</sup> Brand; Wissen, 2021, p. 99

<sup>277</sup> Assis, 2014.

<sup>278</sup> Coggiola, 2011, p. 142.

mundial”. Assim, pela primeira vez na história, estabelecia-se “um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos [...] em torno de e em função do capital”. A essa estrutura singular e original que alcançou dimensões globais por meio da colonização ficou conhecida como capitalismo mundial<sup>279</sup>.

A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial. A progressiva monetarização do mercado mundial que os metais preciosos da América estimulavam e permitiam, bem como o controle de tão abundantes recursos, possibilitou aos brancos o controle da vasta rede pré-existente de intercâmbio que incluía, sobretudo China, Índia, Ceilão, Egito, Síria, os futuros Orientes Médio e Extremo. Isso também permitiu-lhes concentrar o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção no conjunto do mercado mundial. E tudo isso, foi, posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais<sup>280</sup>.

A figura bandeirante, neste sentido, cumpre um papel fundamental no colonialismo e na estruturação do capitalismo global, uma vez que é o bandeirante que exerce as funções de controle e exploração – tanto do ouro e prata, como do trabalho escravo – para benefício da metrópole. Foi esse processo de colonização ibero-americana, em que o bandeirante cumpre papel central, que possibilitou a vantagem branco-europeia no mercado mundial, cujo padrão global de poder se universalizou por meio de outras conquistas coloniais ao redor do mundo, estabelecendo o sistema internacional moderno.

Anibal Quijano argumenta que, na construção dessa “condição de centro do capitalismo mundial, a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões do planeta, incorporando-as ao sistema-mundo que assim se constituía e a seu padrão específico de poder”<sup>281</sup>. Esse padrão de poder global do sistema-mundo, forjado com a colonização da América - que se consolida e permanece, mesmo com o fim

---

<sup>279</sup> Quijano, 2005, p. 121.

<sup>280</sup> Quijano, 2005, p. 118-119.

<sup>281</sup> Quijano, 2005, p. 121.

do sistema colonial formal -, com a constituição do capitalismo mundial e marcado pela categoria racial, é chamado pelo autor de “colonialidade do poder”. Tal padrão não se constitui somente de condições materiais e econômicas, mas também subjetivas e cognitivas – posteriormente conceituadas como colonialidades do ser e do saber<sup>282</sup>-, que constituem a base da construção de um modo de vida específico de pretensão universal, como o imperial. Nessa diretriz, pode-se afirmar que, no processo de colonização, esse modo de vida imperial, consolidado na subjetividade bandeirante, assumiu uma dimensão global e hegemônica.

Dessa forma, para as regiões e populações não-europeias “isso implicou um processo de *re-identificação histórica*, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais”<sup>283</sup>. Ou seja, o controle colonial não se limitava à exploração do trabalho e do escravizado, mas também ao sistema de classificação e construção da outridade. Além de construir a categoria racial, ao nomear o “índio” como tal, o poder colonial exerceu o poder produtivo de constituir a si próprio em oposição à representação que criara do seu outro por meio do narcisismo racista e etnocêntrico.

Nesse sentido, “como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento”<sup>284</sup>. Além do controle do ponto de vista material, trata-se de um controle sobre a representação e identidade do “índio”. Como descrito na terceira característica já discutida acima no modo de vida imperial encampado pelo bandeirantismo, o padrão colonial é (re)produzido por meio da dicotomia

---

<sup>282</sup> A colonialidade do saber, fundamentalmente baseada no eurocentrismo, está associada à noção de violência epistêmica, elaborada por Foucault, mas indo além dele, reconhecendo limitações deste conceito, que se demonstrou “insuficiente para captar o silêncio oriundo do racismo epistêmico (Maldonado-Torres, 2008) ou a negação da alteridade epistêmica (Castro-Gómez, 2005b)”. Os autores do grupo Modernidade-Colonialidade demonstram como a negação da alteridade epistêmica é resultado do eurocentrismo e dos padrões de poder raciais e coloniais, “duas faces da mesma moeda” (Ballestrin, 2013, p. 103). A colonialidade do saber, nesse sentido, está diretamente ligada à colonialidade do ser, uma vez que a negação da alteridade epistêmica está constitutivamente atrelada à negação da alteridade ontológica de sujeitos racializados. A colonialidade do ser classifica hierarquicamente as existências ao redor do mundo entre zonas “do ser” e do “não ser”, utilizando-se dos termos de Fanon (2008). Ou seja, entre sujeitos e objetos, excluindo grande parte das subjetividades do “clube da humanidade”, como propõe Ailton Krenak (2019).

<sup>283</sup> Quijano, 2005, p. 121.

eurocêntrica, que, por sua vez, está diretamente atrelada à exploração, dominação e controle dos povos indígenas. Ou seja, ao “transformar-se no centro do moderno sistema-mundo” os europeus desenvolveram “um traço comum a todos os dominadores coloniais e imperiais da história, o *etnocentrismo*”. Característica que, neste caso europeu, “tinha um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial da população do mundo depois da América”. Quijano argumenta, portanto, que a associação entre o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal foram os principais motivos pelos quais os europeus se constituíram dialeticamente opostos aos colonizados, na posição de naturalmente – leia-se racialmente - superiores.

Essa instância histórica expressou-se numa operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, sobretudo com respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e em especial de sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa. [...] Os povos colonizados eram raças *inferiores* e – portanto – *anteriores* aos europeus. De acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre Europa [...] e o restante do mundo foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: primitivo-civilizado, mágico/mítico- científico, irracional-racional, tradicional-moderno. [...] Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo [...] <sup>285</sup>.

Nesse sentido, inspirado pelo nexos poder-saber foucaultiano, Quijano argumenta que o padrão de poder atrelado ao controle do mercado global por meio da colonização da América está intimamente ligado à construção das relações intersubjetivas e cognitivas. Relações essas que se baseiam na hierarquia racial, à qual se materializa em hierarquias temporais e em maniqueísmos ontológicos balizados pelo eurocentrismo. Tal eurocentrismo, por sua vez, se sustenta por meio de dois mitos fundacionais: em primeiro lugar, a perspectiva linear e

---

<sup>284</sup> Quijano, 2005, p. 121.

<sup>285</sup> Quijano, 2005, p. 122 (destaques nossos).

evolutiva da história em que constrói “a idéia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa”. Em segundo lugar, outorga as “diferenças entre Europa e não- Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo”<sup>286</sup>.

Nessa linha argumentativa, Marshall Beier defende que a representação dos povos indígenas como primitivos, bárbaros, selvagens, além de legitimar a colonização europeia, influenciou na construção ego e etnocêntrica do *self* europeu como detentor do controle do conhecimento e da outridade. Isto é, trata-se de um ato narcísico de autoconstituição enquanto sujeito – masculino e branco – superior em contraposição à construção da sua oposição dicotômica. Ademais, ao relacionar os povos indígenas a um estereótipo de Estado de Natureza pré-político e primitivo, contribui-se com o impulso hobbesiano que naturalizou um único modo de vida e de política pautada na negação da diversidade<sup>287</sup>. Nesse sentido, esses estereótipos racistas não passam de contingências para propósitos coloniais e para justificar a legitimação da violência, da dominação e da universalização do modo de vida imperial como única possibilidade subjetiva e política da modernidade.

Um exemplo da relação entre a argumentação de Beier e o bandeirantismo pode ser observado na diferenciação que o historiador bandeirantista Cassiano Ricardo faz entre as migrações indígenas e bandeirantes pelo território do Brasil Colônia. Para ele, “as migrações dos povos primitivos” têm como causa a “falta de organização social”. Já a bandeira, “que não se confunde com” as migrações indígenas, é movida pelo motivo contrário: “o que a determina é a organização social existente no Planalto (...) movida pelo fascínio dos mitos de ouro”<sup>288</sup>.

Nesse sentido, o *self* “civilizado”, “racional” e “organizado sócio-politicamente” classifica a outridade pela sua negação. Ou seja, se a civilidade, racionalidade e organização sócio-política são características europeias, a selvageria, a brutalidade, a barbaridade, irracionalidade e a condição de Estado de Natureza pré-política são características do “índio”.

---

<sup>286</sup> *Ibidem*.

<sup>287</sup> Beier, 2002.

<sup>288</sup> Ricardo, 1940, p. 129.

Decerto a conquista da alma primitiva pela conversão do selvagem a mentalidade católico-romana nem sempre atingia o efeito pretendido [...]. Os aborígenes achavam tudo muito bonito e pitoresco, mas não aderiam a ideia de um mundo melhor, e com razão pra não aderir. Não é possível que sábios convençam crianças. [...] a situação entre os catequistas e os do mundo primitivo onde tudo era adivinhação, encantamento e força inicial. Não se vai, sem mais nem menos, invadindo a alma dos outros por meio de palavras em latim como quem entra em casa alheia por meio de chaves falsas. Mas a vida é quem exige tais encontros que seriam verdadeiros desencontros irremediáveis se os conflitos de uma cultura com outra não se neutralizassem, por fim, numa soma diferencial e original como a que resultou desses dois mundos antagônicos: o que estava na terra e o que vinha do oceano. [...] Havia dois desencontros, portanto, e que desencontros, os mais graves que terá acontecido no mundo e que são o da inteligência lógica com a pré-lógica e o da alma católica com a selvagem. Isto é, dois desencontros em planos igualmente superpostos<sup>289</sup>.

A interpretação do indígena atrelado à figura infantil, seguido da ideia de “dois mundos antagônicos” entre a “inteligência lógica” de “alma católica” e com a “pré-lógica selvagem” demonstra como a dicotomia ontológica de construção de si e do outro, baseada no eurocentrismo, tem sérias implicações políticas pautadas na lógica do outro enquanto um “ser faltante”, desprovido das características do sujeito branco europeu. A implicação política deste discurso é a justificativa de que os povos indígenas não aceitavam a catequização e a escravidão porque eram naturalmente inferiores ou incapazes. Além disso, os europeus associavam as características atribuídas à natureza e aos animais aos povos indígenas, argumentando-se que todos faziam parte de uma “selvageria” pré-moderna e pré-civilizatória. Afinal, sob a lógica do modo de vida imperial, a diversidade não é uma possibilidade, o impulso universalizante do eurocentrismo se limita a vislumbrar um único caminho para a sociedade. O desvio é considerado temporalmente atrasado e hierarquicamente inferior.

Ao analisar as atas da câmara da vila de São Paulo, observa-se que o apresamento dos povos indígenas não era desejável apenas sob o aspecto econômico, por causa da mão-de-obra escravizada, mas também sob o aspecto da “missão civilizatória”, em que os europeus se colocaram na posição de humanos

---

<sup>289</sup> Ricardo, 1940, p. 117.

de alma elevada que iriam salvar os povos indígenas da sua situação primitiva. Ao associar a escravidão indígena ao “processo civilizatório”, acreditava-se que integrá-los ao modo de vida imperial, cuja pretensão é universal sob a ótica do discurso colonial e eurocêntrico, os nativos passariam por um “processo de cessação de um modo de vida embrutecido e animalesco, calcado na antropofagia e no desconhecimento de Cristo”. Ou seja, sairia de um estágio inferior desprovido de racionalidade e de religião para uma etapa avançada da humanidade. A colonização seria, nesse sentido, uma salvação “pelo muito serviço de Deus e de sua majestade e pelo bem desta terra, pois o dito gentio vive em sua gentilidade, em suas terras, comendo carne humana”. Assim, juntando-se “pacificamente” ao sistema colonial, “se farão cristãos e viverão a serviço de Deus”<sup>290</sup>. “Trata-se de convencer os índios do ‘sertão’ de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem-estar”<sup>291</sup>.

Nessa diretriz, o que acontece caso os povos indígenas não concordem com essa perspectiva colonial? Essa construção ideológica impacta na forma como se interpretou a reação ao colonialismo, uma vez que a ação política indígena não era reconhecida, mas interpretada enquanto uma “ferocidade” animal e selvagem, caracterizando-os enquanto violentos por determinações biológicas e endógenas à sua natureza. Natureza essa que seria primitiva por ser “anterior à política”. “Importunados dentro de seus antigos domínios, os nativos da terra reagiram [...]. A despeito disso, a reação nativa é considerada [pelos bandeirantes] como simples e infundada agressividade”. Por meio da “adjetivação pejorativa”, os bandeirantes despolitizam as reações às invasões de seus territórios e as reduzem a “incontida animosidade”. Assim, observa-se que os oficiais descrevem os povos indígenas “como facínoras, agressores espontâneos”. Logo, se eles são violentos espontaneamente, cabe ao poder colonial restabelecer a ordem. Assim, os nativos são “merecedores ou passíveis de punição”<sup>292</sup>. Essa lógica deslegitima e culpabiliza os povos indígenas pela reação à invasão colonial e justifica a violência colonial como uma punição reativa à animosidade natural de “índios selvagens”.

---

<sup>290</sup> Atas da câmara, 1585, p. 277 apud Pacheco Neto, 2015, p. 48.

<sup>291</sup> Moisés, 1998, p. 118 apud Pacheco Neto, 2015, p. 50.

<sup>292</sup> Pacheco Neto, 2015, p. 47.

Como exemplo dessa perspectiva, Manuel Pacheco Neto expõe um trecho das atas da câmara da Vila de São Paulo, do ano de 1585 em que os bandeirantes, movidos pela “vingança punitiva” às reações indígenas que desarticularam expedições em direção aos sertões, propõe guerra aos carijós: “que seja feita guerra a estes índios carijós, pois eles mataram oitenta homens de uma expedição que foi mandada [...] terra adentro [...] por serem muito traiçoeiros e inimigos de homens brancos”<sup>293</sup>.

Nesse contexto, é importante lembrar que a legislação indigenista do período colonial tinha restrições às expedições bandeirantes e a escravização dos povos indígenas que fossem injustificadas. Em 1570, por incentivo da Companhia de Jesus, promulgou-se a primeira lei “a restringir o cativo dos índios”. No entanto, “na prática, a lei não alterou o quadro geral, os índios continuaram sendo escravizados, graças às brechas abertas, particularmente pela possibilidade da chamada guerra justa”. Paralelamente, “consolidou-se uma forma de cativo disfarçado, chamada de administração dos índios”. Isto é, os índios “administrados” seriam formalmente livres, mas na realidade eram escravos. Por fim, também eram frequentes os “cativos ilegais sem maiores consequências para os escravistas”<sup>294</sup>.

As principais causas da restrição às bandeiras e à escravização de indígenas era, de um lado, uma vertente religiosa da Igreja Católica, que queria catequizar e converter os nativos e se opunha aos massacres. De outro lado, havia uma iniciativa de alguns proprietários de engenhos e políticos da câmara que desejavam diminuir a frequência das bandeiras por medo e insegurança em relação às reações e resistências indígenas, as quais causaram muitos “prejuízos” e mortes na vila de São Paulo. Ambas as partes conviviam com contradições: havia uma parcela da Igreja que, ao necessitar de mão-de-obra, financiava e apoiava as expedições bandeirantes; e as empresas coloniais dependiam fortemente da escravização, ainda que as expedições de apresamento pudessem gerar revoltas e prejudicar a vila de São Paulo.

Aquilo que posteriormente ganhou o termo de “lei para inglês ver”, durante a proibição do tráfico negreiro, também poderia ser usada no caso da proibição das bandeiras de apresamento indígena. Como afirma o historiador

---

<sup>293</sup> Atas da câmara, 1585, p. 276 *apud* Pacheco Neto, 2015, p. 46.

<sup>294</sup> Ricardo, 1940, p. 217.

Manuel Pacheco Neto, essa era uma “lei para a Coroa ver”. Isso demonstra, “de forma muito clara, que a mentalidade do antigo paulista girava em torno da figura do índio, do escravo natural da terra, do homem que realizava desde os mais simples aos mais complexos trabalhos braçais, tanto de interesse público quanto privado”. O exemplo que mais chama atenção, na sua pesquisa com fontes primárias é a própria participação de membros do Conselho em expedições bandeirantes, teoricamente proibidas, “alstando-se geralmente em expedições não tão pequenas, organizadas por paulistas respeitáveis, proeminentes”. Ou o episódio em que a Ordem das Carmelitas financiava bandeiras para seqüestro de indígenas a serem escravizados e trabalharem para a própria instituição católica entre 1648 e 1665<sup>295</sup>.

Tanto o clero, quanto o judiciário, “essas duas forças, nada insignificantes, atuavam paralelamente, ambas buscando coibir as atividades em pauta, lembrando ainda que a própria Câmara de São Paulo, embora tivesse sertanistas em seu Conselho, devia manter as aparências, demonstrando rigorosidade nessas questões, principalmente quando da realização de entradas não autorizadas formalmente. Mesmo assim, a despeito de toda essa vigilância — na verdade não pouco hipócrita —, a caça ao índio não parava de ser praticada pelos sertanistas”<sup>296</sup>.

O historiador constata em seu trabalho diversos episódios históricos entre o fim do século XVI e começo do século XVII que demonstram como a vigilância em relação à autorização de expedições, exercida pela Câmara, era, dependendo da situação, ora mordaz – quando o risco de rebelião indígena era latente e a quantidade de escravizados estava estável -, ora mais amena e tolerante – quando os engenhos precisavam de mais mão-de-obra ou as elites reivindicavam autorização para suas bandeiras. “Na maioria das vezes, porém, mantenedora das aparências, defensora das leis megestáticas que, em tese, proibiam o apresamento”. Isto é, cumpria-se o exercício das aparências da legislação, com abertura para “ilegalidades permitidas”<sup>297</sup>.

Essa contradição estava posta na própria jurisdição que limitava os apresamentos, uma vez que a construção ideológica da ferocidade e violenta inata dos povos indígenas no discurso colonial permitia manter as atividades das

---

<sup>295</sup> *Ibidem*.

<sup>296</sup> Neto, 2015.

<sup>297</sup> Neto, 2015, p. 93.

bandeiras sob o argumento da “guerra justa”, conforme previsto em lei. A ideia de Guerra Justa era, por vezes, substituída nos documentos da época por “descimento pacífico”, “usada eufemisticamente” para dar um tom legal às atividades no período e culpabilizar a violência pela fereza e barbaridade dos indígenas que não eram capazes de compreender os benefícios do “processo civilizatório” sem reagir com violência. “Não é de se menosprezar este artifício, pois, a partir do momento em que a Coroa começou a baixar leis e decretos coibindo o cativo indígena, os colonos buscaram qualquer pretexto para dar cobertura às atividades escravagistas”<sup>298</sup>.

O principal caso reconhecido de escravização legal é o que procede da guerra justa. Conceito já antigo, a guerra justa é motivo de muita discussão a partir do século XVI [...] a preexistência de hostilidades por parte do inimigo será, sempre, a principal justificativa de guerra. Hostilidades são invocadas em todos os documentos que se referem a guerras contra os índios [...] para justificar esse que é considerado pela coroa como último recurso, os colonizadores têm de provar a inimizade dos povos a quem pretendem mover guerra. Para tanto, descrevem longamente a ‘fereza’, ‘crueldade’ e ‘barbaridade’ dos contrários, que nada nem ninguém pode trazer à razão [...] nos documentos relativos às guerras, trata-se sempre de provar a presença de um inimigo real<sup>299</sup>.

A justificativa da guerra pelas características “naturalmente” traiçoeiras dos povos indígenas estava indissociável da utilidade econômica e dos objetivos escravistas desse conflito. Afinal, a “obtenção de mão-de-obra indígena dependeria fundamentalmente das guerras”<sup>300</sup>. Sobretudo no contexto do fim do século XVI, em que houve uma grande quantidade de mortes de indígenas escravizados por causa das doenças europeias.

Essa agressividade do índio, que nada mais era que uma reação natural ante uma situação nova, foi tomada como pretexto para a organização de expedições de preia. O índio, diante da invasão de sua terra imemorial, hostilizava os invasores, tanto nas proximidades de Piratininga quanto no emaranhado das matas que demandavam o interior. A situação econômica no planalto, como vimos, não era das melhores, contribuindo para que as

---

<sup>298</sup> Neto, 2015, p. 61.

<sup>299</sup> Moisés, 1998, p. 123-125 *apud* Pacheco Neto, 2015, p. 50.

<sup>300</sup> Ricardo, 1940, p. 219.

justificativas que orbitavam o apresamento se tornassem mais consistentes<sup>301</sup>.

Além da busca por escravizados no interior do país, justificada pela necessidade econômica e pela hierarquia social e racial, a violência do bandeirantismo também cumpriu um papel importante de “arrancar o índio da sua terra” para abrir espaço para as frentes agrárias em expansão. O “ato do conquistador arrancando o selvagem da terra” mais uma vez é justificado pelas características endógenas atribuídas aos povos indígenas em oposição à subjetividade ibérica. Afirmava-se que os indígenas eram “nômades e infixos”, logo, “não tinham a concepção da propriedade imóvel, nem a da fronteira política e moral”<sup>302</sup>. Ou seja, como eles eram classificados numa temporalidade prévia à fixidez moderna, caracterizada pela propriedade privada das sociedades “mais desenvolvidas” e por serem “prévios” à constituição política e moral, logo, não havia nenhum impeditivo de tomar a terra deles, forçando-os a viver em outro lugar. Esse pensamento utilitário que só reconhece o território pela sua característica econômica desconsidera a relevância que um território pode ter para os mais diversos aspectos relevantes para outros modos de vida que não são pautados pela propriedade privada, mas por outras relações com o território em que se vive.

Nesse sentido, na obra “Evolução Política do Brasil” Caio Prado argumenta que a posse da terra cumpria um papel central na estrutura colonial, haja vista que a concessão de sesmarias foi uma das principais formas de governamentalidade da Coroa Portuguesa<sup>303</sup>. Assim, o caráter expansionista do modo de vida imperial era possibilitado pela figura bandeirante, que serviam para deslocar ou eliminar os indígenas localizados nas rotas da expansão latifundiária, sob a justificativa de combater as populações indígenas “revoltadas”. O historiador John Monteiro constata que, “realmente, em diversas ocasiões, governadores, senhores de engenho e conselhos municipais convocaram sertanistas de São Paulo para empreender campanhas de “desinfestação” contra as populações revoltadas”<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> Pacheco Neto, 2015, p.44.

<sup>302</sup> Ricardo, 1940, p. 105.

<sup>303</sup> Coggiola, 2011.

<sup>304</sup> Monteiro, 1994, p. 92.

O crescimento contínuo da lavoura canavieira e a rápida expansão da pecuária, de fato, ocasionaram graves confrontos entre colonos e índios [...]. Com a ameaça de transformar ou até de destruir as sociedades nativas, a expansão européia nesse período suscitou uma série de ações indígenas, no mais das vezes violentas. **Para os portugueses, qualquer ato hostil se configurava como pretexto suficiente para condenar todos os índios ao cativeiro ou à extinção.** Embora alguns grupos, ao colaborar com os colonos, tenham escapado momentaneamente da destruição, até o final do século grande parte do sertão nordestino, que eram terras indígenas, seria transformada em fazendas de gado. [...] Em 1657, o governador Francisco Barreto resolveu tomar uma atitude decisiva contra os chamados **bárbaros** que andavam aterrorizando os povoados e engenhos nos arredores de Salvador. Escrevendo ao capitão-mor de São Vicente, Barreto observou: “só a experiência dos sertanistas dessa Capitania poderá vencer as dificuldades [...] se destruírem totalmente aquelas aldeias...”. Aplaudindo o êxito dos paulistas contra os bárbaros, notava o governador que os paulistas "extingüiram" a ameaça na área, incendiando aldeias, matando muitos e subjugando 1450 prisioneiros [...] <sup>305</sup>

Da mesma forma como Marshall Beier argumenta que o impulso hobbesiano fez com que a antropologia colonial construísse a ideia estereotipada de que os indígenas Lakota dos Estados Unidos eram violentos por serem bárbaros e biologicamente hostis pela sua condição de primitivo no Estado de Natureza <sup>306</sup>, pode-se observar na passagem acima que a tentativa de resistir à invasão territorial, despolitizada e biologizada pelo poder colonial, era motivo suficiente para justificar a violência contra os povos indígenas. Dessa forma, pode-se concluir, tal como Beier o fez, que, ao contrário do discurso colonial, a violência não é previa à modernidade por características primitivas, mas constitutiva e instaurada pela modernidade.

Sempre abrindo caminho para o gado, mais mercenários paulistas foram chamados, em 1677, para combater os Anayo, nas imediações do rio São Francisco. [...] Mais do que em qualquer outra instância da história do Brasil, as campanhas do Norte mostraram o lado cruelmente destrutivo da política indigenista em zonas de franca expansão econômica. [...] as

<sup>305</sup> Monteiro, 1994, p. 92-93 (grifo nosso).

<sup>306</sup> Beier, 2002.

expedições de apresamento dos paulistas nestes sertões logo assumiram o triste caráter de massacres impiedosos<sup>307</sup>.

Por um lado, o apresamento dos sertanistas se relaciona ao “projeto de exploração de novas fontes de riqueza mineral idealizado pela Coroa”, por outro lado, eles também são responsáveis por colaborarem com a política de extermínio promovida pelos grandes proprietários e governantes<sup>308</sup>. Ou seja, pudemos observar que o bandeirante era responsável por a) possibilitar a destruição de aldeias para a expansão econômica latifundiária; b) combater as resistências indígenas, sob o argumento da violência biológica de seres bárbaros; c) liderar o projeto de exploração de riqueza mineral da Coroa; d) fornecer mão-de-obra escravizada para os engenhos.

Nesse sentido, a colonização da América e formação do capitalismo como padrão de poder global se estabelecem por meio da violência e da exploração, (re)produzindo o modo de vida imperial. Isto é, uma subjetivação baseada na necessidade de expansão, extrativismo, exploração e acumulação como horizonte de vida, que pressupõe a hierarquia social e a dominação, por meio da naturalização da violência. Assim, a figura do bandeirante representa tanto o desprezo pelas vidas consideradas “bárbaras”, quanto a desumanização daqueles que divergem do modo de vida imperial, tido como única possibilidade subjetiva possível, condizente com a linha evolutiva eurocêntrica a caminho da civilização.

Nesse sentido, Ricardo demonstra como os bandeirantes viam os povos indígenas com estranheza e julgamento de inferioridade pelo fato deles demonstrarem “desprezo pelo ouro” e pela sua ausência de “ambição” material<sup>309</sup>. Assim, pode-se identificar no sertanista as características do modo de vida imperial, tido como único possível, constituído pela negação à diversidade, definida como inferioridade e atraso a serem superados. Além disso, embora os bandeirantes convivessem com os indígenas, os colonos da época os diferenciavam dos nativos justamente porque este mantinha seu modo de vida baseado na “cobiça” pelos metais preciosos e no individualismo utilitário.

O historiador bandeirantista argumenta que, embora os sertanistas tenham se primitivizado por um lado, ao conviver esses anos na mata com os indígenas,

---

<sup>307</sup> Monteiro, 1994, p. 94-95.

<sup>308</sup> Monteiro, 1994, p. 96.

<sup>309</sup> Ricardo, 1940, p. 127.

“o bandeirante não se dissolveu, entretanto, no coletivismo tribal; não virou comunista”<sup>310</sup>, porque, apesar de tudo, mantinha sua cobiça interessada nos metais preciosos. Com orgulho, o entusiasta do bandeirantismo conclui que o sertanista “permaneceu, com todas as concessões ao primitivo, vitoriosamente penetrado de sua cultura de origem”<sup>311</sup>. A essa “cultura” chamamos modo de vida imperial.

### 3.4 Bandeirantismo e armamentismo

Nesse contexto de violências bandeirantes em tantas frentes e dimensões, a preocupação e o investimento com armamento aumentaram significativamente. Por um lado, no começo do século XVII, a Villa de São Paulo decidiu “permitir que as pessoas que transitassem pela vila portassem armas, visando à maior rapidez de reação a qualquer ataque nativo”<sup>312</sup>. Legalizar o porte de arma na região para “se proteger” dos contra-ataques indígenas, vistos como endogenamente perigosos e violentos é uma iniciativa para manter a “segurança” dos colonos e da estrutura social colonial da “paz armada”. Conforme identificado ao observar as atas da câmara do começo do século XVII, a “preocupação com a segurança do povoado” era reiteradamente tematizada nesse período. Por outro lado, ao defenderem que a violência contra os povos indígena é uma “fatalidade biológica, que nem os mais bonitos congressos de paz poderiam evitar”<sup>313</sup>, no fim do século XVII, o principal gasto para as expedições dos bandeirantes era destinado à compra de armas e munições. Para o Monteiro, isso demonstra a agressividade e a violência das estratégias das bandeiras<sup>314</sup>.

Esse momento, marcado pela violência e pelo armamento, condiz com muitas das narrativas do surgimento do homem branco para os diferentes povos indígenas. Segundo Manuela Cunha, “a gênese do homem branco nas mitologias indígenas difere da gênese de outros “estrangeiros” ou inimigos porque introduz, além da simples alteridade, o tema da desigualdade no poder e na tecnologia”<sup>315</sup>. Ao contrário das narrativas convencionais que colocam os povos indígenas na posição de vítimas passivas, podemos observar nas narrativas contadas pelos

---

<sup>310</sup> Ricardo, 1940, p. 129.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

<sup>312</sup> Atas da câmara, 1613, p. 330 *apud* Pacheco Neto, 2015, p. 95.

<sup>313</sup> Ricardo, 1940, p. 105

<sup>314</sup> Monteiro, 1994.

próprios povos que foi uma escolha dos seus ancestrais não optar pelo uso dessas ferramentas violentas. “A desigualdade tecnológica, o monopólio de machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos”<sup>316</sup>, deriva de uma escolha histórica que também foi dada aos povos indígenas. Contudo, mesmo podendo ter escolhido e se apropriado desses recursos, eles escolheram outras ferramentas.

Nessa perspectiva, uma das histórias centrais das narrativas do Alto Xingu, é o surgimento dos diferentes povos, em que o Ancestral (*Mavutsini*) reuniu arcos, bordunas, flechas e armas de fogo para que os povos escolhessem. Segundo a história do povo Aweti, depois de todos os utensílios espalhados na frente dos povos, o Sol perguntou à pessoa de cada povo qual item eles queriam escolher daqueles expostos:

“o Yawalapití decidiu-se pelo arco e flecha. O Kustenáu, desprezando a carabina, tomou também arco e flecha; o Waurá, flecha e panela. O Kamayurá [...] preferiu a flecha com pena de tucano, o arco preto, e penas de rei-congo. O Kalapálo ficou com flecha, colar de pescoço, cuia, óleo de pequi, arco branco; Matipú com colar, arco branco, flecha, cuia, timbó, feitiço; e o Kuikúro com flecha, colar de cintura e cuia grande. O Trumaí apanhou o arco branco e flecha de ubá, pena de tucano e rei-congo. E o Aweti pegou flecha, arco preto, arco branco, borduna, pena de tucano e um bicho parecido com mutuca. Depois os [...] Kayabí tomaram para si flecha de cambaiúva, e pena de arara; o Yurúna, flecha de cambaiúva e borduna; e o Suyá flecha de cambaiúva, arco preto, borduna, unha de onça, pena de arara. O Txukahamãe quis flecha de cambiúva, arco, borduna, arara vermelha, e o Mundurukú flecha de cambaiúva; por fim o Txikão teve a flecha de ubá, pena de tucano e arco branco. **Todos os avós dos índios recusaram a carabina.** A seguir o Sol fez de “pedra” branca (tabatinga) o avô do Caraíba<sup>317</sup> branco, e [...] mandou o avô do Caraíba recolher a carabina, o machado, facão, camisa, máquina, gravador, leite, pinga. E ele comeu e bebeu leite, pinga, rapadura, cana, açúcar, feijão. Depois o Sol levou-o para muito longe. Então o caraíba [...] viu os índios, duvidando se seriam gente. Entraram em choque e os índios acabaram refugiados no Xingu”<sup>318</sup>.

---

<sup>315</sup> Cunha, 1998, p. 18.

<sup>316</sup> Cunha, 1998, p. 19.

<sup>317</sup> Caraíba é uma palavra que se refere aos não-indígenas.

<sup>318</sup> Agostinho, 2009, p. 479.

Essa mesma história também é contada com algumas alterações pelos Kamayurá. Para eles, o ancestral Mavutsini ofereceu o rifle aos Kamayurá, que rejeitaram e escolheram o arco e flecha. Irritado com isso, o Ancestral deu o rifle aos Caraíba e “despediu o Caraíba para longe: espalhou os Brancos por toda a parte, e a seguir nasceu muita gente”<sup>319</sup>. Já na versão do povo Waurá/Wauja, o Sol deu a carabina ao caraíba, porque este sabia atirar. E a onça, em seguida, “declarou que, sabendo disparar a carabina, passava a chamar-se Civilizado. O Sol perguntou também onde iria morar, e o Ancestral respondeu que bem longe; e o Civilizado foi”<sup>320</sup>.

Essas passagens demonstram que, primeiramente, todos os povos indígenas tiveram a chance de escolherem a arma e a pinga, mas optaram por outros utensílios. Já os brancos, além de terem ficado com estes itens, também duvidaram da humanidade dos povos indígenas, “duvidando se seriam gente”, na narrativa Kamayura. Segundo o argumento da narrativa Aweti, esses dois fatores, o armamentismo e a desumanização dos povos indígenas, levaram ao conflito. O conflito, como vimos no capítulo anterior, foi o motivo pelo qual diferentes povos tiveram que se refugiar na região do Alto Xingu. Além disso, na narrativa contada pelos Waurá, o que caracteriza a tal civilização, que a branquitude tanto faz questão de reafirmar ser porta-voz, não é a superioridade ou o avanço na linha evolutiva da história linear, como conta a narrativa europeia, mas é aquele que expressa sua sociabilidade por meio da arma de fogo. Isto é, aquele que se subjetiva a partir da possibilidade da violência e da morte.

Nesse sentido, sob a perspectiva das narrativas do Alto Xingu, pode-se observar como a arma foi um utensílio naturalizado no modo de vida imperial, uma vez que foi um objeto fundamental para o contexto de guerra colonial e permanece sendo uma das ferramentas centrais nas instâncias de um padrão global moderno-colonial, que teve como ator central o bandeirante.

---

<sup>319</sup> *Ibidem*.

<sup>320</sup> Agostinho, 2009, p. 480.

### 3.5 Do bandeirantismo às colonialidades globais

Como visto neste capítulo, argumentou-se que o processo de construção da modernidade e da consolidação global do capitalismo, “partes integrantes de um mesmo processo histórico iniciado no século XVI”<sup>321</sup> foram forjados com o colonialismo e constituíram “um novo padrão de poder mundial”<sup>322</sup>. Por um lado, a colonização da América é pedra angular para compreender tanto a modernidade, quanto o processo de globalização do capitalismo<sup>323</sup> e, por outro lado, a colonização é “a grande estrutura que enlaçou os mundos europeus e não-europeus num sistema progressivamente mais global”<sup>324</sup>. Logo, o colonialismo, é o marco fundante e estruturante do sistema internacional. Nessa diretriz, o dispositivo da raça e o capitalismo são as principais características que forjam as relações políticas globais. Por meio dessa linha argumentativa, pode-se compreender que este processo foi realizado por meio da violência contra os povos indígenas, cuja escravização foi fundamental para sustentar o motor da expansão do capitalismo mercantil.

Assim, fez-se necessário recorrer à historiografia da colonização brasileira para compreender o papel desse evento histórico na consolidação dos padrões de poder globais, sobretudo atentando-se à figura do bandeirante, enquanto ator colonial fundamental. Com base nas fontes historiográficas discutidas no capítulo, pode-se observar que a atividade sertanista de apresamento cumpriu uma função central e basilar na capitania paulista do século XVII, tornando-se “a ideia do apresamento” fundamental na “mentalidade dos colonos”<sup>325</sup>. A centralidade do bandeirantismo está marcada por quatro objetivos principais: a) possibilitar a destruição de aldeias para a expansão econômica latifundiária; b) combater as resistências indígenas, sob o argumento da violência biológica de seres bárbaros; c) liderar o projeto de exploração de riqueza mineral da Coroa; d) “caça aos índios”, para fornecer mão-de-obra escravizada para os engenhos.

A partir do século XVII, o “século das bandeiras”, esse sistema colonial se constituiu numa lógica cíclica de sustentação econômica estruturalmente escravista e dependente das atividades bandeirantes. As empresas coloniais

<sup>321</sup> Castro-Gomez; Grosfoguel, 2007 *apud* Assis, 2014, p. 614.

<sup>322</sup> Quijano, 2005, p. 117.

<sup>323</sup> Quijano, 2005.

<sup>324</sup> Urt, 2015.

<sup>325</sup> Pacheco Neto, 2015, p. 78.

dependiam de mão-de-obra escravizada e, para isso, precisavam do bandeirante para o apresamento de indígenas. As bandeiras, por sua vez, ao passo que iam se constituindo como função basilar da colônia também precisavam de escravizados nas suas expedições de sequestro de outros indígenas e busca por ouro e prata. Assim, todas as funções coloniais dependiam da escravidão.

Nesse contexto, ao cumprir um papel fundamental na estruturação do sistema escravista da colônia e, conseqüentemente, basilar na economia colonial que sustentava o desenvolvimento da metrópole, o bandeirante se tornou fundamental para a estruturação do capitalismo global. Ou seja, se o capitalismo se estruturou com a colonização da América e o bandeirantismo foi fundamental para o sistema de exploração e enriquecimento da metrópole, o bandeirante foi fundamental local e globalmente para a estruturação tanto do padrão de poder colonial como do capitalismo global, indissociáveis e constitutivos de um mesmo processo histórico.

Além do ponto de vista material, reconhecendo-se a indissociabilidade do poder, do ser e do saber, esse processo histórico de constituição de um padrão de poder global também (re)produziu um modo de vida específico, baseado numa relação intrínseca entre a ideia de enriquecimento, exploração, dominação e expansão territorial. Para enriquecer-se, era necessário explorar a terra (em busca de ouro e prata ou nos engenhos e lavouras) e a mão-de-obra indígena escravizada. Era necessário e desejável expandir o território para aumentar a produção, para encontrar minas, expandir as lavouras e para sequestrar indígenas no “sertão”.

Após compreender a centralidade do bandeirantismo na colonização do Brasil, compreender os discursos que o sustentam e o modo de vida que as suas filosofias e práticas empregam, por sua vez, permitiram analisar o papel que a figura do bandeirante e a colonização do Brasil cumpriram na formação do capitalismo global e dos padrões de poder do sistema internacional que a colonização forjou.

A exploração da mão-de-obra e da riqueza mineral nas Américas permitiu que a Europa concentrasse “o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção no conjunto do mercado mundial. E tudo isso, foi,

posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais”<sup>326</sup>.

Ao perguntar-se qual o papel do bandeirante neste processo, conclui-se que é o bandeirante que exerce as funções de controle e exploração – tanto do ouro e prata, como do trabalho escravo – para benefício da metrópole. Foi esse processo que possibilitou a vantagem branco-europeia no mercado mundial, cujo padrão global de poder se universalizou, estabelecendo o sistema internacional moderno.

Reconhecendo-se que a matriz colonial do poder “é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados”, esse padrão global de poder, a colonialidade, se reproduz em uma tripla dimensão: as colonialidades do poder, do saber e do ser<sup>327</sup>. Assim, “como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento”<sup>328</sup>. Ou seja, padrão colonial de poder o padrão de poder, atrelado ao controle do mercado global, é (re)produzido pela construção das relações intersubjetivas e cognitivas, que, por sua vez, está diretamente atrelada à exploração, dominação e controle. Relações essas que se baseiam na hierarquia racial, à qual se materializa em hierarquias temporais e em maniqueísmos ontológicos balizados pelo eurocentrismo.

A dicotomia ontológica de construção de si e do outro, baseada no eurocentrismo, tem sérias implicações políticas pautadas na lógica do outro enquanto um “ser faltante”, desprovido das características do sujeito branco europeu. A implicação política deste discurso é a justificativa de que os povos indígenas não aceitavam a catequização e a escravidão porque eram naturalmente inferiores ou incapazes. Além disso, os europeus associavam as características atribuídas à natureza e aos animais aos povos indígenas, argumentando-se que todos faziam parte de uma “selvageria” pré-moderna e pré-civilizatória. Afinal, sob a lógica do modo de vida imperial, a diversidade não é uma possibilidade, só há um caminho para a sociedade. O desvio é considerado temporalmente atrasado e hierarquicamente inferior.

---

<sup>326</sup> Quijano, 2005, p. 118-119.

<sup>327</sup> Mignolo, 2010, p. 12 *apud* Ballestrin, 2013, p. 100.

<sup>328</sup> Quijano, 2005, p. 121.

Ao relacionar os povos indígenas a um estereótipo de Estado de Natureza pré-político e primitivo, contribui-se com o impulso hobbesiano que naturalizou uma única forma de modo de vida e de política pautada na negação da diversidade. Nesse sentido, esses estereótipos racistas não passam de contingências para propósitos coloniais e para justificar a legitimação da violência, da dominação e da universalização do modo de vida imperial como única possibilidade subjetiva e política da modernidade<sup>329</sup>.

Nesse sentido, os bandeirantes categorizam a resistência indígena como “simples e infundada agressividade”<sup>330</sup> ao negarem a ação política indígena de reação às invasões de seus territórios. Logo, se eles são violentos espontaneamente, cabe ao poder colonial restabelecer a ordem. Assim, os nativos são “merecedores ou passíveis de punição”<sup>331</sup>. Essa lógica deslegitima e culpabiliza os povos indígenas pela reação à invasão colonial e justifica a violência colonial como uma punição reativa à animosidade natural de “índios selvagens”.

As implicações do controle nos âmbitos econômicos, subjetivos e cognitivos justificam e legitimam a violência do colonizador, ao passo que invalida e deslegitima a violência política do colonizado. Isso é expresso na Lei da Guerra Justa, que institucionaliza a violência e materializa o ódio colonial, estabelecendo uma lógica de ganho econômico por meio da violência bandeirante contra os povos indígenas. A violência colonial legitimada favoreceu a escravização da mão-de-obra indígena e o deslocamento forçado ou eliminação dos povos indígenas localizados nas rotas de expansão latifundiária. Dessa forma, sob a ótica de Marshall Beier e das narrativas Alto-Xinguanas sobre o surgimento dos diferentes povos, pode-se concluir que, ao contrário do discurso colonial, a violência não é previa à modernidade por características primitivas, mas constitutiva e instaurada pela modernidade.

Por conseguinte, este capítulo teve como objetivo compreender, em primeiro lugar, o papel do bandeirantismo na colonização brasileira e, num segundo momento, analisar o seu papel na formação do capitalismo global e na subjetivação do um modo de vida imperial. Ao compreender a centralidade das

---

<sup>329</sup> Beier, 2002.

<sup>330</sup> Pacheco Neto, 2015, p. 47.

<sup>331</sup> Pacheco Neto, 2015, p. 47.

bandeiras na consolidação de processos modernos globais, foi possível argumentar que, se as colonialidades se mantiveram após o término formal da colonização, como padrões de poder globais, isso foi possível por meio de dimensões estruturais, subjetivas e cognitivas. Essas dimensões foram consolidadas por meio da figura do bandeirante, que subjetivou um modo de vida pautado nas dinâmicas moderno-coloniais e capitalistas de dominação e exploração, desempenhadas durante a escravização, silenciamento e eliminação da diversidade dos povos indígenas no Brasil. Isto é, o bandeirante teve um papel central na colonização, na consolidação do capitalismo global e na constituição de um modo de vida próprio desse processo histórico: imperial, eurocêntrico e moderno. Assim como as colonialidades se mantiveram, o modo de vida imperial, consolidado pelo bandeirantismo, foi universalizado como única subjetividade possível.

#### 4. O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO (SPI) E AS “GUERRAS ENCOBERTAS” DO NEOBANDEIRANTISMO

O capítulo anterior buscou contextualizar a colonização das Américas na formação do capitalismo global e no estabelecimento dos padrões de poder do Sistema Internacional moderno, bem como compreender como o bandeirantismo cumpre um papel central no processo de subjetivação do modo de vida imperial. Tendo em vista que o processo colonial é um mecanismo de guerra<sup>332</sup>, uma “guerra de conquista”, uma “guerra contra o gentio da terra”<sup>333</sup>, ou seja, uma guerra contra os povos indígenas, pretende-se compreender como operam as estratégias bandeirantes de conquista. Pretende-se, com isso, analisar como suas consequências contemporâneas reproduzem os conflitos travados no contexto colonial e mantém algumas das estratégias de invasão, dominação e expropriação, sob novas/velhas configurações.

Assim, esse terceiro movimento da dissertação analisa estratégias coloniais de dominação para com os povos indígenas e seus territórios em três momentos históricos distintos, identificando a continuidade, sob novas configurações, do bandeirantismo na contemporaneidade. Nessa direção, o primeiro momento histórico pretende analisar as estratégias bandeirantes dos séculos XVII e XVIII; o segundo momento pretende analisar a relação entre a construção da nacionalidade brasileira e o neobandeirantismo durante o início do século XX, através de Marechal Rondon e das diretrizes do governo de Getúlio Vargas a respeito do projeto Marcha para o Oeste; por fim, pretende-se compreender as estratégias contemporâneas que envolvem o discurso do desenvolvimento “destrutivista”<sup>334</sup> e a construção social da pobreza como mecanismo de cooptação predatória.

---

<sup>332</sup> Urt, 2016.

<sup>333</sup> Ricardo, 1940

<sup>334</sup> Conceito cunhado pelo cantore compositor Chico César na canção “reis do agronegócio” (2015).

#### 4.1 Estratégias bandeirantes de invasão territorial e dominação colonial durante os séculos XVII e XVIII

A historiografia, seja ela bandeirantista ou crítica, apresenta um consenso de que os sertanistas realizaram uma “política de divisão” dos povos indígenas. Segundo nota do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), essa divisão era realizada pelos agentes coloniais por meio das nomenclaturas “índios bravos” ou “índios mansos”; “índios inimigos” ou “contrários” e “índios aliados”, designadas conforme a estratégia de resistência que os povos indígenas empregavam em relação aos colonizadores. A partir desta diferenciação, forjada pelo discurso colonial, estabelecem-se duas estratégias de dominação: “Para os inimigos, não havia dúvidas, a resistência ao processo de ocupação do território e de conversão ao cristianismo seria punida violentamente”<sup>335</sup>. Já aqueles que “se mantiveram em paz com os portugueses” foram utilizados estrategicamente pela Coroa para os processos de conquista.

Ou seja, por um lado, havia uma estratégia de guerra clara e explícita com massacres e escravização daqueles indígenas que resistem de forma direta à colonização. Afinal, “as guerras de conquista e as expedições punitivas contra os índios que resistiam à ocupação portuguesa [...] tornaram-se as principais fontes de obtenção de trabalhadores” escravizados<sup>336</sup>. Por outro lado, com aqueles povos indígenas que interagem com o poder colonial, numa outra lógica de resistência menos combativa, os bandeirantes também empregavam outra estratégia de dominação, baseada numa aproximação utilitária e assimilacionista. A violência conflituosa ou pacífica dependia da utilidade funcional que os povos indígenas representariam ao sistema colonial.

criava-se a perspectiva de que os indígenas pudessem vir a acompanhar os membros da entrada, pacífica e placidamente. Essa era a maneira oficialmente considerada ideal, no que dizia respeito ao descimento do gentio. No entanto, caso os homens naturais da terra não correspondessem a essa expectativa, outra *determinação* seria *tomada*. Parece não ser tão difícil entender por que os índios foram tantas vezes considerados inimigos, adjetivados como rebeldes<sup>337</sup>.

---

<sup>335</sup> Ricardo, 1940, 212.

<sup>336</sup> Ricardo, 1940, p. 212.

<sup>337</sup> Pacheco Neto, 2015, p. 50.

Com base nas atas da Câmara da Vila de São Paulo de 1585, Pacheco Neto argumenta que o pacifismo colonial dependia da utilização dos povos indígenas para contribuírem com as descidas bandeirantes, uma vez que a companhia deles nas expedições traria maior segurança e eficiência. Contudo, sua existência, fadada ao utilitarismo da Coroa, era dispensável, caso os nativos não correspondessem com as expectativas coloniais, conforme expresso na ata de 1585: “não querendo vir o dito gentio com estas condições em tal caso o dito capitão [...] tomará determinação de como se há de tratar com o gentio que não quiser vir em paz.”<sup>338</sup>

Ao analisar a ideia de paz no final do século XVI, podem-se identificar duas características centrais do bandeirantismo durante o regime colonial. Em primeiro lugar, o conceito envolve a utilidade instrumental do indígena para as expedições bandeirantes, uma vez que os mais diversos relatos demonstram a eficiência e prosperidade das expedições bandeirantes acompanhada pelos nativos que conheciam o território. Em segundo lugar, observa-se a forte presença da ideologia cristã e racista que fundamenta a possibilidade da salvação da alma selvagem por meio da catequização e da aculturação. Pacheco argumenta que, para o poder colonial, “o descimento do gentio é [...] desejável — não apenas por causa da mão de obra —, uma vez que, ao ser efetivado, seria iniciado um processo de cessação de um modo de vida embrutecido e animalesco, calcado na antropofagia e no desconhecimento de Cristo”<sup>339</sup>.

[...] e os cristãos vizinhos são quase acabados, mas no sertão há uma infinidade deles e de muitas nações, que vivem à lei de brutos animais, comendo-se uns aos outros, que se os descermos com ordem para serem cristãos, será causa de grande proveito, principalmente o gentio *Carijó*, que está a 80 léguas daqui [...] e se afirma que podem ser 200.000 homens de arco. Esta é uma grande empresa a Vossa Mercê [...] <sup>340</sup>.

Embora os colonos dividam os povos indígenas e manifestam distintos tratamentos a depender da reação dos nativos à invasão colonial, os objetivos coloniais para com esses povos acabam sendo o mesmo: escravidão e catequização. Sejam a escravização e a catequização interpretadas como punição à

<sup>338</sup> Atas da câmara, 1585, p. 279-280 *apud* Pacheco Neto, 2015, p.50.

<sup>339</sup> Pacheco Neto, 2015, p. 78.

<sup>340</sup> Atas da câmara, 1606, p. 499 *apud* Pacheco Neto, 2015, p. 78.

resistência indígena, sejam elas vistas como benevolência e presente da Igreja e da Coroa.

se for o caso que o dito gentio queira paz, requeremos à sua mercê que não a dê, a não ser com a condição de que **eles sejam resgatados pelos moradores desta capitania** [...] trazendo-os e repartindo-os entre os moradores [...] pelo muito serviço de Deus e de sua majestade e pelo bem desta terra, pois o dito gentio vive em sua gentilidade, em suas terras, comendo carne humana, e vindo para cá se farão cristãos e viverão a serviço de Deus<sup>341</sup>

Como observado na ata da Câmara de São Paulo no fim do século XVI, tanto a percepção de paz quanto a percepção de punição têm como objetivo o benefício do poder colonial. Contudo, o discurso benevolente e utilitário da paz, nesse sentido, tem maior eficiência estratégica, uma vez que, evitando o conflito, a estabilidade e produtividade do sistema colonial são favorecidas. Mais do que isso, a partir do século XVII, os povos indígenas “aliados” foram fundamentais para o êxito do bandeirantismo. Com isso, formou-se uma das maiores estratégias coloniais nesse contexto: a amizade utilitária. Esta dissertação encontrou na criação deste conceito a tentativa de condensar e teorizar sobre os mecanismos e estratégias de cooptação que beneficiaram o poder colonial e fortaleceram o bandeirantismo.

A amizade utilitária, uma expressão do modo de vida imperial que surge como estratégia colonial, define-se pelo reconhecimento da possibilidade de aliança momentânea com os povos indígenas, sob uma perspectiva individualista e utilitária que gera algum ganho material e econômico para o homem branco. Sob essa perspectiva, portanto, enquanto a guerra aos nomeados “índios bravos” poderia ser uma consequência do ódio colonial e utilitariamente poderia gerar trabalhadores escravizados, as principais estratégias de dominação eram direcionadas aos chamados “índios mansos”, sobretudo pela abertura de possibilidades de ganho. Ou seja, a amizade utilitária era uma estratégia de objetificar os povos indígenas para utilizá-los como ferramenta de conquista colonial. A partir desta relação, estes indígenas favoreciam possibilidades mercadológicas de tornar as expedições bandeirantes e o processo de invasão

---

<sup>341</sup> Atas da câmara, 1585, p. 277 *apud* Pacheco Neto, 2015, p. 48.

colonial mais “eficientes”, sob o ponto de vista da maximização de ganhos através da suposta superioridade dos conquistadores.

O conceito de amizade utilitária nasce no encontro da subjetivação do modo de vida imperial com a “missão civilizatória” investida pela Igreja Católica, cuja pretensão etnocêntrica colonial se relaciona com a hipocrisia do discurso benevolente. Em outras palavras, a amizade utilitária é um efeito das principais características do modo de vida imperial, uma vez que se baseia na perspectiva subjetiva de “indivíduos maximizadores utilitários que se sentem superiores aos outros”<sup>342</sup>, sendo sua filosofia do conhecimento baseada na racionalidade instrumental de elaboração de meios para obtenção de certos fins<sup>343</sup>. Logo, o exercício reflexivo e os horizontes ontológicos se reduzem a um instrumento individualista e utilitário de dominação, poder e exploração. Nesse sentido, o utilitarismo subjetivo e epistemológico provoca a viabilização de um modo de vida baseado na dominação e controle, tanto da natureza como de outros seres, para obtenção de ganhos materiais.

Do ponto de vista estratégico, a amizade utilitária proveniente dessa aproximação estratégica com alguns grupos indígenas se manifestava em diferentes contextos, como se observa nos relatos historiográficos de Monteiro:

**A mobilização de grupos de índios guerreiros com a finalidade de escravizar inimigos para servir os colonos** [...] no caso da São Paulo seiscentista, passou a adquirir características e proporções nitidamente novas. [...] Tal como no século XVI, **as relações de troca e as alianças continuavam a desempenhar um papel central nas estratégias dos colonos** que procuravam movimentar cativos para a esfera européia. Ainda inexperientes no conhecimento do sertão e com suas forças paramilitares em fase de constituição, **os paulistas dependiam desses intermediários**, sobretudo à medida que se distanciavam de São Paulo. Em 1612, ao explicar por que os paulistas tinham tanto êxito na captura de índios no Guairá, o governador de Buenos Aires lembrava à Coroa espanhola que isso se devia à colaboração de certos caciques guarani, que lhes servem de guias nestas entradas<sup>344</sup>.

À luz das observações de Monteiro e Ricardo, é possível destacar três estratégias de conquista e invasão territorial durante os séculos XVI e XVII: 1)

---

<sup>342</sup> Brand; Wissen, 2021, p. 90-91.

<sup>343</sup> Horkheimer, 1973.

<sup>344</sup> Monteiro, 1994, p. 62-63

dividir e incentivar conflito interno para conquistar; 2) subversão dos costumes dos povos indígenas de trocas como atividade afetiva para utilizá-las como ferramenta de dominação, sobretudo a aguardente; 3) utilização dos povos indígenas como intermediários facilitadores das atividades coloniais (abertura de caminho, conhecimento do território, vigilância, meio de transporte).

Uma das estratégias de conquista mais reconhecidas e disseminadas utilizadas nas colônias europeias envolve o movimento de dividir sociedades ou povos, incentivando conflitos internos ou entre povos. Assim como em outros continentes colonizados pelos europeus, essa estratégia foi muito utilizada no Brasil. Cassiano Ricardo identifica que, no Brasil colônia, os bandeirantes utilizavam das expedições sertanistas para, por um lado, aliciar indígenas para contribuir com as suas andanças e, por outro lado, incentivar guerras entre povos e entre famílias de um mesmo povo, como estratégia de facilitação da expansão territorial.

Monteiro argumenta que “não há dúvida quanto à prática dos paulistas em manipular relações familiares [...] para conseguir seus intentos. Alguns chefes indígenas, sem dúvida, fugindo das práticas tradicionais, tiraram vantagem da sua posição de intermediários, acumulando poder e até riquezas”<sup>345</sup>. Essas práticas indicam que, a partir do século XVI, o poder colonial compreende o caráter estratégico que o aliciamento de lideranças de povos rivais ou de um mesmo povo cumpre para a invasão destes territórios, uma vez que a divisão interna ou o acirramento de rivalidade entre povos cumpriria a função de terceirização da guerra, diminuindo os custos e facilitando a invasão territorial de Portugal.

Tendo como exemplo a região nordeste do país, Ricardo descreve que “mesmo enfrentando a obstinada resistência tanto dos Janduim como de outros grupos revoltados com a expansão pecuária”, os bandeirantes paulistas utilizaram das alianças estratégicas com certos grupos indígenas uma possibilidade de dominação, tendo significado “a destruição, entre 1690 e 1720, da maior parte da população indígena das capitanias do Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí”<sup>346</sup>.

Já no que diz respeito às trocas e escambos, historicamente importante para muitas sociedades indígenas, tiveram suas funções socioculturais e econômicas subvertidas pelos portugueses como ferramenta estratégica de

---

<sup>345</sup> Monteiro, 1994, p. 64.

dominação, como oportunidade de favorecer conquistas pragmáticas aos colonos. Como observa Monteiro, os agentes coloniais “não alimentavam ilusões quanto ao papel do escambo: este existia para servir aos interesses imediatos, frequentemente executados com a ideia cínica de que os amigos de hoje podem tornar-se os escravos de amanhã”. O utilitarismo desta “amizade” que envolve tais atos pode ser observado pelos inúmeros relatos que demonstram atos de violência depois que os objetivos pragmáticos foram conquistados mediante tais escambos.

Ao descrever um relato do jesuíta Pedro Rodrigues na Paraíba, Monteiro demonstra como essa “amizade” se encerra no momento em que esgotam seus benefícios ao poder colonial, ou que a escravização se torna o principal objetivo desta relação: “alguns portugueses que chegaram ao porto dos Patos com a intenção de trocar mercadorias com intermediários, os quais já haviam se prestado a "resgates e **amizade**". No entanto, “quando os índios se apresentaram, os portugueses [...] meteram em ferros [...] e os trouxeram por força ao navio e em breve chegaram à Capitania de São Vicente”<sup>347</sup>. Além da violência que sustenta essa “amizade” no ato de tais trocas, os portugueses privilegiavam a entrega de bebidas alcoólicas como principal presente de escambo para facilitar a dominação, uma vez que essa substância, por um lado, fragilizava as ações de resistência às obrigações coloniais e, por outro lado, potencializava violências e conflitos internos e, provocando ou aumentando feridas no tecido social das sociedades envolvidas.

Daí a sagacidade de Francisco de Brito Peixoto remetendo mimos para os minuanos. Por falta de mimos é que os índios se tornaram rebeldes. Daí também a descoberta de que o melhor meio de contentar índio era fazê-lo tomar pinga. Chorar, cantar e beber - as três coisas de que mais índio gostava. Dando-se aguardente ao índio, dele se poderia tirar grande proveito. [...] Pra fazer índio trabalhar nas roças e nos canaviais, nas minas e nos moinhos, nada melhor do que um trago de vinho ou de pinga<sup>348</sup>.

Por fim, os povos indígenas cumpriram uma função fundamental para as bandeiras, cumprindo o papel de intermediários e facilitadores, os quais contribuiriam estrategicamente para o êxito das expedições bandeirantes “na sua

---

<sup>346</sup> Ricardo, 1940, p. 95.

<sup>347</sup> Monteiro, 1994, p. 66 (grifo nosso).

<sup>348</sup> Ricardo, 1940, p.110.

função de abrir caminho e vigilância policial”<sup>349</sup>. Com o aumento das descidas para o interior do Brasil, a distâncias muito mais longas da costa, a maior parte das expedições era composta por grandes quantidades de indígenas, sobretudo por estratégia de sobrevivência e eficiência dos agentes coloniais. “Como se buscavam cativos em locais nunca antes explorados pelos brancos, a participação ativa de índios nas expedições tornou-se cada vez mais essencial”. Para os colonos, que estariam mais expostos a ambientes e rotas desconhecidas, o medo e o perigo eram constantes durante as novas trajetórias. Os principais receios das bandeiras giravam em torno da fauna e flora desconhecidas, bem como novas doenças e possíveis contra-ataques de povos indígenas que poderiam acometê-los no caminho. Assim, para os colonos, “sua sobrevivência dependia do conhecimento que os índios tinham do Sertão”<sup>350</sup>.

Com pernas de índio para caminhar e caminhos que o próprio índio lhe ofereceu, a situação do fura-mato já estava, a bem dizer, previamente assegurada, em seu primeiro e insólito contato com o mundo desconhecido e feroz. Assim, **teve que utilizar o homem primitivo na conquista. Só o primitivo lhe asseguraria o êxito da empresa.** Na marcha para o Oeste, tem o bugre o seu grande, insubstituível papel: [...] como meio de transporte vivo, dotado de extraordinária rapidez e – o que é mais – transporte que transporta a si mesmo e conhece os caminhos a percorrer, [...] **constituem o elemento social imprescindível** pelo préstimo e mobilidade, **na conquista**<sup>351</sup>.

O excerto do historiador bandeirantista, Cassiano Ricardo, demonstra como o bandeirantismo necessitava da utilização dos povos indígenas para que as descidas coloniais fossem exitosas. Seja pelos conhecimentos que eles tinham dos caminhos, ainda desconhecidos pelos bandeirantes, seja como meio de transporte, seja como vigilante e segurança dos sertanistas, ou até como “pombeiros negros”<sup>352</sup> - indígenas escravizados da Vila de São Paulo especializados na

---

<sup>349</sup> Ricardo, 1940, p. 106.

<sup>350</sup> Ricardo, 1940, p. 90.

<sup>351</sup> Ricardo, 1940, p. 122 – 130 (grifo nosso).

<sup>352</sup> “Os pombeiros negros seriam, no caso, índios do povoado especializados no apresamento de índios do sertão. Se, como parece, esta prática era generalizada, isto refletiria, de fato, uma interiorização da organização do apresamento, sugerindo que os paulistas passavam a depender menos dos intermediários independentes e mais dos seus próprios subordinados. Fato este que, igualmente, poderia sugerir uma transformação nas relações entre brancos e índios, contribuindo de maneira significativa à redefinição do cativo como escravo. Tal mudança na organização do

captura de outros indígenas durante as expedições para o interior. Dessa forma, a contradição da amizade utilitária demonstra que o poder colonial descobriu formas de utilizar de uma aliança momentânea com os povos indígenas, ainda que os mantivessem na posição de sub-humanidade escravocrata, para maximização dos seus ganhos e manutenção da eficiência do regime colonial, uma vez que, na expansão para o interior do Brasil, eles constituiriam um papel imprescindível na conquista.

dez ou doze homens que estavam na companhia de Nicolau Barreto, mandada ao sertão pelo capitão Roque Barreto, mudaram de rumo e foram pelo rio Anhembi abaixo, o que pode ser muito perigoso, pois os índios que andam fugidos podem matá-los. Assim, é necessário e será um grande serviço a Deus mandar no encalço destes homens quinze ou vinte homens [...] com algum gentio para recolher os brancos sobreditos e os tirar de algum perigo em que possam estar envolvidos [...] bem como para buscar os escravos fugidos e os trazer aos seus donos, trazendo grande proveito a esta capitania [...] <sup>353</sup>

Como observado nas atas da Câmara de São Paulo no início do século XVII, a estratégia da amizade utilitária com os povos indígenas usados para vigilância e segurança dos sertanistas gira em torno de dois medos constantes dos colonos. Por um lado, o reconhecimento de que na guerra irregular de resistência indígena à ocupação colonial, os brancos estavam em desvantagem e estariam em constante ameaça das reações e resistências indígenas, sobretudo por estar localizada em regiões até então desconhecidas pelos homens brancos. Por outro lado, o desconhecimento geográfico e ambiental da região gerava uma insegurança permanente. O ódio colonial à natureza era, em parte, uma consequência do medo pela fauna e flora desconhecidas.

Nessa diretriz, Monteiro conclui que, basicamente, os “índios completavam as fileiras das expedições, executando serviços essenciais nas funções de guias, carregadores, cozinheiros e guerreiros”<sup>354</sup>. Não seria possível fazer nenhuma dessas expedições sem eles. Dependiam dos conhecedores e moradores do território como “aliados” momentâneos para guiar os caminhos e

---

apresamento proporcionou um aumento imediato no fluxo de cativos guarani para São Paulo” (Monteiro, 1994, p. 66).

<sup>353</sup> Actas da câmara, 1602, p. 114 *apud* Pacheco Neto, 2015, p. 72.

<sup>354</sup> Monteiro, 1994, p. 88.

para a segurança dos colonos. Caso fosse preciso, mandariam os “índigenas aliados” guerrearem com os outros “rebeldes” que resistirem de forma combativa às empreitadas bandeirantes. Nesse contexto, a amizade utilitária, baseada na aliança escravista com alguns indígenas era fundamental para a possibilidade de manutenção e expansão do sistema colonial.

índio remador, caçador, pescador, operário agrícola, tecelão, sapateiro, taipeiro, bandeirante; índio que carrega padre e outros maiores brancos em rede, subindo e descendo a Serra do Mar; índio que atende ao rebate dos brancos contra o inimigo holandês; **índio que serve no descobrimento das minas**; índio que é elemento militar nas lutas contra todos os inimigos do branco; índio que ajuda os brancos no trabalho do caminho do mar; **índio que é remédio para a pobreza do colonizador**; **índio que é moeda nas relações comerciais dos escravistas**; índio que é pomo de discórdia na encruzilhada em que se encontram a catequese e a bandeira; índio que carrega a matalotagem, os baús, de boi da bandeira, e assim transformado em meio de transporte, como besta de carga; índio que garante o alimento da tropa pois os índios não necessitam levar mantimentos para ausentar-se dias, meses e anos, porque as suas flechas lhes dão o necessário, ao passo que um pequeno número de homens brancos necessita um grande número de cargueiros. [...] Quando certo provedor de minas entendeu que **havia de levar, nem que fosse pela violência, os índios** das aldeias de S. Paulo pra Pemaguá, a Câmara [...] fez o elogio de todos os préstimos da indiada: "**Estes índios são de muita utilidade** nesta paragem, assim para os moradores como para o serviço real; são eles que acorrem de contínuo aos rebates pra defesa da costa; **são eles que servem aos ministros e capitães, em todas as ocasiões necessárias**". No acordo do rei Canindé, chefe dos janduins (isto no Norte) com o governador-geral (1692) duas cláusulas são firmadas: os índios forneceriam, se necessário, cinco mil homens em arco para a defesa contra o invasor; e **dariam notícia de todas as minas de ouro, prata, ferro e pedras preciosas que descobrissem em suas terras, com as respectivas amostras**. [...] sem índio não se descobrem os caminhos que atravessam o continente, sem índio não se explica a mobilidade do grupo conquistador, [...] sem índio, não se teria destruído o domínio jesuítico-espanhol do Sul, [...] sem índio o inimigo holandês não é expulso o do litoral, sem índio não se descobre o ouro sonhado por Miguel Sutil em S. Bom Jesus de Cuiabá, sem o índio não se destrói o

reduto dos Palmares, sem índio não há bandeira; tudo porque sem índio não se invade o sertão<sup>355</sup>.

Neste trecho do historiador bandeirantista Cassiano Ricardo, verifica-se, nas mais diversas exemplificações, como funciona a amizade utilitária, enquanto estratégia colonial. Ainda que o poder colonial mantivesse a condição de sub-humanidade dos povos indígenas, havia um certo nível de reconhecimento individualista e utilitário daqueles “aliados”, desde que suas atividades tivessem alguma relevância econômica ou expansionista e beneficiassem a dominação colonial, em oposição à “vida sem finalidade material” em que estavam inseridos. Na lógica colonial, passar de uma vida “sem finalidade material” à uma vida de relevância econômica é um “avanço” na linearidade da hierarquia temporal.

Já no início do excerto, ao reconhecer os indígenas que tinham funções “úteis”, observa-se que a definição externa, etnocêntrica e individualista reconhece o serviço dos povos indígenas desde que este cumpra uma função social com objetivo econômico, reconhecido pelo branco. Em outras palavras, esse reconhecimento é uma consequência das atividades cumpridas para benefício dos brancos, na gramática do que importa sob a ótica materialista e colonial. Ao longo do trecho, foram grifadas as mais diversas reproduções de termos que se referem à utilidade e serviços promovidos pelos povos indígenas, cujo reconhecimento depende da função que eles exercem para a manutenção do poder colonial e para a geração de riqueza. Há, inclusive, referências explícitas ao uso de violências e coerções para forçar a existência desta “aliança” e da construção desta parceria ou amizade, de cunho utilitário e colonial.

A amizade utilitária, como se pode observar, é basicamente uma reprodução ampliada e com maior diversidade de funções do trabalho escravo, mas com reconhecimento, ainda que parcial. Esse reconhecimento parcial e utilitário é, inclusive, uma estratégia de agradar os discursos católicos de reconhecimento da alma e da possibilidade de “salvação” dos povos indígenas por meio da catequese. A amizade utilitária se transforma num discurso de missão civilizatória por meio do capitalismo e da utilidade destas “almas” ao sistema colonial. Por mais que fossem “primitivos,” a partir do momento que eles se tornaram úteis para os objetivos bandeirantistas, a sua atividade se torna

---

<sup>355</sup> Ricardo, 1940, p. 108 e 260 (grifo nosso).

“simplesmente notável” na “formação histórica, social e econômica do Brasil”, como Cassiano Ricardo conclui em sua obra<sup>356</sup>. Novamente, esse reconhecimento ocorre à medida que a função do indígena cumpre alguma utilidade material e econômica para o homem branco.

#### **4.2 Marechal Rondon e a “missão civilizatória”: da herança cristã ao positivismo do exército brasileiro no Brasil pós-colonial do século XX**

No quinto capítulo de sua tese de Doutorado, Maíra Siman Gomes se deteve a analisar a relação entre “o governo dos índios e a construção da nação”, sobretudo na passagem do século XIX e a primeira metade do século XX<sup>357</sup>. Em diálogo com o trabalho de Nísia Trindade Lima<sup>358</sup>, Gomes contextualiza sua análise ao identificar que, entre o final do século XIX e começo do século XX, havia uma “força de matriz dualista de interpretação da sociedade brasileira”. Uma dicotomia baseada na oposição entre o “Brasil-litorâneo” e o “Brasil-profundo”, em que segundo seria caracterizado pela “barbárie e atraso cultural”, devendo ser papel da Nação civilizar o interior do Brasil. Nesse sentido, inspirados pela perspectiva do bandeirantismo, os militares do começo do século XX, representados pela figura de Marechal Cândido Mariano Rondon, seriam guiados pela diretriz de “expansão da fronteira física e pelo ideal missionário de civilizar os sertões, apresentando-se como agente da simbiose e de socialização dos indígenas”<sup>359</sup>. O exército, nesse sentido, se constrói como “elemento capaz de modernizar o Brasil” por meio da ação tutelar de vinculação e inclusão de todas as nações à nação brasileira, inclusive as nações indígenas, “ocupantes do profundo sertão brasileiro”<sup>360</sup>.

O bojo dessa discussão inicia no século XIX, quando o debate sobre cidadania e assimilação dos povos indígenas ganha predominância nas discussões pós-Independência. Gomes argumenta que, para alguns políticos da época, como

---

<sup>356</sup> Ricardo, 1940, p. 108.

<sup>357</sup> Gomes, 2014, p. 145.

<sup>358</sup> Lima, 1999 *apud* Gomes, 2014.

<sup>359</sup> Gomes, 2014, p. 145.

<sup>360</sup> Lima, 1999 *apud* Gomes, 2014, p. 145.

José Bonifácio, o Estado cumpriria o “papel de agente ‘civilizador’ dos índios”<sup>361</sup>. O contorno desse debate retomava a “política de divisão” dos povos indígenas, instituída pelos bandeirantes, entre “índios bravos” e “índios mansos”. Como analisado anteriormente, as estratégias de dominação colonial variavam, por um lado, de acordo com a sua utilidade ao poder dominante e, por outro, em relação às formas de resistência apresentada pelos povos indígenas.

Nesse contexto, tais debates desembocaram na criação do “Regulamento acerca das missões e catequeses e civilização dos índios” em 1845, proposto no âmbito da Comissão de Colonização e Catequese do Senado Federal<sup>362</sup>. Tal regulamento tinha como fundamentação principal criar diretrizes sobre qual seria o destino econômico-material dos povos indígenas e das terras por eles ocupadas.

O Regulamento explicitava em seus artigos, dentre outros aspectos, as condições para arrendamento das aldeias, para o trabalho indígena dentro e fora da aldeia, para o treinamento militar e ainda determinava que os aldeamentos e missões seriam predominantemente localizados em rotas disputadas pelas frentes de avanço pastoris e agrícola<sup>363</sup>.

Como observado no excerto, o Regulamento compreende que a questão indígena era uma questão de interesse telúrico, econômico e militar. Ao tentarem responder o que deveria ser feito com esses povos e com esses territórios no projeto de construção nacional pós-Independência, o Regulamento baseava-se em três diretrizes fundamentais: 1) anseios de modernização do Império; 2) disponibilidade de mão de obra nacional; 3) expansão territorial, a fim de “alargar os espaços transitáveis e apropriáveis”<sup>364</sup>. Com o aprofundamento dessa discussão, cinco anos após esse Regulamento, promulgou-se a Lei de Terras de 1850, em que o Império decide pela incorporação das terras ocupadas pelas aldeias, “dando início à maior onda expropriatória das terras indígenas”<sup>365</sup>. Embora seja uma lei pós-Independência, ela reproduz a lógica colonial do capitalismo de expropriação, expansão e acumulação, abordada em capítulos anteriores.

---

<sup>361</sup> Gomes, 2014, p. 146.

<sup>362</sup> Sposito, 2010 *apud* Gomes, 2014, p. 145.

<sup>363</sup> Gomes, 2014, p. 147.

<sup>364</sup> Gomes, 2014.

<sup>365</sup> Cunha, 1992, p. 145, *apud* Gomes, 2014, p. 147.

Já na Constituição de 1891, influenciada pela secularização da política, o Brasil institucionalizou a separação entre Igreja e Estado e iniciou-se um “projeto laico para o trato com os povos indígenas”<sup>366</sup>. Nesse contexto, ao retirar da Igreja a proeminência do direcionamento das diretrizes para com os povos indígenas, criou-se, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com o propósito “civilizatório” de “resgatar as populações indígenas do extermínio a que estavam submetidas, desde os tempos coloniais, e colocá-las sob a sua égide”. Nesse caso, Gagliardi argumenta que o rompimento com a Igreja não gerou alterações significativas no conteúdo das diretrizes do indigenismo, mas “o símbolo da nova orientação foi a substituição da palavra catequese para a palavra proteção”<sup>367</sup>. Ou seja, substituiu-se a tutela religiosa pela tutela política, mantendo-se a lógica da sua missão “civilizatória” assimilacionista, sendo essa função agora transferida à responsabilidade do Estado.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), subordinado ao Ministério da Agricultura e do Comércio, tinha três propósitos fundamentais: 1) reconhecimento da posse indígena da terra, de modo a garantir sua sobrevivência e protegê-los das ameaças da “expansão do Estado”; 2) “integrar” os povos indígenas à “sociedade nacional”, por meio da integração da sua mão de obra e da “civilização dos nativos”; 3) “vencer os obstáculos postos pelos índios hostis à expansão da sociedade brasileira e ocupação do território nacional”<sup>368</sup>. Assim, essas dimensões contribuiriam para “a construção de limites políticos e simbólicos para a nação que se queria elaborar”<sup>369</sup>, marcando profundamente o controle dos povos indígenas para possibilitar os projetos nacionais.

Este processo seria considerado um “componente fundamental da pacificação, estratégia supostamente inventada por Candido Rondon”, cujo objetivo estava claro: “atrair e pacificar, conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas”<sup>370</sup>. Essa estratégia de Rondon, de “feição protecionista, levaria à obtenção da mão de obra necessária à execução dos ideais de desbravamento e preparação das terras não colonizadas (para posterior ocupação pelos brancos)”, por meio das populações indígenas. Assim, a atuação do militar

<sup>366</sup> Gomes, 2014, p. 148.

<sup>367</sup> Gagliardi, 1989, p. 226 *apud* Gomes, 2014, p. 148.

<sup>368</sup> Ribeiro, 1970; Magalhães, 1975; Souza Lima, 1992 *apud* Gomes, 2014, p. 148.

<sup>369</sup> Souza Lima, 1992, p. 156 *apud* Gomes, 2014, p. 149.

<sup>370</sup> Cavalcanti, 1912; Souza Lima, 1992, p.161 *apud* Gomes, 2014, p. 149.

no SPI serviria para conhecer regiões mais remotas e garantir a expansão e ocupação do território nacional. “Considerando que após mais de 40 anos da Guerra do Paraguai os militares pouco ainda conheciam o terreno brasileiro”, esse processo funcionaria como uma “escola de aplicação” para que eles se dedicassem ao conhecimento territorial da “pátria, a fim de melhor servi-la e defendê-la”<sup>371</sup>. Ainda mais revelador da estratégia de “pacificação” dos militares no SPI é a conduta que eles deveriam sustentar, como destaca Antônio Carlos de Souza Lima:

deveria demonstrar sua coragem física (‘elemento de guerra’) e moral (elemento de civilização) quando, ao ser atacado por índios hostis, deveria manter a posição somente defensiva e dar-se conta da nobreza da **missão a cumprir**, de modo a **convencer o inimigo de seu desejo sincero de estabelecer relações de amizade**<sup>372</sup>.

A coragem física de guerra do militar pauta sua responsabilidade de expansão, conquista e ocupação da extensão do território nacional, já sua coragem moral, representaria sua responsabilidade civilizatória para com os povos indígenas. Nesse contexto, a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), sob as diretrizes estratégicas da “pacificação” criada pelo Marechal Rondon, por um lado, rompe com a “política de divisão dos povos indígenas” e, por consequência, rompe com a estratégia da guerra direta e do genocídio dos sertanistas durante o período colonial. Contudo, reproduz e reconstrói as estratégias bandeirantistas para com os “índios mansos” como um paradigma nacional para com todos os povos indígenas, apropriando-se da amizade utilitária como estratégia de “pacificação” para viabilizar a sua suposta “nobre missão civilizatória” e para perseguir os objetivos de expansão e integração territorial do Estado brasileiro. Tanto os bandeirantes, como os integrantes do SPI perceberam que, para ocupar e conhecer a totalidade do território nacional, era necessário aliar-se aos conhecimentos dos povos desta terra. Sobretudo ao reconhecer que os povos indígenas poderiam representar obstáculos conflituosos e contrários ao projeto nacional de expansão e ocupação territorial do Brasil, era necessário atraí-los e controlá-los para atingir os objetivos nacionais.

---

<sup>371</sup> Cavalcanti, 1912; Souza Lima, 1992, p.161 *apud* Gomes, 2014, p. 149.

<sup>372</sup> Souza Lima, 1992, p.160 *apud* Gomes, 2014, p. 149.

Mais do que isso, após as grandes perdas da Guerra do Paraguai, possivelmente existia a consciência de que a força militar do Estado brasileiro estaria em desvantagem se travasse uma guerra irregular interna com os nativos em um território que ainda desconhecia totalmente – como indicavam as inúmeras derrotas dos colonos quando enfrentavam os contra-ataques dos indígenas considerados “hostis” ou “bravos”. Reconhecendo as dificuldades materiais e os desgastes morais de manter uma relação conflituosa com os povos indígenas, Rondon estrategicamente percebeu que, assim como os bandeirantes e os missionários coloniais, seria muito mais eficiente alcançar os objetivos “nacionais” sem guerrear com os nativos, sustentando o discurso civilizatório e benevolente da “pacificação” por meio da proteção e integração.

Nesse contexto, o Serviço de Proteção ao Índio, liderado pelo Marechal Rondon tinha a “forma não coercitiva” como método de atingir o objetivo de incorporar os povos indígenas à sociedade brasileira. A proteção e assimilação “com dignidade” à civilização brasileira significaria, de acordo com Diacon, transformá-los em pequenos agricultores, pecuaristas, entre outras funções produtivas<sup>373</sup>. A pacificação do SPI, nesse sentido, seria a criação de uma paz utilitária. Ao pesquisar a forma como Exército Brasileiro aborda sobre a vida e história de Rondon, Maíra Gomes identifica que os militares definem duas causas principais pelas quais o Marechal se dedicou. Por um lado, a conquista da expansão e integração territorial do sertão e, por outro lado, a civilização e integração dos indígenas à nação<sup>374</sup>.

Com isso, percebe-se que a estratégia de Rondon para o projeto de “pacificação” integra duas trajetórias indigenistas coloniais que, em alguns momentos divergiram historicamente. Por um lado, Rondon incorpora do desejo bandeirantista do Estado brasileiro de expansão e integração territorial e, por outro lado, os militares o fazem por meio de propostas não violentas de cunho civilizatório, que remetem as reivindicações religiosas das missões jesuítas.

As memórias dos oficiais da ‘Comissão Rondon’ construíram uma narrativa em que Rondon é caracterizado como um ‘novo bandeirante’ a ‘descobrir’ e ‘amansar’ um território ainda virgem, ‘conquistando-o’ para a civilização. [...] imbuído das certezas positivistas, Rondon acreditava-se

---

<sup>373</sup> Diacon, 2006 *apud* Gomes, 2014.

<sup>374</sup> Gomes, 2014.

o próprio ‘mensageiro da civilização’, associando, ao trabalho técnico que realizava, a missão de apressar a marcha evolutiva daquela região<sup>375</sup>.

Esse “novo bandeirantismo” de Rondon, caracterizado pelas duas frentes de atuação do Estado - expansão e civilização - constrói a imagem do militar como um sujeito desbravador e, ao mesmo tempo, santificado, por desbravar os rincões do território nacional e cumprir sua missão civilizatória sem violência direta. O maior exemplo da santificação da figura de Rondon pode ser definido pela forma como o poeta francês Paul Claudel descreveu o militar, ao encerrar sua missão diplomática no Brasil. O diplomata afirmou que Rondon era uma personalidade brasileira de “alma forte, que se adentra nos sertões com a sublime missão de levar assistência aos selvagens – íntegro, puro, as mãos sem sangue – me dá a impressão de uma figura do Evangelho”<sup>376</sup>. A descrição de Claudel retoma o heroísmo e coragem de adentrar os sertões, comum entre as interpretações modernistas do bandeirantismo. Ainda assim, o faz sem de cometer as violências dos sertanistas, sem derramar sangue, com a “pureza” e a paz de um santo.

Ao analisar a santificação da figura de Rondon, Maíra Gomes argumenta que o termo “pacificação” já era usado durante o período colonial Ibérico nas Américas durante as missões de catequização dos povos indígenas. Já no século XIX e XX, o termo é reutilizado, também com conotações civilizatórias, mas agora aplicado em sua grande maioria por militares. Neste contexto, o Exército Brasileiro constituiu-se como “salvador e civilizador”, cumprindo um papel muito semelhante ao lugar que a religião católica ocupou no contexto colonial<sup>377</sup>. Dessa forma, Rondon, a principal figura que simbolizava o caráter heroico dos militares, é descrito como se fosse “revestido de uma áurea heroica e salvadora”.

Em sua biografia *Rondon Conta sua Vida*, o militar é representado como se estivéssemos “diante da vida de um santo, na perspectiva do positivismo ortodoxo brasileiro. Seu biografado é visto como alguém que seguiu exemplarmente o dogma básico da Religião da Humanidade”. Sua figura heroica e salvadora representaria um “protótipo de homem científico e desbravador do sertão do país empático diante dos índios bravos do sertão, demonstrando para a

---

<sup>375</sup> Maciel, 1999, p. 171 – 177 *apud* Gomes, 2014, p. 161.

<sup>376</sup> Coutinho, 1975, p. 91 *apud* Gomes, 2014, p. 163.

<sup>377</sup> Gomes, 2014

sociedade brasileira que era possível integrar o sertão, o sertanejo, os índios à nação”<sup>378</sup>. Nesse sentido, durante a visita de Albert Einstein no Brasil, em 1925, o cientista alemão definiu o trabalho de Rondon como “absorção das tribos indígenas no mundo civilizado sem o uso de armas ou violência”<sup>379</sup>.

Como apresentado na sua biografia, o dogma cristão foi substituído pela perspectiva positivista, cujas narrativas dominantes defendem o método civilizatório não coercitivo de assimilação de Rondon, uma vez que o seu projeto de pacificação dos povos indígenas “visa auxiliar os nativos a superarem seu estágio temporário de (baixa) evolução social e prepará-los para viver dentro da modernidade já alcançada pelas coletividades das partes centrais do país”<sup>380</sup>.

Para Comte, os povos “nativos” ainda estariam na “idade fetichista” – que ele considerava como sendo a condição humana original- e só poderiam vir a alcançar o estágio moderno “positivista” por meio da orientação conferida por aqueles indivíduos entendidos como moralmente superiores<sup>381</sup>

Nesse sentido, sob um argumento de pretensão científica, o paradigma positivista que sustenta a política indigenista de Rondon, incorporada pelo Serviço de Proteção ao Índio, reproduz a hierarquia temporal eurocêntrica, ligada à missão civilizatória outrora reivindicada pela Igreja Católica e pelo poder colonial para com os povos indígenas. Ou seja, essa política messiânica da integração, assimilação e evolução dos povos indígenas sustenta-se na dicotomia hierárquica colonial, cuja linha argumentativa parte da ideia de que os povos indígenas fariam parte de um estágio anterior da humanidade e que deveriam ser tutelados e protegidos como crianças, por projetos civilizatórios que prestariam o serviço de assistência da modernização. Esse processo de modernização, da forma como foi construído, coloca os sujeitos brancos, sobretudo a figura “santificada” do Marechal Rondon, como portadores da civilização, que estariam dispostos a enfrentar todas as dificuldades e sacrifícios pela salvação daqueles povos, por meio da integração à sociedade brasileira em rumo ao progresso. A ideia de progresso, nesse sentido, cumpre uma função análoga ao caminho dos céus, no paradigma católico.

---

<sup>378</sup> Gomes, 2014, p. 161-162.

<sup>379</sup> Einstein, 1925 *apud* Gomes, 2014, p. 158.

<sup>380</sup> Gomes, 2014.

Assim, no contexto positivista de busca pela ordem e progresso, essa missão civilizatória deveria ser realizada de forma “pacífica” e “natural”, uma vez que o conflito significaria desordem e, em consequência, a conquista do progresso estaria prejudicada. Dessa forma, a “pacificação” do indigenismo do começo do século XX, sustentada pela “objetividade” e pelo utilitarismo do positivismo vigente, corresponderia com perseguição pelo progresso, por meio da integração dos povos indígenas à ordem nacional e “ao projeto de nação em construção”, uma vez que essas nações “quando libertadas das pressões externas e com assistência do governo, evoluiriam espontaneamente”. Para tanto, esse processo de pacificação, por meio da “incorporação dos índios à força de trabalho nas atividades de integração da selva, e, portanto, ao projeto de nação em construção”, dependia das ações do SPI para tornar os povos indígenas “assimiláveis *pela e à nação*”<sup>382</sup>.

O SPI, assim, protegeria os povos indígenas de duas ameaças: por um lado, da própria condição de selvageria e atraso à qual essas nações estavam submetidas, caso não tivessem assistência do governo. Por outro lado, sofriam as ameaças e pressões externas do Estado brasileiro. Contraditoriamente, eram os serviços do Estado, na figura glorificada e salvadora de um homem branco, inspirado “nos mais profundos sentimentos de justiça e humanidade”, que teriam a função de salvá-los e integrá-los. Os povos indígenas, nesse sentido, não tinham sua capacidade de agência reconhecida e, na lógica do SPI estavam fadados à integração ou ao desaparecimento, uma vez que o progresso era um objetivo incontestável da humanidade e da nação. Logo, a integração cumpria uma função de proteção. Assim, a responsabilidade do Estado de “integração”, “civilização” pacífica e “proteção”, reproduz, em novas configurações, a narrativa de salvação outrora sustentada pela Igreja católica. Ambos pressupõem o controle e a assimilação eurocêntricos e coloniais.

---

<sup>381</sup> Hayes, 1991, p. 82 *apud* Gomes, 2014.

<sup>382</sup> Magalhães, 1942; Coutinho 1975 *apud* Gomes, 2014, p. 163.

### 4.3 Marechal Rondon e a “pacificação dos índios”: estratégias de conquista “encobertas” do Brasil pós-colonial do século XX

Laura Maciel, em sua tese de doutorado, investiga a narrativa criada pela Comissão Rondon ao discutir a instrumentalização da expansão das linhas telegráficas pelo Estado, por meio do Exército Brasileiro, como elemento de construção nacional. Maciel argumenta que as linhas telegráficas simbolizavam os objetivos de “expansão e integração do território nacional”, por meio da “domesticação das nações indígenas, numa política assentada em ideais de civilização e progresso”<sup>383</sup>. Nessa diretriz, observa-se que essas atividades analisadas “produzem uma narrativa que, na República, remetem a própria Nação em marcha e em busca de si mesma”. Ou seja, o trabalho da Comissão Rondon de perseguir o reconhecimento de toda a extensão do Brasil, “de nacionalização das fronteiras e de povoamento dos espaços vazios” era parte de um projeto “de construção simbólica do território nacional”. Nesse sentido, argumenta-se que, além da sua representação simbólica, as práticas e diretrizes da Comissão Rondon de ocupação dos espaços vazios, também cumpria o objetivo material de “torná-los produtivos, ordenar sua ocupação, povoar com a população adequada, levar a presença do poder e tornar palpável a ideia de nação e de República até os confins do território nacional”<sup>384</sup>.

O telégrafo, a ferrovia e os demais elementos de povoamento utilizados pelo Exército consistiam em estratégias militares de “civilização” pela “força desbravadora” do soldado, a fim de avançar com o “progresso” nos territórios incultos e inabitados do “Mato Grosso e do Acre”. Portanto, “cortar os sertões com vias férreas, rodoviárias e de telégrafo” tinha como objetivo “abrir caminho para sua ocupação produtiva, tarefas que só poderiam ser excetuadas pelo soldado e pelo Estado”<sup>385</sup>. Nessa diretriz, “os sertões desconhecidos e ameaçadores” poderiam ser “integrados à nação” e “exercerem sua atividade útil e pacificamente”. Esse processo analisado pela historiadora indica que esse discurso do processo civilizatório, sob o ponto de vista econômico e material, relaciona o progresso e a superioridade temporal à utilidade e capacidade produtiva. Com

---

<sup>383</sup> Maciel, 1999, p. 179 *apud* Gomes, 2014, p. 165.

<sup>384</sup> Maciel, 1999, p. 186 *apud* Gomes, 2014, p. 165.

<sup>385</sup> Maciel, 1999, p. 170 *apud* Gomes, 2014, p. 165.

isso, o progresso tem como objetivo dar utilidade e produtividade a lugares e sujeitos inúteis, isto é, temporalmente atrasados. Assim, se o atraso é atrelado ao “inculto”, “inútil”, “ameaçador” e violento, a ação do Estado deve agir para gerar produtividade, utilidade, previsibilidade por meio do controle e da administração e agir por meio da “pacificação”.

Ao analisar essa diretriz produtivista e utilitária do avanço do Estado, a autora argumenta que “a incorporação de um espaço dito vazio ou inexplorado” ao “território nacional” seria uma estratégia “para grilagem e a alienação de terras devolutas”. Por um lado, esses procedimentos fariam parte de um processo de poder em expansão, que buscava legitimidade. Por outro lado, “a Comissão empenhava-se em elaborar uma cartografia das diferenças produzidas no decorrer da conquista, capaz de se sobrepor a elas e construir um mapa homogêneo e reconhecível da nação”. Em função da narrativa de que a diferença poderia representar uma ameaça pela sua imprevisibilidade e possibilidade de entrave ao progresso, pela sua hierarquia temporal, a política de construção da homogeneidade nacional estaria fundamentada num “projeto de tomada de posse assentado na sobreposição de um tipo de desenvolvimento e ocupação sobre o outro, considerado atrasado, disperso, a-científico, improdutivo”, indesejável e incompatível com as diretrizes de progresso e de nação “do governo central”<sup>386</sup>.

Nesse contexto, a Comissão Rondon cumpre um papel fundamental no que os compete em relação ao “trato das questões indígenas”, uma vez que o seu reconhecimento geográfico, decorrente de suas ações “desbravadoras”, cumpria o exercício de administrar esse território “descoberto” e definir “estratégias para o seu ordenamento”. Ou seja, a Comissão Rondon era responsável por realizar uma ocupação ordeira das terras conquistadas e tinha “como objetivo central a construção da nacionalidade até as regiões vazias do país”<sup>387</sup>. Para que o “aproveitamento das terras nacionais”, por eles desbravadas e conquistadas, fosse administrado de maneira permanente e eficiente, era estrategicamente necessário pacificar “os vários atores sociais dispersos, que viviam arredios ou em conflito aberto com os representantes da ordem e da administração republicana”<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup> Maciel, 1999, p. 173-181 *apud* Gomes, 2014, p. 166.

<sup>387</sup> Maciel, 1999, p. 177 *apud* Gomes, 2014, p. 166.

<sup>388</sup> Maciel, 1999, p. 181 *apud* Gomes, 2014, p. 166.

Nesse sentido, Laura Maciel argumenta que Rondon “pretendia entregar à Pátria não só um território até aí desconhecido, como também as populações [...] *já mansamente afeiçoadas à nossa gente*, aptas para prosseguir espontaneamente na sua evolução”. Isto é, “ainda que necessitassem ser domados pela técnica ou convencidos desse projeto civilizatório”, sabia-se que a “pacificação” e “civilização dos povos indígenas seria fundamental para construção da nacionalidade, baseada na união de território e povo”. Assim, para alcançar os objetivos utilitários e produtivos da nação de forma mais eficiente, foram elaboradas estratégias de “tutela” e “proteção” pacíficas e amigáveis com aqueles que representariam os principais entraves e empecilhos ao progresso, os povos indígenas. Afinal, a guerra com esses “atores sociais dispersos” geraria instabilidade e custos simbólicos e materiais. A pacificação, por meio da amizade utilitária, apresentava-se como o caminho mais eficiente e desejável de ocupação daquelas terras e seguir rumo ao progresso.

constituído como um programa paternalista, o projeto de “pacificação” e assimilação articulado por Rondon constrói o indígena - e, portanto, a própria nação - como uma criança que precisava ser educada para se tornar apta a fazer uso das melhorias conquistadas pelo estado e civilização modernos. A partir de processos de “atração” e “assimilação”, os indígenas, ressaltava Diacon, seriam gradualmente transformados em cidadãos nacionais e em sujeitos modernos e “civilizados”, na figura, por exemplo, de pequenos agricultores, pecuaristas, telegrafistas, etc, caracterizados, entre outros elementos, pela sedentarização<sup>389</sup>.

Essa “estratégia de conversão” defendida por Rondon segue a tradição da “assimilação da diferença” como pressuposto para a construção nacional. Contudo, diferentemente dos massacres e dos projetos de branqueamento racial observados na construção nacional moderna, suas ações perseguem a celebração “do mestiço como símbolo do Brasil”, posteriormente, teorizada por Gilberto Freyre. Essa perspectiva paternalista, etnocêntrica e racista do militar indigenista pressupõe a “política rigorosa de não violência e de se evitar conflitos” e reproduz a dicotomia colonial de que o sedentarismo seria uma etapa evolutiva e temporal da humanidade posterior e, portanto, hierarquicamente superior ao nomadismo, que caracterizaria as populações nativas.

---

<sup>389</sup> Diacon, 2006 *apud* Gomes, 2014, p. 168.

Os positivistas reelaboraram a polaridade entre “índio amigo” e “índio inimigo” (que, no fundo, é a dicotomia entre o índio “bom” e o “mau”, com o primeiro podendo-se concluir alianças, com o segundo justificando-se a guerra), situando todos os índios em uma só seqüência evolutiva, sua adesão ou resistência sendo resultado da forma de intervenção do homem branco. Com isso ilegítimava-se qualquer argumento que pretendesse justificar o extermínio. (Oliveira Filho, 1999, p. 144).

Por um lado, reconhece-se que Marechal Rondon rompeu com a lógica de massacres bandeirantes, reconhecendo a humanidade e, parcialmente, o direito dos povos indígenas à terra. Contudo, sua estratégia de “pacificação” reproduziu violências coloniais e etnocêntricas que hierarquizam a humanidade porque sustenta a existência de uma temporalidade linear e universal com uma única construção de futuro válida: a construção da ideia de “progresso”.

Nesse sentido, o argumento travado nesta seção do capítulo pretende demonstrar que a construção discursiva e estratégica de Rondon em relação aos povos indígenas não está pautada somente na “benevolência” do herói nacional, o qual reproduz a moralidade cristã e a missão civilizatória, mas também está pautada no modo de vida imperial. Existe um objetivo utilitário e produtivista em relação à pacificação e sedentarização dos povos indígenas. A sedentarização e o fim dos conflitos com os povos indígenas têm como objetivo, por um lado, “integrá-los” para convertê-los em força de trabalho e, por outro lado, apropriar-se de maiores extensões de terra. Ambos os objetivos visam garantir a produtividade, expansão e acumulação do capital pela nação em construção.

Em outras palavras, o contexto de paz e lenta integralização entre as forças produtivas - representantes do “progresso” - e os povos indígenas - representantes do “atraso” - é muito mais útil e eficiente do que a situação de conflito. Sob a ótica econômica, desde o bandeirantismo o conflito com os povos indígenas representava possibilidade de instabilidade política e produtiva, bem como possibilidade de escassez de mão de obra. Prejuízos que foram sendo estrategicamente evitados por meio da amizade utilitária, agora institucionalizado por Rondon por meio da “pacificação” do Exército brasileiro. Como argumenta Souza Lima, “os discursos e práticas de “pacificação” elaborados por Rondon estão muito mais relacionados à necessidade de expansão do poder do Estado do

que com um desejo humanitário de proteger os indígenas”<sup>390</sup>. Ou seja, a “pacificação” tinha como objetivo a expansão do poder territorial, sendo a ausência de conflitos um meio mais eficiente para atingir tal finalidade.

Além disso, como já argumentado, as atividades de “desbravamento” dos bandeirantes fundam as atividades expansionistas em busca de riqueza e territórios exploráveis, basilares do modo de vida imperial. Contudo, as atividades expansionistas dos sertanistas eram marcadas pelo medo, pela insegurança e pelos perigos dos sertões ainda desconhecidos. Por um lado, existiam os perigos geográficos e biológicos dessas investidas em florestas e rios desconhecidos e, por outro lado, eles costumavam sofrer contra-ataques inesperados, em situações desprevenidas, uma vez que essas eram as principais estratégias de defesa e resistência dos povos indígenas. Assim, os bandeirantes viviam uma condição pendular de medo e ganância em relação ao interior do Brasil. Nesse sentido, argumenta-se que, influenciado pelas preocupações da expansão territorial nacional, o trabalho de Rondon consistiria na construção de zonas seguras, às quais Souza Lima nomearia “cerco de paz” ou, mais conceitualmente, “poder tutelar”<sup>391</sup>.

Ao contrário da insegurança enfrentada pelos bandeirantes no contexto colonial, agora essas zonas controladas e administradas pelo Estado para as quais os indígenas seriam deslocados, sob o argumento de proteção desses povos contra as ameaças externas, construía-se um ambiente previsível e seguro para o avanço da locomotiva do progresso e do projeto de apropriação do território nacional. No fim, o próprio Estado criava meios de expandir as atividades que ameaçavam os povos indígenas e, sob a lógica da sua proteção e do reconhecimento de alguns territórios indígenas, essa mesma política facilitava a expansão das forças produtivas de ocupação do território nacional. Em outras palavras, uma vez que o “poder tutelar implica em ter o monopólio de definir e de controlar a população sobre a qual esse poder será exercido”, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) cumpriria a função de “assegurar o monopólio dos procedimentos de definição e controle sobre as populações indígenas” e, com isso, Rondon rompe com a insegurança constituída pela surpresa e incerteza dos “desbravamentos” do sertão

---

<sup>390</sup> Souza Lima, 1995, p. 64 *apud* Gomes, 2014, p. 169.

<sup>391</sup> Souza Lima, 1995 *apud* Gomes, 2014, p. 170.

vivida pelos bandeirantes e cria um cenário de controle e segurança para a expansão territorial nacional.

Nesse processo de “pacificação”, compreendido como esse movimento do SPI de eliminar a insegurança e a possibilidade de conflito para gerar estabilidade e facilitar a expansão das forças produtivas, Souza Lima identificou que algumas das “estratégias e táticas” do projeto de “pacificação” do SPI tinham como objetivo reunir informações sobre os territórios onde se realizavam as expedições da instituição para “elaborar um mapa social dos conflitos existentes, das alianças passíveis de serem estabelecidas localmente” para, com isso, “instalar administrativamente a máquina do SPI”<sup>392</sup>. Nessa diretriz, a proposta de pacificação do Serviço, liderado pelo Marechal Rondo, seguia o seguinte sistema tático:

a) **deslocamento dos nativos de territórios por eles habitados** para a proximidade de *postos* estabelecidos pelo SPILT, **liberando-se as terras restantes**; b) **indução ao abandono das práticas indígenas** nos diversos planos de sua vida social, para referenciar-se às demandas externas, associando aos funcionários da administração tutelar o poder de proteção contra ataques de outros civilizados, induzindo-os pouco a pouco a trabalharem em atividades do *Serviço*, **evitando que seu modo de vida se reproduzisse** independentemente do denominado *posto de atração*<sup>393</sup>.

Ao analisar a tática de Rondon, pautada no deslocamento forçado, apropriação territorial, ocupação de postos do Estado nas áreas destinadas aos povos indígenas, com o objetivo de controle e evitando que seus modos de vida e práticas se reproduzissem, induzindo-os seguirem determinados padrões de comportamento, conclui-se que o “poder tutelar” do Estado, executado pelos militares a frente do SPI, reproduz lógicas históricas da “situação colonial”<sup>394</sup>. Nas palavras de Souza Lima, o “‘poder tutelar’ é concebido como uma forma reelaborada – com continuidades lógicas e históricas – da ‘guerra de conquista’”. Para o antropólogo, a guerra de conquista é definida pelas seguintes dimensões: “fixação dos conquistadores nas terras conquistadas, redefinição das unidades

---

<sup>392</sup> Ibidem.

<sup>393</sup> Souza Lima, 1995, p.178 *apud* Gomes, 2014, p. 171.

<sup>394</sup> Balandier, 1993.

sociais conquistadas, promoção de fissões e alianças no âmbito das populações conquistadas, objetivos econômicos e empresa cognitiva”<sup>395</sup>.

Em sua obra *Pela Comissão Rondon*, de 1942, Amílcar Bothelho de Magalhães, “apresentou uma descrição minuciosa da vida íntima e experienciada no acampamento da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas”, que nos auxiliam a conceber as ações do SPI como uma guerra de conquista do século XX e quais seus métodos de ocupação. Neste livro, o autor identifica de forma esparsa alguns métodos constantemente empregados pelo militar nas suas atividades “em pleno sertão do Mato Grosso”, aqui sistematizadas da seguinte maneira: em primeiro lugar, nunca responder com violência a possíveis reações dos povos indígenas, legitimando moralmente externa e internamente o movimento de conquista; em segundo lugar, a “conversão dos índios em amigos”, sabendo-se da eficiência histórica que essa estratégia possuiu para os bandeirantes e indo de encontro com uma das dimensões que Souza Lima estabelece na sua explicação sobre a “guerra de conquista”, ao identificar da importância estratégica da promoção de alianças com as populações conquistadas. Por fim, a entrega de presentes, como “ferramentas, roupas, anzóis, missangas”, com o objetivo de “civilizá-los e integrá-los ao projeto de civilização do sertão, ensinando-lhes processos mais ‘adentados’ de cultura”<sup>396</sup>.

Esse último método, muito usado desde os bandeirantes, quando presenteavam os indígenas com aguardente para facilitar a conquista, faz parte do processo de “atração” para “assimilação”. Do ponto de vista dos objetivos econômicos da guerra de conquista, esse método de presentear os povos indígenas na guerra de conquista empregada pelo SPI tem como justificativa a concepção que o órgão tinha dos nativos como seres em transição, que, no processo de integração à sociedade nacional, seriam incorporados à categoria de trabalhadores agrícolas. Isso fica ainda mais claro quando Souza Lima analisa as relações íntimas que o SPI e Rondon, pessoalmente, tinham com o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC).

Conclui-se, nesse sentido, que “as medidas voltadas para a destruição das formas nativas de organização socioeconômica e política estão na base da ação

---

<sup>395</sup> Ibidem.

<sup>396</sup> Magalhães, 1942 *apud* Gomes, 2014, p. 163.

civilizatória que deveria transformar os índios em trabalhadores agrícolas”. E, nesse processo de “indução civilizatória” reivindicada pelo SPI, “os funcionários do serviço roubaram dos indígenas sua língua, alteraram-lhes o vestuário e as atividades nativas, inserindo-as em tempos e espaços diferenciados dos ciclos, ritmos e limites da vida indígena”<sup>397</sup>. A pacificação, nesse sentido, “é uma forma de domesticação, apoiada por decisões políticas de conquista, ocupação e subjugação do espaço e de dominação”<sup>398</sup>. Nessa direção, a “pacificação” visava:

[...] Desbravar, amansar, domar os sertões e tudo que neles havia inclusive os índios, à semelhança do que se faz com os animais domesticados, eram decisões políticas de ocupação e conquista do espaço interior embasadas em desejos de ordem e progresso traduzidos por sua vez, em raios de força, de vontade de subjugar e dominar [...] (Maciel, 1998, p. 134).

Na linha argumentativa de Lucybeth Arruda, o projeto de pacificação tinha a finalidade de “promover a abertura de novas frentes de colonização” sob novas configurações, sobretudo por meio da estratégia “de distensão de conflitos entre colonizadores e povos nativos”, para que esse processo fosse mais eficiente para o Estado colonial em construção. Nessa direção, Arruda define a “pacificação”, essa estratégia colonial dirigida pelo SPI como “uma *política pública de inclusão* a partir de uma *perspectiva de controle*, com base em uma geopolítica de “guerras encobertas”<sup>399</sup>. Nesse sentido, Gomes argumenta se tratar de um “projeto civilizatório imperial” que visa encontrar “o lugar do indígena e do negro liberto no novo território em construção”, cujo objetivo principal do seria “integrar o índio – ao se apropriar de sua terra e pacificá-lo”<sup>400</sup>. Ao concluir esse capítulo de sua tese, Gomes defende que:

Por meio de discursos e práticas de “pacificação”, espaços e coletividades são produzidos como estando “fora” de um dado padrão de ordem e subjetividade que determinam a identidade do estado e da nação em construção. Mesmo que representados como “outros” que fogem a uma dada ordem e subjetividade modernas, tais espaços e coletividades são articulados por narrativas dominantes de pacificação [...] como aqueles que podem/devem ser “integrados”, “assimilados” e “civilizados”. Por

<sup>397</sup> Souza Lima, 1995, p. 178 *apud* Gomes, 2014, p. 171.

<sup>398</sup> Maciel, 1998, p. 134 *apud* Gomes, 2014, p. 171.

<sup>399</sup> Arruda 2003; 2005 *apud* Gomes, 2014, p. 171.

<sup>400</sup> Gomes, 2014, p.159.

sua vez, é por meio de tais discursos e práticas dominantes de “pacificação” que se articula a identidade espacial e temporal que se deseja fixar para o estado ‘Brasil’. [...] Ao produzir o “outro” – seja esse um “rebelde”, seja o indígena – como “não completamente diferente” das representações do “Brasil”, os discursos e práticas de “pacificação” participam de um processo de *negociação* e *assimilação* da diferença, processo esse que, articulado em uma lógica apaziguadora do conflito, *não* está livre da reprodução de hierarquias, exclusões e, portanto, de múltiplas violências<sup>401</sup>.

---

<sup>401</sup> Gomes, 2014, p. 172.

## 5. TENSÕES TERRITORIAIS E ESTRATÉGIAS DE DOMINAÇÃO NO TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU: UMA ANÁLISE LOCAL DE DIMENSÕES GLOBAIS

*Um desenvolvimento tão destrutivista [...]  
 Vocês que pilham, assediam e cobiçam  
 A terra indígena, o quilombo e a reserva [...]  
 Vocês que exterminam peixes, caracóis  
 Sapos e pássaros e abelhas do seu nicho  
 E que rebaixam planta, bicho e outros entes  
 Por que dispensam tal desprezo a um  
 vivente?  
 Por que só prezam e só pensam no seu lucro?  
 [...]  
 Desmata minas, a Amazônia, Mato Grosso...;  
 Infecta solo, rio, ar, lençol freático [...]  
 Por tal excesso que só leva à escassez  
 Por essa seca, essa crise, esse crime  
 Não há maiores responsáveis que vocês  
 [...]*<sup>402</sup>

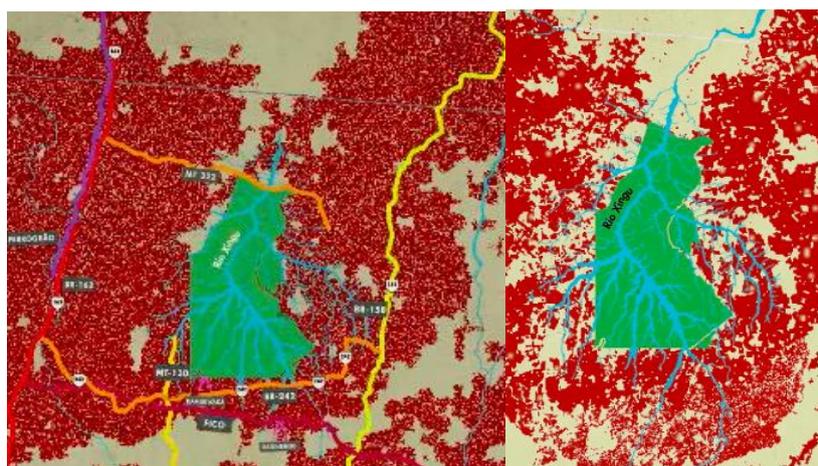
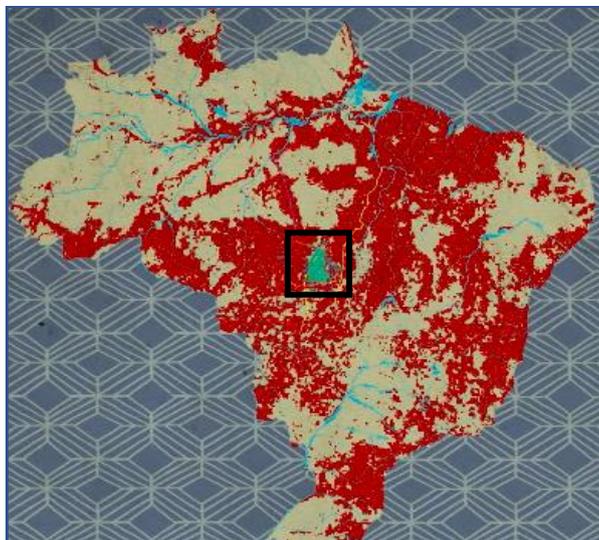
O Território Indígena do Xingu, localizado na parte sul da Amazônia Brasileira, no norte do estado do Mato Grosso, foi a primeira Terra Indígena demarcada do Brasil, em 1961, embora os povos indígenas do alto Xingu habitem essa terra “desde muito antes da invenção do Brasil”<sup>403</sup>. “As negociações levaram anos e, no fim, a área demarcada foi quatro vezes menor do que o projeto original do governo”. Com isso, as nascentes dos rios que desaguam no Xingu ficaram fora dos limites do território e o avanço da ocupação latifundiária do entorno do território começou a poluir com agrotóxicos as principais cabeceiras dos rios que desaguam no Xingu. As décadas que seguiram a demarcação foram marcadas pelo início da expansão das fronteiras agrícolas e extrativistas que hoje pressionam todas as bordas do Território Indígena do Xingu, o qual “já se evidencia como uma “ilha” de florestas em meio ao pasto e a monocultura”<sup>404</sup> que dominam a paisagem do Mato Grosso. Nos últimos 30 anos, 42% das florestas do seu entorno

<sup>402</sup> César; Rennó, 2015.

<sup>403</sup> Indígenas do Xingu lutam por sua voz, 2019.

<sup>404</sup> Ibidem.

foram derrubadas e deram lugar à monocultura de soja e milho. Desse desmatamento, o equivalente a 230 mil campos de futebol de matas ciliares das nascentes do rio Xingu foi derrubado<sup>405</sup>, conforme demonstrado nas imagens abaixo<sup>406</sup>.



Neste cenário em que as nascentes do rio Xingu se encontram cercadas pela lavoura extensiva, o assoreamento é consequência dessa devastação, tendo comprometido mais de 40% das nascentes do rio Xingu<sup>407</sup>. Além disso, a agropecuária, as monoculturas e o uso de agrotóxico só aumentam, colocando a saúde dos povos indígenas do Xingu em risco<sup>408</sup>. Em 2014, o Brasil, país que mais consome agrotóxicos no mundo, produziu 86 milhões de toneladas de soja e despejou no solo mais de um bilhão de litros e agrotóxicos na safra de 2014<sup>409</sup>.

<sup>405</sup> Para onde foram as andorinhas, 2016.

<sup>406</sup> Imagens retiradas do documentário Indígenas do Xingu lutam por sua voz, 2019.

<sup>407</sup> Indígenas do Xingu lutam por sua voz, 2019.

<sup>408</sup> Ibidem.

<sup>409</sup> Para onde foram as andorinhas, 2016.

Os principais desafios contemporâneos enfrentados pelos povos do Território Indígena do Xingu decorrem desse “processo de ocupação predatória de seu entorno”<sup>410</sup>. Por “entorno” do TIX, entende-se “a região do estado de Mato Grosso que se estende ao redor dos principais formadores do rio Xingu, desde suas cabeceiras. Correndo paralelas ao rio Xingu, duas grandes rotas rodoviárias funcionam como eixos de ocupação”. A oeste do território encontra-se a Cuiabá-Santarém (BR-163) e a leste, a BR-158.

Esse panorama é ainda mais grave ao lembrarmos que mais de 8.000 pessoas dos dezesseis povos diferentes tiram da floresta seus alimentos, materiais para seus rituais, para a construção de suas casas e para cura, por meio da medicina tradicional. Nesse contexto regional, a sociobiodiversidade do Território Indígena do Xingu está ameaçada “de múltiplas formas ao longo de cerca de 900 km de perímetro”<sup>411</sup>. Essas alterações ambientais fora e dentro da Terra Indígena estão interferindo diretamente os modos de vida e os sistemas de manejo tradicional dos povos indígenas, que garantem a preservação de suas florestas e rios<sup>412</sup>.

Mais recentemente, as principais ameaças ao Território Indígena do Xingu são os incêndios florestais, resultantes das mudanças climáticas, bem como os assédios externos pela liberação da pesca ilegal e pela extração ilegal de madeira. Em 2010, incêndios florestais atingiram 10% do território<sup>413</sup>. Já do ponto de vista do desmatamento, desde meados da década de 1980, cerca de 40% da floresta tropical do estado do Mato Grosso foi derrubada<sup>414</sup>. Conforme os dados da figura abaixo, retirada de recente publicação na *Revista Nature*<sup>415</sup>, o Território Indígena do Xingu – identificado pelo quadrado preto - apresenta altos índices de desmatamento dentro do território, sobretudo na sua fronteira esquerda, motivada principalmente pela descoberta de grande quantidade de Itaúba, a árvore que produz uma das madeiras mais caras do mercado.

---

<sup>410</sup> ISA et al, 2002, s/p.

<sup>411</sup> Ibidem.

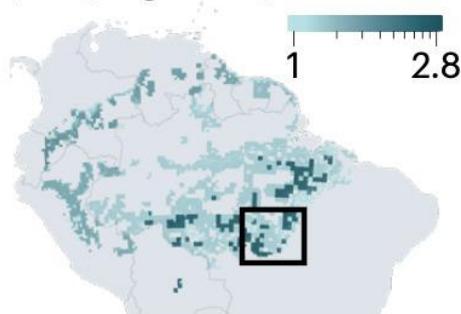
<sup>412</sup> Ibidem.

<sup>413</sup> Para onde foram as andorinhas, 2016.

<sup>414</sup> Grossman, 2023.

<sup>415</sup> Imagem retirada do artigo *Trouble in the Amazon*, de Daniel Grossman, 2023 (marcação do TIX nossa).

**Area affected by selective  
timber extraction  
(km<sup>2</sup>, log scale)**



Em novembro de 2022, o Território Indígena do Xingu foi citado em uma grande reportagem do Fantástico, programa da TV Globo. Nesta reportagem, que chamou atenção pública para a crise de extração de madeira ilegal no território, foi apresentado um mapeamento produzido por meio de uma pesquisa de campo em que repórteres da emissora acompanharam, por nove meses, os trabalhos de combate às invasões ilegais realizadas pelos profissionais da Polícia Federal (PF) e do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). O acompanhamento do trabalho de combate por mais de três mil quilômetros dentro das terras indígenas do Mato Grosso “usou tecnologia de rastreamento por satélite, celular e câmeras acionadas por movimento para seguir o caminho da madeira”<sup>416</sup> Nessa matéria, que revelou um esquema milionário de desmatamento em terra indígena, foram registradas imagens da movimentação dos caminhões saindo da Terra Indígena carregados de toras de madeira retiradas ilegalmente.

Já no dia 23 de junho de 2023, conforme solicitação formal dos caciques e lideranças dos dezesseis povos<sup>417</sup>, mais de 90 agentes da Polícia Federal, representantes do IBAMA<sup>418</sup>, da FUNAI<sup>419</sup> e o do Exército realizaram a Operação Prepori, que combate crimes de desmatamento e exploração ilegal de madeira na Terra Indígena do Xingu e municípios vizinhos. Os resultados dessa operação demonstraram que, segundo as imagens de satélite, foi observado “a ocorrência de

<sup>416</sup> Coutinho, 2022, s/p.

<sup>417</sup> Documento foi elaborado durante a 8ª reunião de Governança Geral do Território Indígena do Xingu (GGTIX), sendo o pesquisador desta dissertação um dos membros da relatoria.

<sup>418</sup> IBAMA é uma sigla para o órgão governamental Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

<sup>419</sup> FUNAI é uma sigla para o órgão governamental Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

um grande número de clareiras” de extração de madeira, formando “uma área total degradada de cerca de 7,8 mil hectares”, cujos valores conservadores calculados a partir dessa exploração se aproximam de “cerca de R\$ 170 milhões”. Além disso, “também foram encontradas áreas de extensão equivalente que foram queimadas, evidenciando a exploração ilegal de madeira”. Os peritos ambientais calculam que “os danos decorrentes da evasão/destruição dos recursos florestais somados à degradação ambiental dentro da terra indígena foram avaliados em cerca de R\$ 1,7 bilhão”<sup>420</sup>.



421

Neste cenário de denúncias e disputas territoriais constantes, este capítulo tem como objetivo analisar as construções discursivas e as estratégias de dominação que têm possibilitado esse cenário atual de ameaças ao Território Indígena do Xingu. Por meio das reportagens recentes e notas publicadas pelas associações indígenas locais, foi possível mapear as principais estratégias de dominação dos invasores no Território Indígena do Xingu.

Na contemporaneidade, constata-se um movimento de transição das forças do Estado para as forças privadas, desde o fim da década de 1980. A promulgação da Constituição Federal limitou a política tutelar do Estado brasileiro e garantiu maior autonomia dos povos indígenas em seus territórios demarcados, respeitando seus modos de vida e a autoridade das suas lideranças em suas terras. Assim, o Estado passou a ficar responsável pela fiscalização e proteção dos territórios indígenas. Contudo, esse mesmo contexto de avanços em direção aos direitos dos

---

<sup>420</sup> G1, 2023.

<sup>421</sup> Polícia Federal *apud* G1, 2023.

povos indígenas, coincidiu com o aumento das forças privadas e do processo de neoliberalização, diminuindo os investimentos públicos e fragilizando as políticas públicas de fiscalização e proteção dos territórios indígenas.

Neste cenário de retirada do Estado na mediação com os povos indígenas e de estabilidade da identidade nacional no século XXI, as forças privadas e produtivas do entorno das Terras Indígenas, começaram a assumir o diálogo com esses territórios, assumindo, inclusive, o projeto de “integração” e “assimilação” dos povos indígenas, outrora centralizado pelo Estado. Assim, ao passo que as forças estatais tinham como objetivo “transformar” os povos indígenas em “trabalhadores” para integrar à sociedade nacional, retirando-os de seus territórios para arrendamento das aldeias, agora com os territórios demarcados, as forças privadas visam encontrar maneiras de explorar esses espaços, tornando-os “produtivos” e “lucrativos” para integração à sociedade de mercado.

Dependendo do processo demarcatório dos territórios indígenas, as estratégias de guerra se tornam mais explícitas ou mais encobertas. No caso do Território Indígena do Xingu, por exemplo, em que raras mortes acontecem em decorrência de conflitos por terra, ainda assim, a ausência de guerra explícita, possibilitada pela conquista do reconhecimento e demarcação de territórios indígenas pelo Estado, não significa a ausência de estratégias de conquista encobertas.

Desde o período colonial, passando pelo contexto pós-independência, cujo indigenismo foi regido pelo Serviço de Proteção ao Índio, a relação com os povos indígenas tem sido baseada pela hierarquia temporal. Tal característica relaciona os povos indígenas a um estágio anterior do processo civilizatório da humanidade, retirando-os do reconhecimento da humanidade plena. Nesse sentido, essa mediação com as forças produtivas deslocou a hierarquia temporal para o campo da economia política, relacionando a pretensão de “atraso” e a “inferioridade” dos povos indígenas à ecologia da escassez<sup>422</sup>. A construção do indígena como sujeito da carência, enquanto um “ser faltante”, sob a mediação das forças produtivas na sociedade de mercado, foi direcionada para a identificação dos povos indígenas como símbolos da pobreza e da escassez de bens materiais e riqueza<sup>423</sup>.

---

<sup>422</sup> Conceito de Blaney e Inayatullah (2010), que serão trabalhados mais adiante neste capítulo.

<sup>423</sup> Os povos indígenas que não possuem sua terra demarcadas ou aqueles que vivem nos contextos urbanos possuem outras dinâmicas de vulnerabilização que não correspondem a essa análise

A hierarquia temporal pressupõe um caminho evolutivo linear e progressivo de trajetória civilizatória. Nesse contexto de construção social da pobreza, estabelece-se como solução a necessidade de combater a escassez e a dependência econômica por meio da exploração da riqueza de seus territórios: “índio que não vende madeira passa fome”. Assim, as estratégias de inferiorização dos povos xinguanos e a consequente justificativa de invasão e destruição de seus territórios passam pelas lógicas do consumo e do mercado. O reconhecimento da humanidade dos indígenas, sob a ótica da branquitude e do capitalismo, passa pela capacidade de consumo e acumulação de riqueza desses sujeitos, bem como a utilidade e instrumentalização desses povos para fins lucrativos da branquitude. “A gente não fala a mesma língua [- leia-se modo de vida-], por isso não temos respeito dos fazendeiros e das prefeituras. Enquanto não pensarmos e agirmos como eles, não vamos ter o respeito deles e vamos continuar sendo pisados”.

As aldeias do Território Indígena do Xingu ocasionalmente recebem visitas de muitos grupos distintos. Neste caso da dissertação, interessa especificamente a visita dos grupos representantes dos interesses econômicos e exploratórios, que visitam as aldeias com objetivo de levar bens de consumo e buscar estabelecer suas alianças e aliciamentos por meio da amizade utilitária. A essa estratégia, normalmente está atrelada a reprodução do discurso da ecologia da escassez. Em muitas ocasiões os indígenas são acusados de “não terem nada” daquilo que o modo de vida branco e urbano entende como necessários para o bem estar, sob a perspectiva de bens de consumo.

Essa narrativa da escassez, ao se deparar com sociedades não acumulativas, da doação, da troca e do compartilhamento, se assemelha à narrativa de Karl Von Steinen primeiro antropólogo que registrou sobre o encontro etnográfico no Xingu no século XIX<sup>424</sup>. Contudo, ao contrário do antropólogo alemão que compreendeu haver outras formas de bem estar para além do contexto europeu, os olhos destes visitantes atuais não observam os bens produzidos localmente, porque na lógica da hierarquia temporal, estes são considerados “arcaicos” e, por consequência, inválidos. Desse modo, reproduz-se, de forma estratégica e dentro das aldeias, o discurso da escassez e da necessidade

---

específica de territórios demarcados, com sociobiodiversidade abundante, como é o caso do Território Indígena do Xingu.

<sup>424</sup> Steinen, 1940 *apud* Franchetto, 1998.

de “desenvolvimento”, por meio da exploração e da acumulação. Isto é, por meio do abandono do modo de vida local para aderir ao modo de vida imperial, tendo os sujeitos brancos interessados na riqueza do TIX como guias do “projeto civilizatório” do desenvolvimento e do enriquecimento – concebido como destino universal da humanidade.

Tendo construído a ausência de bens materiais como sinônimo de pobreza, classificando a outridade com base nas clivagens do mercado, as soluções propostas beneficiam o poder agroexportador e extrativista, uma vez que a solução proposta para a “miséria” e “sofrimento” desses povos é o incentivo ao desejo pelo dinheiro e pela exploração predatória de seus territórios. Assim, as fazendas vizinhas podem se beneficiar e aumentar a acumulação de riqueza, por meio da “integração” destes povos “atrasados” ao mercado.

Se a criação das linhas telegráficas, encabeçada pela Comissão Rondon no século XX, tinha como objetivo possibilitar a integração à sociedade nacional, por meio de atividades úteis e produtivas, atualmente as atividades extrativistas ilícitas almejam a integração dos povos indígenas e seus territórios à sociedade de mercado. Além disso, se as atividades bandeirantes tinham como objetivo encontrar nas expedições o “remédio” para sua pobreza<sup>425</sup>, agora o discurso centraliza a pobreza no outro, mas com os mesmos objetivos de geração de riqueza a partir da instrumentalização os povos indígenas.

Os gigantes do agronegócio, as empresas de pesca esportiva e as madeireiras adjacentes ao território reproduzem a narrativa de que os povos indígenas são “ignorantes” e “preguiçosos”, relacionando seus modos de vida aos adjetivos da carência: “ingenuidade”, “infantilidade” e “falta de ambição”. Fatores que os leva à situação de pobreza, em contraste “com a abundância e, portanto, a superioridade inquestionável do comércio moderno”<sup>426</sup>, marcado pela acumulação de riqueza e liberdade de consumo. Tendo a produção agropecuária, o extrativismo e as atividades madeireiras como modelo de civilização, os povos indígenas do Xingu são categorizados como modelos “da sociedade humana em sua forma mais básica e empobrecida”<sup>427</sup>.

---

<sup>425</sup> Referência à argumentação da seção historiográfica sobre o papel do bandeirantismo na colonização brasileira do terceiro capítulo desta dissertação..

<sup>426</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 180. Tradução livre.

<sup>427</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 192. Tradução livre.

Assim, a reprodução da economia política e do mercado como clivagem temporal, atrelados ao progresso, representam as estratégias contemporâneas de reprodução do modo de vida imperial e de tentativa de invasão e destruição do Território Indígena do Xingu. O modo de vida imperial, como seu próprio nome descreve, pauta-se pelo desejo constante de expansão e reprodução do capitalismo. Assim, como analisou Pierre Clastres, se as “sociedades primitivas ignoram a economia de mercado onde se escoam os excedentes produzidos”, elas são classificadas pelo seu modo de vida “arcaico”, pautado na carência, “sempre por referência ao nosso próprio mundo”.

Além da construção social da pobreza, outras estratégias são complementares e simultâneas à frequente tentativa de naturalizar tais práticas discursivas. Retomando as características propostas por Souza Lima na sua definição de “guerra de conquista”, é possível observar nas tensões territoriais do Xingu, movidas por “objetivos econômicos e empresa cognitiva” as seguintes estratégias: a) “promoção de fissões e alianças”, a partir promoção de conflitos internos e da amizade utilitária; b) “indução ao abandono das práticas indígenas” tradicionais, evitando a reprodução dos modos de vida.

A promoção de conflitos internos entre povos, entre aldeias e intra-familiares são promovidos pelo estímulo à desunião e à quebra de consenso coletivo sobre o território, justamente a partir da tentativa de aliciamento e assédio de lideranças para construção de alianças e indução ao abandono da cultura. Essas características são realizadas por meio de presentes ou trocas de favores que visam a sedução aos produtos da sociedade de mercado. Vale lembrar que essas mesmas estratégias faziam parte da metodologia rondoniana de a) “conversão dos índios em amigos”, sabendo-se da eficiência histórica que essa estratégia possuiu para os bandeirantes, ao identificar da importância estratégica da promoção de alianças com as populações conquistadas; b) entrega de presentes, como “ferramentas, roupas, anzóis, missangas”, com o objetivo de “civilizá-los e integrá-los ao projeto de civilização do sertão, ensinando-lhes processos mais ‘adentados’ de cultura”<sup>428</sup>. Alguns exemplos dessas estratégias são: a doação de quilogramas de alimentos processados e industrializados para substituir a alimentação tradicional; doação de peças de trator e motores de barco, com a

---

<sup>428</sup> Magalhães, 1942 *apud* Gomes, 2014, p. 163.

finalidade de estimular atividades produtivas e a liberação do turismo de pesca esportiva; oferecimento de dinheiro em troca da autorização de exploração e extrativismo na região de abrangência de uma aldeia; oferecimento de pistoleiros para proteção e segurança das atividades produtivas ilícitas.

Atualmente é um consenso entre os especialistas de monitoramento e proteção territorial, que nenhuma invasão de Terras Indígenas demarcadas ocorre de maneira eficiente sem o aliciamento e cooptação de algum grupo minoritário de indígenas do território em questão. Assim, os assédios para cooptação de indígenas para participarem das ações ilícitas em seus territórios são as principais estratégias de dominação dos territórios indígenas brasileiros hoje, reconfigurando a estratégia de “amizade utilitária” instaurada pelos bandeirantes. Conforme apontado pela investigação da operação contra a extração ilegal de madeira realizada em junho de 2013, essas atividades partiram de pressões e assédios constantes às lideranças locais para que os madeireiros da região envolvessem alguns líderes indígenas para tornar a atividade efetiva e eficiente. Com isso, a extração ilegal de madeira está rendendo lucros na casa de milhões de reais para os madeireiros da região e uma mínima porcentagem dos lucros é direcionada aos indígenas aliciados, numa tentativa de impor “silêncio à maioria indígena descontente”, que não deixa de lutar e se mobilizar pela defesa de seu território.

Em nota a respeito da investigação, a Associação Terra Indígena Xingu (ATIX), principal organização representante dos povos indígenas do território afirmou ter denunciado diversas vezes as invasões territoriais ao poder público. Além disso, o documento diz que “a invasão ao nosso território, cooptação, aliciamento de indígenas e roubo dos nossos recursos naturais é uma agressão grave à dignidade dos povos xinguanos que jamais aceitaremos”<sup>429</sup>.

Uma vez apresentada a problemática contemporânea vivida pelos povos do Território Indígena do Xingu, foi possível identificar algumas das estratégias de dominação e invasão territorial, sobretudo a partir da nota divulgada pela Associação Terra Indígena do Xingu. Nesse sentido, o capítulo tem como objetivos, por um lado, introduzir as tensões territoriais do TIX na contemporaneidade, identificando algumas das estratégias de dominação, tendo como foco principal a análise de como a construção social da pobreza e o discurso

---

<sup>429</sup> Ibidem.

do desenvolvimento, do âmbito global, são instrumentalizados nas disputas e dinâmicas de poder locais. Por outro lado, busca-se introduzir como a aproximação antropológica com os territórios indígenas pode tensionar as dicotomias da hierarquia temporal, encontrando as possibilidades críticas e, com isso, possibilidades políticas de jogar com as gramáticas da economia política moderna para a defesa do território e, conseqüentemente, da vida.

### **5.1 A violência temporal do capitalismo: da construção social da pobreza ao discurso do desenvolvimento.**

Na obra “Economia Selvagem: riqueza, pobreza e as barreiras temporais do capitalismo”, Blaney e Inayatullah procuram compreender justamente como a economia política (re)produz as hierarquias temporais coloniais. Assim, os autores argumentam que “no debate europeu sobre a diversidade das formas sociais, o uso da teoria dos quatro estágios pelo Iluminismo escocês foi um momento crucial”. Trata-se de uma teoria criada por Adam Smith, que identifica uma trajetória evolutiva da economia mundial. Para o autor, a evolução temporal condiz com a evolução civilizatória e tecnológica. Nesse sentido, a economia mais “atrasada” e “básica”, seria a economia dos “caçadores-coletores”, seguida da agricultura nômade, logo as fazendas e latifúndios fixos a partir da propriedade privada e, por fim, o topo da evolução econômico-civilizatória seria a interdependência comercial. Curiosamente, essa leitura reproduz o discurso colonial que estabelecia uma hierarquia entre os bandeirantes e os colonos portugueses dos latifúndios, uma vez que os segundos eram mais civilizados por estarem fixos e não reproduzirem o nomadismo indígena, como faziam os sertanistas. Nesse sentido, Smith encerra seu argumento “contrastando a pobreza dos selvagens com a abundância e, portanto, a superioridade inquestionável do comércio moderno”<sup>430</sup>. Além de Smith, outros precursores do iluminismo escocês como Steuart e Ferguson também “costumam usar as sociedades selvagens como modelo da sociedade humana em sua forma mais básica e empobrecida”<sup>431</sup>.

---

<sup>430</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 180. Tradução livre.

<sup>431</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 192. Tradução livre.

O surgimento da economia política como disciplina e modo de vida é um momento importante na invenção do progresso. O selvagem surge como uma categoria da "história universal" da economia política que os escoceses ajudaram a iniciar e que foi crucial para a posterior construção da antropologia como disciplina em meados e no final do século XIX. As fronteiras disciplinares atuais, em sua maioria, ocultam essa história da constituição mútua da antropologia e da economia política. A contínua co-construção do selvagem e da economia política e a presença oculta de um domínio de valores alternativo e selvagem são invisíveis, especialmente para economistas e economistas políticos, cuja posição como árbitros da civilização depende desse ponto cego<sup>432</sup>.

Aproximando-se da argumentação de Marshall Beier sobre a construção da política moderna a partir da contraposição hobbesiana do Estado ao “Estado de Natureza”, sendo o primeiro, representativo da política avançada e civilizada e o segundo, a pré-política, temporalmente atrasada, dos povos “primitivos e bárbaros”, Blaney e Inayatullah demonstram que os pressupostos da economia política também foram criados em contraposição aos “selvagens”, sob a lógica temporal do progresso.

Como já argumentado no capítulo anterior desta dissertação, a dicotomia ontológica de construção de si e do outro, baseada no eurocentrismo, tem sérias implicações políticas pautadas na lógica do outro enquanto um “ser faltante”, desprovido das características do sujeito branco europeu. Nessa diretriz, Pierre Clastres argumenta que as sociedades indígenas, para a economia clássica, são marcadas pela falta e pela carência, pela incompletude.

quase sempre, as sociedades [consideradas] ‘arcaicas’ são determinadas na negativa, sob as marcas da carência: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história. É da mesma ordem a determinação destas sociedades no plano econômico: sociedades de economia de subsistência. Se com isso queremos significar que as sociedades primitivas ignoram a economia de mercado onde se escoam os excedentes produzidos, não dizemos estritamente nada, contentamo-nos em revelar mais uma carência, e sempre por referência ao nosso próprio mundo: estas sociedades que existem sem Estado, sem escrita, sem história, existem igualmente sem mercado. Mas, poderia objetar o bom senso, para que serve um mercado se 'não há excedente'? Ora, a ideia de economia de subsistência oculta em si a afirmação implícita de que, se as

---

<sup>432</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 181-182. Tradução livre.

sociedades primitivas não produzem excedentes, é porque são incapazes de o fazer, inteiramente ocupadas que estariam a produzir o mínimo necessário à sobrevivência; à subsistência. Imagem antiga, sempre eficaz, da miséria dos selvagens<sup>433</sup>.

Nessa diretriz, os europeus caracterizam a economia dos povos indígena – identificada como economia de subsistência - pela sua “incompletude” e “carência”. Blaney e Inayatullah observam que tanto para Smith, como para Hegel e Marx, “o selvagem não trabalha o suficiente nem poupa o suficiente para gerar o excedente que marca o progresso econômico e a civilização”. Ou seja, em contraposição à “carência” do “atraso”, o progresso é marcado pela criação de “excedente”, ou pela “acumulação”. Assim, “a estrutura temporal da sociedade selvagem está associada à falta de divisão do trabalho, à falta de riqueza e à falta de melhoria social”<sup>434</sup>. A diversidade é vista como faltante e inferior. Essa relação hierárquica funciona tanto como uma forma de justificar a acumulação do capital, como parte natural do “progresso” humano, como uma forma de relação de poder e violência para com os povos que apresentam outras formas de vida e outras temporalidades: a que chamo de violência temporal. Como argumentam os autores, “a economia política usa essa noção moderna de progresso histórico para repreender” os povos indígenas, reproduzindo “o terror que o imperialismo ocidental infligiu a tantos povos, em nome de iniciá-los em uma história progressiva”<sup>435</sup>.

Essa violência temporal, gerada pela relação entre as bases econômicas do liberalismo moderno, o racismo colonial para com os povos indígenas e o eurocentrismo, foi reelaborada na metade do século XX na construção do discurso do desenvolvimento. Arturo Escobar argumenta que o desenvolvimento começa a funcionar como discurso global a partir do fim dos anos 1940, quando essa construção social é globalizada e passa a existir como única imaginação e expressão de futuro possível nas instituições internacionais, articulando o nexo saber e poder.

Um dos marcos fundantes dessa narrativa global do desenvolvimento, para Escobar, foi o discurso de um especialista convidado pela Organização das Nações Unidas (ONU) para o órgão que estabelecia medidas para desenvolver

---

<sup>433</sup> Clastres, 1979, p. 184.

<sup>434</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 195. Tradução livre.

economicamente os países subdesenvolvidos, dentro do Departamento de Assuntos Sociais e Econômicos, em 1951:

Há um sentido em que o rápido progresso econômico é impossível sem ajustes dolorosos. Filosofias antigas precisam ser descartadas; instituições sociais antigas precisam ser desintegradas; laços de casta, credo e raça precisam ser rompidos; e um grande número de pessoas que não conseguem acompanhar o progresso precisa ver frustradas suas expectativas de uma vida confortável. Pouquíssimas comunidades estão dispostas a pagar o preço total do progresso econômico<sup>436</sup>.

O discurso anunciado pelo especialista da ONU exemplifica as lógicas da violência temporal do “progresso econômico”. Isto é, “a declaração exemplificou uma vontade crescente de transformar drasticamente dois terços do mundo na busca da meta da prosperidade material e progresso econômico”. Nesse sentido, a violência temporal requer a transformação de todos os outros modos de vida, sendo essa pressuposição de “expectativas de uma vida confortável” fundamentada por um bem maior, de pretensão civilizatória e universal: o progresso.

Sob a ótica temporal da modernidade eurocêntrica, o próprio Hegel já havia reconhecido “o lado pernicioso da modernidade” na “marcha progressiva (embora dialética) da história em direção a uma cultura de individualidade e liberdade”<sup>437</sup>. Assim como para o “especialista” em desenvolvimento da ONU, para o filósofo alemão, “a ferida da riqueza é revelada em sua forma mais crua - genocídio, escravidão, pauperização - e absolvida como necessária ao progresso moderno”<sup>438</sup>. Tal violência é defendida como bem necessário uma vez que cumpriria com a premissa do “papel da modernização como a única força capaz de destruir superstições e relações arcaicas, independentemente do custo social, cultural e político”<sup>439</sup>. Ambas as narrativas, nesse sentido, reconhecem as violências temporais cometidas, mas a defendem e sustentam em nome do “progresso”, objetivo histórico maior da modernidade.

---

<sup>435</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 193. Tradução livre.

<sup>436</sup> ONU, 1951 *apud* Escobar, 1995, p. 3. Tradução livre.

<sup>437</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 180. Tradução livre.

<sup>438</sup> *Ibidem*.

<sup>439</sup> Escobar, 1995, p. 23. Tradução livre.

o patriarcado e o etnocentrismo influenciaram a forma que o desenvolvimento assumiu. As populações indígenas precisavam ser "modernizadas", sendo que modernização significava a adoção dos valores "corretos", ou seja, aqueles mantidos pela minoria branca ou por uma maioria mestiça e, em geral, aqueles incorporados no ideal do europeu cultivado; programas de industrialização e desenvolvimento agrícola<sup>440</sup>.

Ao considerar o destino “modernizador” que o discurso do desenvolvimento propõe às comunidades indígenas, observa-se uma relação de congruência entre as diretrizes de “pacificação” do indigenismo brasileiro do século XX, iniciada pelo Marechal Cândido Rondon, para com os povos indígenas no Brasil. Ou seja, assim como no discurso indigenista do Serviço de Proteção ao Índio, o discurso do desenvolvimento também “assume uma teleologia na medida em que propõe que os “nativos” serão, mais cedo ou mais tarde, reformados”<sup>441</sup>. Ambos seguem a premissa da temporalidade eurocêntrica e reproduzem a sua violência e hierarquia temporal.

Além do argumento baseado no destino da evolução e progresso da humanidade, existe também um argumento material que sustenta o discurso do desenvolvimento, como se pode observar no discurso do presidente dos Estados Unidos, Harry Truman, enunciado no dia 20 de janeiro de 1949, cujo componente central do discurso persiste na necessidade civilizatória dos Estados Unidos e do mundo para que resolvam “os problemas das áreas subdesenvolvidas do globo”<sup>442</sup>.

**Mais da metade das pessoas do mundo vive em condições próximas à miséria.** Sua alimentação é inadequada, eles são vítimas de doenças. **Sua vida econômica é primitiva e estagnada. Sua pobreza é uma desvantagem e uma ameaça tanto para eles quanto para as áreas mais prósperas.** Pela primeira vez na história, a humanidade possui o conhecimento e a habilidade para **aliviar o sofrimento** dessas pessoas. Acredito que devemos disponibilizar aos povos amantes da paz os benefícios de nosso acervo de conhecimento técnico para **ajudá-los a realizar suas aspirações por uma vida melhor.** O que imaginamos é um programa de desenvolvimento baseado nos conceitos de negociação justa democrática. O **aumento da produção é a chave para a prosperidade e a paz.** E a chave para uma maior produção é uma aplicação mais ampla e vigorosa do conhecimento científico e técnico moderno<sup>443</sup>.

<sup>440</sup> Escobar, 1995, p. 43. Tradução livre.

<sup>441</sup> Escobar, 1995, p. 53. Tradução livre.

<sup>442</sup> Escobar, 1995, p. 3. Tradução livre.

<sup>443</sup> Truman, 1949 *apud* Escobar, 1995, p. 3. Tradução livre. Grifo nosso.

A declaração do presidente Harry Truman informa a lógica argumentativa do discurso do desenvolvimento. Influenciado pelas preocupações do iluminismo escocês de Adam Smith, o presidente estadunidense faz um diagnóstico de que o mundo subdesenvolvido – leia-se não-ocidental - vive condições de miséria, mortalidade, primitivismo, estagnação e sofrimento. Nesse contexto, o desenvolvimento aparece como uma solução para aliviar o sofrimento, promover uma qualidade de vida melhor e aumentar a produção e prosperidade dos países subdesenvolvidos. E conseqüentemente, para os países desenvolvidos, já que a pobreza também é uma ameaça para as áreas mais prósperas. Basicamente, trata-se de uma proposta de “replicar em todo o mundo as características que caracterizavam as sociedades “avançadas” da época - altos níveis de industrialização e urbanização, tecnologia da agricultura, rápido crescimento da produção material e dos padrões de vida e a adoção generalizada da educação e dos valores culturais modernos”. Além disso, do ponto de vista da declaração, “capital, ciência e tecnologia eram os principais ingredientes que tornariam possível essa grande revolução. Somente dessa forma o sonho americano de paz e abundância poderia ser estendido a todos os povos do planeta”<sup>444</sup>.

Ao relacionar as palavras “miséria” com “primitivismo” e “estagnação” de um lado e “abundância”, “prosperidade” e “produção” de outro lado, o pensamento de Truman remonta ao de Adam Smith na sua declaração. E aponta para uma análise das bases do liberalismo moderno que sustentam o discurso do desenvolvimento. Blaney e Inayatullah definem a teoria liberal como a ecologia na escassez. Ou seja, segundo a teoria econômica clássica, “a escassez de meios para satisfazer fins de importância variável é uma condição quase onipresente do comportamento humano”. Logo, Adam Smith construiu a ideia de que a economia é a luta do ser humano contra a ameaça constante da escassez e em busca da abundância. Nesse sentido, o “assunto central da Ciência Econômica” seria racionalizar sobre os mecanismos para “dispor de meios escassos”<sup>445</sup> e atingir a abundância.

Ao analisar a teoria econômica liberal a partir da sua relação com a cosmologia cristã, Marshall Sahlins argumenta que, para Adam Smith, o pressuposto da miséria como condição humana “havia sido transformada na

<sup>444</sup> Escobar, 1995, p. 4. Tradução livre.

<sup>445</sup> Robbins, 1952 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 185. Tradução livre.

ciência positiva de como tirar o melhor proveito de nossas eternas insuficiências, a maior satisfação possível a partir de meios que são sempre menores do que as necessidades”. Para o antropólogo, essa era uma releitura da condição miserável imaginada pelo cristianismo, mas apresentando “uma elevação do livre-arbítrio em escolha racional, o que proporcionou uma visão mais alegre das oportunidades materiais oferecidas pelo sofrimento humano”<sup>446</sup>. Ou seja, tanto para Truman, quanto para Adam Smith, acredita-se ser uma condição humana ter menos meios do que se necessita. Logo, o desenvolvimento busca criar tecnologias que tentam reverter ou mitigar tais insuficiências que assolam o mundo subdesenvolvido e atingir a abundância material, objetivo constante da humanidade.

O discurso do desenvolvimento precisa da existência da pobreza e da miséria para se sustentar. Nesse sentido, a construção colonial dos povos indígenas como seres “faltantes”, como sociedades da “carência” se converte, no século XX, na construção social da pobreza e da miséria. Retomando Pierre Clastres, trata-se da (re)produção da “imagem antiga, sempre eficaz, da miséria dos selvagens”<sup>447</sup>. A ecologia da escassez que constantemente amedronta a modernidade, por influências de Adam Smith, é projetada nos povos indígenas e, posteriormente, ao mundo subdesenvolvido. Assim, a catequização e a missão civilizatória dos séculos passados, são convertidas em desenvolvimento e na promessa da abundância material.

Nesse sentido, o mundo não-ocidental foi indigenizado, sob a categorização de “subdesenvolvidos”, onde o prefixo sub reproduz a situação de incompletude, definidora dos povos indígenas, dos sujeitos racializados e das sociedades não europeias, representantes do “atraso” na hierarquia temporal da linearidade eurocêntrica. Assim, “o discurso do desenvolvimento deseja se apresentar como um centro independente de racionalidade e inteligência” e a “relação entre o Ocidente e o não-Ocidente será estruturada” nos seguintes termos: “Ocidente possui a experiência, a tecnologia e as habilidades de gerenciamento” dos recursos insuficientes e limitados “que faltam ao não-Ocidente. Essa carência é o que tem causado os problemas do não-Ocidente” e a abundância é o que define o Ocidente e o desenvolvimento.

---

<sup>446</sup> Sahlins, 1996, p. 397 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 184. Tradução livre.

<sup>447</sup> Clastres, 1995, 184.

A coerência dos efeitos que o discurso do desenvolvimento alcançou é a chave para seu sucesso como forma hegemônica de representação: a construção dos pobres e subdesenvolvidos como universais. [...] Os significantes "pobreza", "analfabetismo", "fome" e assim por diante já alcançaram uma fixidez como significados de "subdesenvolvimento" que parece impossível de ser desfeita. Talvez nenhum outro fator tenha contribuído para consolidar a associação de "pobreza" com "subdesenvolvimento" como o discurso dos economistas<sup>448</sup>”.

Como afirma ironicamente Arturo Escobar, “a pobreza em escala global foi uma descoberta do período pós-Segunda Guerra Mundial”. Nesse momento, a “guerra contra a pobreza” começou a ganhar destaque no Terceiro Mundo. Embora a palavra pobreza seja central nos debates socioeconômicos contemporâneos, até 1948 não se tinha uma definição ou “visão clara e comumente compartilhada da pobreza”, além da recorrente e histórica categorização em torno do conceito de "falta" ou "deficiência". Nessa direção, Rahnama, em seu livro sobre pobreza global e o mito da pauperização, questiona: “o que é necessário e para quem? E quem está qualificado para definir tudo isso?”<sup>449</sup>

A noção de pobreza em torno da “falta” ou “deficiência” era resultado de um efeito comparativo entre países “ricos” e “pobres”, sob o ponto de vista material no contexto do mercado capitalista. Ou seja, “os países pobres passaram a ser definidos [...] em relação aos padrões de riqueza das nações economicamente mais favorecidas”. Essa concepção econômica vaga da pobreza ganhou um parâmetro ideal, métrico e mais definitivo em 1948, a partir da renda per capita anual. Assim, “a percepção da pobreza em escala global nada mais foi do que o resultado de uma operação estatística comparativa [...]. Quase por decreto, dois terços dos povos do mundo foram transformados em pobres em 1948, quando o Banco Mundial definiu como pobres os países com renda per capita anual inferior a US\$ 100”<sup>450</sup>.

Como toda definição métrica e padronizada no cenário da racionalidade instrumental do mercado, o problema da “pobreza” se tornou um pressuposto que deveria ser solucionado. Dessa maneira, “se o problema era a renda insuficiente, a

<sup>448</sup> Escobar, 1995, p. 53-54. Tradução livre.

<sup>449</sup> Rahnama, 1991 *apud* Escobar, 1995, p. 21 Tradução livre.

<sup>450</sup> Sachs, 1990, p. 9 *apud* Escobar, 1995, p.23. Tradução livre.

solução era claramente o crescimento econômico”<sup>451</sup>. Como em todo o caso de “problematização”, à luz de Foucault, a problematização da “pobreza trouxe à existência novos discursos e práticas que moldaram a realidade à qual se referiam”<sup>452</sup>. Assim, “a característica essencial do Terceiro Mundo” se tornou a pobreza e, conseqüentemente, a solução era o crescimento econômico e o desenvolvimento, os quais se tornaram “verdades evidentes, necessárias e universais”. Nesse contexto de busca por saídas para desenvolver o Terceiro Mundo, “certas intervenções para a erradicação da pobreza se tornaram centrais para a ordem mundial”<sup>453</sup>.

Além da pobreza pressupor a necessidade de crescimento econômico, em alguns casos, ela também começou a significar necessidades de intervenção para modernização tecnológica e acumulação de capital. Essa foi a justificativa para que as agências internacionais de desenvolvimento e erradicação da pobreza estivessem conduzindo operações em vários países asiáticos, africanos e em quase todos os países da América Latina em 1952<sup>454</sup>.

acreditava-se que os países ricos tinham a capacidade financeira e tecnológica para garantir o progresso em todo o mundo. Uma olhada em seu próprio passado instilou neles a firme convicção de que isso não era apenas possível - muito menos desejável -, mas talvez até inevitável. Mais cedo ou mais tarde, os países pobres se tornariam ricos, e o mundo subdesenvolvido seria desenvolvido. Um novo tipo de conhecimento econômico e uma experiência enriquecida com o projeto e o gerenciamento de sistemas sociais fizeram com que essa meta parecesse ainda mais plausível. Agora era uma questão de uma estratégia adequada para alcançá-la, de colocar em ação as forças certas para garantir o progresso e a felicidade mundial. Por trás da preocupação humanitária e da perspectiva positiva da nova estratégia, novas formas de poder e controle, mais sutis e refinadas, foram colocadas em operação. A capacidade das pessoas pobres de definir e cuidar de suas próprias vidas foi corroída de uma maneira mais profunda do que talvez nunca antes. Os pobres se tornaram o alvo de práticas mais sofisticadas, de uma variedade de programas que pareciam inevitáveis”<sup>455</sup>.

<sup>451</sup> Escobar, 1995, p.23. Tradução livre.

<sup>452</sup> Foucault, 1986 *apud* Escobar, 1995, p.23. Tradução livre.

<sup>453</sup> Escobar, 1995, p. 24. Tradução livre.

<sup>454</sup> Brown; Opie, 1953 *apud* Escobar, 1995, p. 36. Tradução livre.

<sup>455</sup> Escobar, 1995, p. 39. Tradução livre.

A crença de que os países ricos teriam a capacidade financeira e tecnológica de garantir que todo o mundo alcançasse o “progresso”, sobretudo com base nas suas experiências do passado, fazendo com que os países subdesenvolvidos se desenvolvam e deixem a situação da pobreza, tornando-se países ricos, representa uma nova versão da antiga missão civilizatória europeia. Sob o discurso do desenvolvimento, agora os países “ricos” têm como missão humanitária tirar o Terceiro Mundo da situação de pobreza. Assim, naturaliza-se a condição de pobreza como uma condição humana da escassez, à luz da teoria liberal moderna, desconsiderando as condições sócio-históricas da sua construção. Sob a ótica de Adam Smith, a abundância material, em oposição à escassez - condição do sofrimento humano -, seria a principal fonte de felicidade mundial. Assim como nas missões civilizatórias passadas, essa benevolência está acompanhada de estratégias de poder, controle e intervenções para com os países subdesenvolvidos, sob a justificativa de que os países desenvolvidos teriam tal autoridade, pelo bem mundial.

Além do controle, esse mecanismo naturaliza algumas das soluções impostas para superar a pobreza, como a “inquestionável conveniência do crescimento econômico”, o qual está ligado “à fé revitalizada na ciência e na tecnologia”<sup>456</sup>. O crescimento econômico, dessa forma, pressupõe uma relação íntima que se estende dos países pobres aos ricos, permitindo “a reprodução nos países pobres das condições características dos países capitalistas maduros (incluindo industrialização, urbanização, modernização agrícola, infraestrutura, maior oferta de serviços sociais e altos níveis de alfabetização)”<sup>457</sup>. Dessa forma, “o desenvolvimento era visto como o processo de transição de uma situação para outra. Essa noção conferia aos processos de acumulação e desenvolvimento um caráter progressivo”<sup>458</sup>. Além disso, observa-se uma reorganização do poder mundial de acordo com as “exigências de expansão de um sistema capitalista no qual os países subdesenvolvidos desempenhavam um papel cada vez mais importante”<sup>459</sup>. Dessa forma, o discurso do desenvolvimento reproduz as hierarquias temporais, redireciona o projeto civilizatório europeu e gera novos mecanismos de sustentar o sistema capitalista moderno-colonial, naturalizando as

---

<sup>456</sup> Escobar, 1995, p. 38. Tradução livre.

<sup>457</sup> *Ibidem*.

<sup>458</sup> *Ibidem*.

lógicas do mercado como única possibilidade de futuro possível, sob a lógica evolutiva da temporalidade linear eurocêntrica.

Às vezes, o desenvolvimento tornou-se tão importante para os países do Terceiro Mundo que passou a ser aceitável para seus governantes submeter suas populações a uma variedade infinita de intervenções, a formas mais abrangentes de poder e sistemas de controle; tão importante que as elites do Primeiro e do Terceiro Mundo aceitaram o preço do empobrecimento maciço, da venda de recursos do Terceiro Mundo ao licitante mais conveniente, da degradação de suas ecologias físicas e humanas, da matança e da tortura, da condenação de suas populações indígenas à quase extinção; tão importante que muitos no Terceiro Mundo começaram a se considerar inferiores, subdesenvolvidos e ignorantes e a duvidar do valor de sua própria cultura, decidindo, em vez disso, jurar lealdade aos banqueiros da razão e do progresso<sup>460</sup>.

---

<sup>459</sup> *Ibidem*.

<sup>460</sup> Escobar, 1995, p. 52. Tradução livre.

## 5.2 Por uma antropologia da economia política<sup>461</sup>

Ao analisar criticamente a construção moderna da economia política, Blaney e Inayatullah recuperam o argumento de Michel-Rolph Trouillot para demonstrar como a economia política moderna foi construída em oposição aos povos indígenas. Argumenta-se que tanto a ideia do “selvagem” quanto as “fantasias utópicas específicas associadas à economia política são co-construções”. Isto é, o modo de vida imperial, atrelado a concepções da economia política liberal e a invenção do progresso foram constituídas em oposição à outridade selvagem, baseada em hierarquias temporais coloniais. Nessa co-constituição, “continuamos a insistir que não somos selvagens, mas nunca conseguimos nos livrar das dúvidas sobre a vida que abraçamos e as muitas selvagerias que ela perpetua” e “tampouco podemos rejeitar completamente a visão alternativa que o selvagem representa”. Blaney e Inayatullah argumentam “que o selvagem, como o outro constitutivo de uma economia política internacionalizada, mantém uma posição necessária dentro do espaço utópico preenchido pela economia política”. Nesse sentido, defende-se o engajamento com aquilo que a teoria da economia política chamou de “selvagens” para compreender as “implicações para o pensamento contemporâneo sobre tempo, espaço e vida econômica - para repensar a economia política”<sup>462</sup>.

Nessa direção, tanto Blaney e Inayatullah quanto Pierre Clastres se dedicam ao engajamento sério com as economias que os antropólogos categorizam como “caçadores-coletores” ou “economias de subsistência”, a fim de compreender mais profundamente os estereótipos infundados e as consequências que esse diálogo honesto com essas economias geram em relação à compreensão do capitalismo e da modernidade. Blaney e Inayatullah argumentam que as análises detalhadas “sobre os caçadores-coletores questionam qualquer tipo de rejeição fácil dessas sociedades como atrasadas ou temporalmente ultrapassadas”. Como consequência, “os antropólogos têm se tornado cada vez mais conscientes do potencial radical dos caçadores-coletores”, ao informarem

<sup>461</sup> Referência ao quinto capítulo do livro *International Relations and the problema of difference*, chamado *Toward an Ethnological IPE* (Blaney; Inayatullah, 2004).

<sup>462</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 181. Tradução livre.

que essas sociedades “vivem uma experiência alternativa de tempo e espaço que pode reformular nossa compreensão do capitalismo contemporâneo”<sup>463</sup>.

A primeira crítica apresentada pelos autores aos estereótipos infundados da teoria liberal moderna parte do reconhecimento do mito da escassez. Conforme foi apresentado na seção anterior, o medo da escassez, definidora da condição humana, se torna basilar na construção teórica de Adam Smith e, posteriormente, é naturalizada pelo discurso do desenvolvimento. É através do mito da escassez que a) se sustentam os objetivos econômicos de buscar a abundância material – como o crescimento econômico; b) se define a condição faltante e miserável das sociedades “primitivas” ou “selvagens”; e, por fim, c) mais recentemente, se fundamenta a condição da pobreza dos países subdesenvolvidos, cuja única maneira de superar sua deficiência é por meio do desenvolvimento, cuja solução passa pelas políticas de crescimento econômico e intervenções nos seus modelos econômicos e modos de vida.

Contudo, ao recuperar os trabalhos do antropólogo Sahlins, Inayatullah afirma que ele desmonta a teoria de Smith, uma vez que identificamos "etnocentrismo burguês" implícito nos estereótipos pelos quais o escocês cria uma imagem “dos caçadores-coletores como os personagens mais sombrios da ciência sombria”<sup>464</sup>. Pelo contrário, Sahlins insiste que “os caçadores-coletores satisfazem suas necessidades com um investimento mínimo de tempo, interagindo de forma tão eficiente com seu ambiente que desfrutam de lazer abundante”. Ao retomar os escritos do próprio Smith, observa-se que o economista liberal descreveu pejorativamente que “os selvagens têm tempo para cantar e dançar”. Assim, Sahlins questiona a ameaça constante da escassez, construída por Smith e outros pensadores modernos da economia política, uma vez que "a escassez não é uma propriedade intrínseca dos meios técnicos. É uma relação entre meios e fins". Os caçadores-coletores produzem, “garantindo que suas necessidades permaneçam dentro de seus meios”, rompendo com os pressupostos liberais. Nesse sentido, ter tempo para cantar e dançar não seria uma improdutividade, mas, pelo contrário, uma demonstração de abundância ao ter tempo para além da produção e não ter escassez em detrimento de manter as outras esferas da vida social em equidade com a esfera econômica.

---

<sup>463</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 182. Tradução livre.

<sup>464</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 183. Tradução livre.

Nesse sentido, Sahlins dá alguns indícios de que a escassez é uma ameaça somente a partir do momento que se persegue incansavelmente a acumulação. Enquanto as sociedades de caça e coleta desencorajam a acumulação de riqueza “porque a subsistência depende da mobilidade”, o próprio Smith percebeu que “até mesmo a grande acumulação de riqueza é insuficiente, pois a multiplicação das necessidades excede a acumulação de meios”. Ao contrário da defesa de Smith de que os selvagens representariam a pobreza e a escassez, e a acumulação seria a aquisição a abundância, revela-se que é a própria acumulação que produz a escassez. Sendo as economias alternativas aquelas que convivem com a abundância.

Em outras palavras, a vida selvagem, em vez de inevitavelmente justificar a sociedade moderna e comercial, como faz Smith, “expõe a ferida dentro dessa sociedade: nossa riqueza está associada à escassez perpétua”. Nessa direção, “Sahlins usa a lente etnológica na própria sociedade moderna de mercado” e realiza “uma antropologia nativa da sociedade ocidental”, revelando “uma cosmologia distinta e sombria que se concentra na escassez - no esforço constante envolvido na melhoria de nossas dores”, reproduzindo na economia a cosmologia cristã de sofrimento da condição humana. Assim como Hobbes construiu o mito de que a “pré-política” do “estado de natureza” representaria a “guerra de todos contra todos”, Adam Smith construiu a ideia de que a economia é a luta do ser humano contra a ameaça constante da escassez.

os estudos sobre caçadores-coletores mudam nossa compreensão da economia ao revelar que "a noção econômica de escassez é uma construção social, não uma propriedade inerente à existência humana". Ele enfatiza que nossa atual sociedade de mercado condiciona a constante insatisfação do indivíduo moderno, o persistente sentimento de privação e a constante busca por mais. Mas, uma vez libertados da suposição ontológica de escassez, (...) podemos resistir à chantagem ética dos esforços atuais de combate à pobreza que vinculam o crescimento econômico ao alívio da escassez (...), afastando a vida social da aquisição competitiva orientada pelo mercado e direcionando-a para um maior compartilhamento<sup>465</sup>.

Uma vez que desarticulamos o mito da escassez da teoria liberal, compreendendo a escassez como uma construção social, baseada em pressupostos

de um modo de vida específico, e não uma propriedade da condição humana, logo, a construção social da pobreza e sua solução por meio do crescimento econômico, encabeçados pelo discurso do desenvolvimento, também são colocados em xeque. Embora essa argumentação seja libertadora em um sentido, também é necessário reconhecer a vulnerabilização social e as múltiplas formas de violência estruturais que assolam grande parte da população mundial. Ao desconstruir a construção social da pobreza, é necessário reconhecer que ela é uma realidade moderna. Ou seja, “quaisquer que tenham sido essas formas tradicionais” de lidar com a suficiência ou insuficiência das suas comunidades, “e sem idealizá-las, é verdade que a pobreza maciça no sentido moderno surgiu somente quando a disseminação da economia de mercado rompeu os laços comunitários e privou milhões de pessoas do acesso à terra, à água e a outros recursos. Com a consolidação do capitalismo, a pauperização sistêmica tornou-se inevitável”<sup>466</sup>.

Sahlins concorda que as sociedades ditas “primitivas”, em geral, têm poucas posses, mas isso não quer dizer que elas sejam pobres. “A pobreza não é uma quantidade pequena de bens, nem é apenas uma relação entre meios e fins”. Para o antropólogo, a pobreza “um status social”, resultante de “uma invenção da civilização”<sup>467</sup>. A pobreza é uma consequência da “civilização”, é o lado obscuro do “progresso”. Trata-se de um resultado da expropriação, da criação da desigualdade entre classes sociais e da vulnerabilização social, ligada também ao racismo ambiental.

Pierre Clastres argumenta que as ditas “economias de subsistência”, colocada em oposição temporal e ontológica às economias de mercado, são as principais representantes da abundância, contrastando com as características infundadas que a economia clássica projetou.

Eis-nos pois bem longe do miserabilismo que envolve a ideia de economia de subsistência. Não só o homem das sociedades primitivas não é obrigado a essa existência animal que seria a procura permanente para assegurar a sobrevivência, como inclusivamente esse resultado é obtido pelo preço de um tempo de atividade notavelmente reduzido. Isso significa que as sociedades primitivas dispõem, se o desejarem, de todo o

---

<sup>465</sup> Growdy, 1998; 1999 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 191. Tradução livre.

<sup>466</sup> Escobar, 1995, p. 22. Tradução livre.

<sup>467</sup> Sahlins, 1972, p. 37-38 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 184. Tradução livre.

tempo necessário para aumentar a produção dos bens materiais. (...) a ausência dessa força externa define a própria natureza das sociedades primitivas. Doravante podemos admitir, para qualificar a organização econômica destas sociedades, a expressão de economia de subsistência, desde que se entenda por isso, não a implicação de uma *carência*, de uma incapacidade, inerentes a esse tipo de sociedade e à sua tecnologia, mas pelo contrário a recusa de um excesso inútil, a vontade de adequar a atividade produtiva à satisfação das suas necessidades<sup>468</sup>.

Conforme sua argumentação, essas sociedades são tão dotadas pela abundância, que o tempo dedicado ao trabalho e produção é bem mais reduzido do que das sociedades da acumulação. Inclusive é por essa observação que Adam Smith pejorativamente disse que essas sociedades cantam e dançam, ao invés de produzir. Esse argumento comprova o argumento de Sahlins, uma vez que a sociedade da escassez é a sociedade de mercado, que centraliza os âmbitos da vida à produção cada vez maior, convivendo com a pobreza e com a finitude de recursos, enquanto as sociedades caçadoras-coletoras produzem o necessário em poucas horas de seu dia. Nesse sentido, Sahlins denomina tais sociedades como “sociedades do lazer” ou “sociedade da abundância”<sup>469</sup>.

As diferentes percepções de escassez e abundância, também se relacionam às distintas relações e percepções que as sociedades de mercado e as sociedades ditas “de subsistência” têm com relação à natureza. Ao contrário da visão anti-ambiental moderno-colonial, que vê a natureza como um ambiente descolado da sociedade, inseguro, perverso, perigoso e escasso, Nurit Bird-David argumenta que, para os caçadores-coletores, “o ambiente lhes parece generoso, não mesquinho; os meios são vistos como abundantes, não escassos”<sup>470</sup>.

Tais compreensões tão distintas podem estar ligadas ao respeito, à observação e à escuta da natureza, respeitando suas regras, seus seres, ritmos e temporalidades. Abdicando-se do desejo de controle do seu ambiente e dos outros seres e traçando uma relação social com eles. “A noção de um ambiente generoso se estende amplamente para informar uma economia cósmica de compartilhamento, abrangendo tanto o compartilhamento entre humanos quanto entre natureza e humanos”. Nessa direção, “o valor do compartilhamento reside

---

<sup>468</sup> Clastres, 1979, p. 189.

<sup>469</sup> Sahlins *apud* Clastres, 1979, p. 190.

<sup>470</sup> Nurit Bird-David, 1990, p. 189-195 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 187. Tradução livre.

principalmente em sua ocorrência e recorrência, não no valor dos recursos envolvidos no ato imediato”. E nessa relação, permite-se que em algumas épocas em que essa troca vem mais escassa, são compreendidas nas suas “exceções temporárias, acidentais e remediáveis”, sem que isso retire a generosidade da abundância<sup>471</sup>.

Outro fator importante desta análise é a ausência de aceitação dessa força externa, imposta pelo capitalismo, para produzir mais e gerar excedente, com a finalidade da acumulação - que paradoxalmente gera a escassez, ao invés da abundância. Ou seja, “uma vez assegurada a satisfação global das necessidades energéticas, nada poderia incitar a sociedade primitiva a desejar produzir mais”. Para Clastres, essa recusa do “trabalho sem destino” é uma recusa da alienação, uma vez que essas sociedades são donas de seu tempo, ao decidir disfrutá-lo para muitas outras esferas que compõem a vida, como a “ociosidade, o jogo, a guerra ou a festa”<sup>472</sup>. Assim, o medo da escassez, disseminado por Adam Smith, não passa de uma estratégia de alienação do trabalho pelo redirecionamento externo do tempo.

Os índios não consagravam efetivamente senão pouco tempo àquilo a que se chama trabalho. E não morriam de fome, no entanto. As crônicas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e a variedade dos recursos alimentares. Por conseguinte, a economia de subsistência (...) não implicava de modo algum a procura angustiada, a tempo inteiro, de alimento. Portanto, uma economia de subsistência é compatível com uma considerável limitação do tempo consagrado às atividades produtivas.

Essa observação, quando comparada com a ameaça constante da escassez, definida como condição humana pela economia liberal moderna, sustentou os estereótipos acerca dos povos indígenas no contexto colonial, atrelando sua imagem à ideia de que são preguiçosos, uma vez que parecia insustentável ver a soberania temporal para além da alienação do trabalho.

Além disso, a relação entre a riqueza - baseada na acumulação de bens - e a felicidade causou espanto ao antropólogo Karl Von Steinen, quando este chegou às aldeias do Alto Xingu no final do século XIX. O alemão escreve, nas primeiras páginas de seu relato etnográfico, sua incapacidade de explicar como aquelas

---

<sup>471</sup> Ibidem.

peessoas tão saudáveis, com aparências tão limpas, sadias, fortes e esbeltas viviam em ocas tão vazias<sup>473</sup>. Steinen se perguntava como lugares tão escassos em termos de bens materiais conviviam com pessoas tão felizes e saudáveis, com abundância imaterial.

Foi isso o que espantou, sem dúvida, os primeiros observadores europeus dos índios do Brasil. Foi grande a sua reprovação ao constatarem que rapazolas cheios de saúde preferiam adornar-se como mulheres com pinturas e plumas, em lugar de transpirar nas suas hortas. Gentes que ignoravam que é preciso ganhar o pão com o suor do seu rosto. Isso era demasiado, e não durou muito: rapidamente os índios foram postos a trabalhar, e por isso pereceram<sup>474</sup>.

Ao relacionarmos a completude das suas necessidades com poucas horas de trabalho, demonstrando que as economias de subsistências ou economias caçadoras-coletoras representam as verdadeiras sociedades da abundância, recusando a alienação do trabalho, sendo donas de seu tempo, referimo-nos tanto à decisão dos povos de não reduzirem as esferas da vida ao âmbito econômico, como o fez a sociedade de mercado, quanto à decisão da recusa pela produção de excedentes. Essa recusa, por sua vez, está diretamente ligada à abundância e à percepção do tempo, uma vez que decide pela temporalidade do presente, desinteressada pela possibilidade de escassez no futuro.

Onde as necessidades são poucas e os meios são abundantes, há pouca preocupação com o planejamento cuidadoso ou com a combinação de mão de obra/insumos materiais e processos de produção com a necessidade ao longo do tempo. Os sistemas de retorno imediato são, portanto, "fortemente orientados para o presente", sugerindo uma relativa "falta de preocupação com o passado ou com o futuro". Aqui há pouca evidência da condição de escassez que exige uma economia de tempo, exigindo uma divisão de trabalho, ou melhorias ao longo do tempo, estimuladas por essa divisão de trabalho"<sup>475</sup>.

Mais recentemente, no entanto, as ameaças territoriais e das mudanças climáticas têm influenciado as comunidades a pensarem cada vez mais sobre o futuro, a partir do presente. Preocupadas com as condições de seus filhos e netos,

---

<sup>472</sup> Clastres, 1979, p. 191.

<sup>473</sup> Steinen, 1940 *apud* Franchetto, 1998.

<sup>474</sup> Clastres, 1979, p. 187.

<sup>475</sup> Woodburn, 1988 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 191. Tradução livre.

que serão afetados pela destruição do homem branco. Assim, o tempo é visto como continuidade, cuja responsabilidade das decisões tomadas hoje segue afetando as próximas gerações. Com isso, muitas das decisões do tempo presente, são inspiradas nas decisões do passado, sobretudo aquelas que possibilitaram o território e a abundância do presente, divergindo da lógica linear, evolutiva e disjuntiva que os oprime na modernidade e constitui o discurso do desenvolvimento.

O que mais chama a atenção, dado nosso interesse nas premissas temporais da tradição da economia política, é que os caçadores-coletores não organizam suas vidas em torno de uma ideia de desenvolvimento. Seu senso de tempo é diferente. (...) os grupos de caçadores e coletores vivenciam e participam do tempo em termos de continuidade, não de disjunção. Como o passado não está separado do presente ou do futuro, a sociedade humana não pode ser imaginada em termos de uma lógica de desdobramento ou desenvolvimento. Em vez disso, a ação ritual cria e recria o tempo e o cosmos como o presente. Dessa forma, os caçadores-coletores se opõem diretamente às concepções iluministas da história<sup>476</sup>.

Como já argumentado anteriormente, trata-se de uma economia que rejeita a acumulação, justamente porque a acumulação estaria atrelada a uma temporalidade focada no longo prazo. Além disso, a produção de excedentes está ligada à lógica individualista da economia, a qual se distancia das sociedades ditas “caçadoras-coletoras”, uma vez que estas estão baseadas no "compartilhamento total" ou na "reciprocidade generalizada”, segundo as definições de Leacock e Lee<sup>477</sup>. Isso acontece porque, “quando se pressupõe um ambiente de doação e uma perspectiva de compartilhamento, trabalhar longas horas para acumular bens só aumenta as demandas de compartilhamento que não podem ser recusadas”<sup>478</sup>.

Essas características também equilibram a sociedade para evitar a concentração de bens por determinados grupos, impedindo, portanto, a formação de desigualdades sociais. Essas regras de reciprocidade “exigem o compartilhamento por parte daqueles que têm mais em um determinado momento, aumentando assim a segurança da subsistência de todos e, o que é mais

<sup>476</sup> Lindqvist, 2007 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 190. Tradução livre.

<sup>477</sup> Leacock; Lee, 1982, p. 61-84 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 190. Tradução livre.

<sup>478</sup> Wiessner, 1982 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 190. Tradução livre.

importante, ajudando a preservar o modo de vida”<sup>479</sup>. Em suma, as sociedades nomeadas de “caçadoras-coletoras” “deslegitimam os princípios que justificam a abundância para alguns e a escassez para outros. Ninguém passa fome em uma sociedade de caça e coleta, a menos que todos estejam passando fome”. Ou seja, “não há meios de traduzir os recursos em mecanismos hierárquicos de controle que excluam alguns do acesso aos meios de vida”<sup>480</sup>. Nas palavras de Pierre Clastres, a “sociedade da abundância não deixa lugar ao desejo de superabundância”<sup>481</sup>.

Essa análise possibilitou explorar com maior complexidade formas econômicas desvalorizadas e negadas pela tradição da economia política por meio de estereótipos que fundamentam a hierarquia temporal colonial entre a diversidade cosmológica que convive no mundo. Debatendo e redefinindo escassez e abundância, discutindo temporalidades e disputando as ontologias possíveis nas diferentes formas socioeconômicas, foi possível desafiar as verdades universais da sociedade de mercado, compreendendo que escassez e desigualdade são construções sociais. Nesse sentido, Blaney e Inayatullah concluem que:

a vida econômica está inserida em instituições sociais que, por sua vez, existem dentro de cosmologias particulares do tempo (e não no tempo como uma grade preexistente). Nesse caso, desafiar o reinado dos mercados livres e do livre comércio envolve não apenas maximizar com mais sucesso nosso uso do tempo escasso, mas alterar nossas próprias noções de como o tempo surge e flui. Como vimos, os caçadores-coletores preservam as práticas de compartilhamento e mantêm as concepções de um ambiente de doação, colocando-as nas continuidades de um espaço social atemporal. Dessa forma, eles restringem os tipos de mudança que a modernidade oferece; restringem a introdução da escassez e da desigualdade. As necessidades são limitadas e as metas de produção são restritas a fim de regular e equilibrar o tempo direcionado à produção em relação a outras atividades sociais. E quando não se permite que as atividades econômicas colonizem vastas áreas do espaço social, as hierarquias sociais relacionadas à produção e ao consumo são minimizadas”<sup>482</sup>.

<sup>479</sup> Leacock; Lee, 1982, p. 61-84 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 190. Tradução livre.

<sup>480</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 192. Tradução livre.

<sup>481</sup> Clastres, 1979, p. 188.

<sup>482</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p.195. Tradução livre.

Sabendo-se que a violência e a hierarquia temporais têm pautado grande parte das discussões das relações de poder do debate travado nesta dissertação, o engajamento com outras formas de temporalidade silenciadas e mais democráticas permitem compreender mais amplamente como o eurocentrismo comete violências cognitivas, econômicas, sociais e raciais por meio do discurso temporal. Essa discussão, no entanto, não tem o objetivo de inverter as dicotomias criadas pela hierarquia temporal europeia de forma a reproduzi-la. Nos termos de Sahlins, o que se pretende, na realidade, não é abordar os modelos de “sociedade de abundância” analisados aqui como “resistência a uma hegemonia global”, mas entender essas disputas “mais como uma “indigenização da modernidade ativa”<sup>483</sup>. A antropologia, nesse contexto, tem o potencial de cumprir uma tarefa fundamental à luz dos efeitos globais do imperialismo ocidental: demonstrar que não existem “povos primitivos” e promover um engajamento sério, honesto e democrático com a diversidade. Não como uma contraposição dicotômica, mas pela interconexão de mundos.

o registro etnográfico sugere não o inevitável eclipse da caça e da coleta, mas sua sobrevivência, adaptabilidade e progresso em uma era em que o capitalismo surgiu como um sistema mundial. De fato, as formas de vida localizadas passaram a se ver como “culturas”, como formas distintas de vida que sobreviverão e se adaptarão, evoluirão de acordo com suas próprias decisões e reivindicarão um lugar entre os diversos povos do mundo. [...] Ao romper com os preconceitos modernos, podemos ver que as sociedades locais do Terceiro e Quarto Mundos tentam de fato organizar as forças irresistíveis do sistema mundial de acordo com seu próprio sistema mundial - de várias formas e com sucesso variável. [...] Eles sobrevivem, [...] não por causa de seu isolamento das sociedades modernas, e não apesar da modernidade, mas adaptando elementos das tecnologias e práticas sociais modernas para seus próprios fins<sup>484</sup>.

---

<sup>483</sup> Sahlins, 1996 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p.194. Tradução livre.

<sup>484</sup> Sahlins, 1996 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p.193 - 194. Tradução livre.

### 5.3 Xingu: território da abundância em disputa

Os principais itens da alimentação do Alto Xingu são o peixe, o beiju de mandioca e os mingaus de pequi e de polvinho de mandioca. Tanto o beiju quanto o polvinho são feitos através do processamento da mandioca brava, cultivada nas roças. Já os povos do Médio e Baixo Xingu destacam-se pela alimentação de caça de carne vermelha e por uma agricultura bastante diversificada, como “amendoim, macaxeira, cará, batata-doce, mangarito e banana”, bem como uma “grande variedade de mingaus com produtos da roça e frutas” e “pela produção do caxiri (mingau de mandioca fermentada)”<sup>485</sup>.<sup>486</sup>

De modo geral, “a pesca e a agricultura representam o núcleo das atividades produtivas” do território. Além da mandioca, a agricultura e a coleta de sementes, frutos e outras plantas é fundamental “para fins cerimoniais - como [genipapo], urucum e fumo -, como para atender à produção de diversos bens artesanais - como cabaça, algodão” e tucum. “A caça de algumas aves e pequenos animais, assim como a coleta de frutos silvestres, colaboram também para uma alimentação variada”, sobretudo em momentos em que não se pode comer peixe conforme regras culturais ou nos períodos de chuva, em que a pesca é mais difícil e escassa. Mas esses itens “desempenham papel secundário no que diz respeito à produção de alimentos”<sup>487</sup>.

O trabalho de coleta é frequentemente coletivo, envolvendo principalmente a participação de mulheres e crianças. “Os principais produtos são mel, pequi, jenipapo, mangaba, formigas, ovos de tracajá e lenha”, dentre os quais, “a castanha extraída do pequi destaca-se dos demais como alimento cerimonial”. O pequi começa a aparecer no fim do ano, tendo seu auge de abundância na época chuvosa do início do ano – entre janeiro e fevereiro – “e cada aldeia costuma ser circundada por extensas plantações dessa árvore”, sendo a aldeia Aiha do povo Kalapalo a principal “produtora” de pequi<sup>488</sup>.

Já em relação à produção artística, a maior parte dos materiais utilizados é “madeira, embira, fibra de buriti, algodão”, tucum, caramujo, inajá, etc. “Entre os

---

<sup>485</sup> ISA et al, 2002, s/p.

<sup>486</sup> Desenvolver sobre a comida tradicional não deslegitima o fato da comida considerada "do branco" também ser consumida nas aldeias.

<sup>487</sup> ISA et al, 2002, s/p.

<sup>488</sup> Ibidem.

povos do Alto Xingu, cada um é reconhecido por uma certa especialidade produtiva, que lhe permite participar num sistema de trocas com as demais”. Essas atividades de trocas entre os povos, em alguns casos mais ritualísticos do que em outros, “característico do Alto Xingu”, é denominado *moitará*, podendo ser realizado “entre casas da mesma aldeia ou entre aldeias distintas”. Além do *moitará*, a venda de artesanato representa “uma importante alternativa econômica de comércio para fora do Xingu”<sup>489</sup>.

À luz das análises de Leacock, Lee e Wiessner, a cultura do *moitará* faz parte de uma lógica do "compartilhamento total" ou da "reciprocidade generalizada”<sup>490</sup>, cujas “demandas de compartilhamento não podem ser recusadas”<sup>491</sup>. Além do *moitará*, existem muitas outras características culturais que cumprem a função de equilibrar a sociedade para evitar a concentração de bens por determinados grupos, impedindo a formação de desigualdades sociais. Um exemplo disso é o ritual do desapego. Quando uma jovem menstrua pela primeira vez, existem muitos rituais e regras diferentes, dentre as quais o ritual do desapego é a regra de que, nos dias seguintes à menstruação, pessoas da aldeia podem entrar na casa da família e pegar tudo o que quiserem, sem restrição, mas com algumas regras de troca futuras. Isso impede com que algumas famílias acumulem bens materiais por muito tempo, mantendo o equilíbrio, a redistribuição, o desapego à acumulação e a característica de que as coisas têm que se movimentar.

Além da produção artística, algumas aldeias têm desenvolvido outros “projetos de alternativas econômicas voltados para a venda externa”, como os projetos de apicultura, de produção de óleo de pequi e o projeto “rede de sementes do Xingu”, em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA)<sup>492</sup>. O projeto “rede de sementes do Xingu”, reconhecido internacionalmente, incentiva o trabalho das coletoras de sementes para venda e recuperação de áreas degradadas fora da Terra Indígena. Por meio deste programa, as coletoras do Xingu já “recuperaram mais de 8 mil hectares de áreas degradadas”<sup>493</sup>.

---

<sup>489</sup> Ibidem.

<sup>490</sup> Leacock; Lee, 1982, p. 61-84 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 190. Tradução livre.

<sup>491</sup> Wiessner, 1982 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 190. Tradução livre.

<sup>492</sup> ISA et al, 2002, s/p.

<sup>493</sup> ISA et al, 2002, s/p.

Esse modo de vida é responsável por manter “quase três milhões de hectares de floresta em pé [...] mas ele vem sofrendo ameaças”, principalmente porque para os xinguanos, “os animais, florestas, rios e solo não são sinônimos de minério, madeira, pasto e lucro. São seres sagrados que equilibram tempo e espaço, e compartilham suas vidas conosco”<sup>494</sup>. Em quase todos os povos do Xingu compreende-se que cada aspecto da natureza tem seu “dono”<sup>495</sup> – ou seja, um espírito responsável por cuidar de cada elemento-, numa dimensão muito maior e inalcançável aos seres humanos<sup>496</sup>. Assim, reconhecem que não podem nem devem tentar controlar nada, desprezando as fundamentações antropocêntricas e prezando pelo respeito. Nas palavras de Nurit Bird-David, trata-se de uma “economia cósmica de compartilhamento, abrangendo tanto o compartilhamento entre humanos quanto entre natureza e humanos”. Nesse sentido, “o ambiente lhes parece generoso, não mesquinho; os meios são vistos como abundantes, não escassos”<sup>497</sup>.

Já do ponto de vista das múltiplas temporalidades, como propõe Blaney e Inayatullah, os diferentes povos compreendem os ciclos do tempo a partir dos sinais proporcionados pela natureza, por meio da escuta e da troca de respeito. Segundo o cacique do povo Wauja, Yapatsiama Waurá, a chuva é anunciada pelo canto da cigarra: “quando as cigarras cantam nós sabemos que dali três dias a primeira chuva vai cair. É quando começamos a plantar milho, banana, batata-doce, abóbora, amendoim, pimenta, cará, algodão. É a cigarra que nos dá o sinal”<sup>498</sup>. Já para o povo Yudjá, é a altura da estrela chamada Awãtaba que anuncia a chegada da chuva: “quando ela estiver um pouco mais alta vai começar a época da chuva”, afirma Sadea Yudjá<sup>499</sup>. Para os Kawaiweté, por exemplo, “a andorinha é o verdadeiro pássaro que traz a chuva. [...]. Quando a chuva está para cair elas se juntam”, como conta Tuim Kawaiweté<sup>500</sup>.

Além da chuva, outras atividades também dependem do ciclo da natureza, como é o caso do ritual de furação de orelha. No Alto Xingu ela ocorre na época de queda do pequi, porque “naquele momento em que os meninos tiveram a

<sup>494</sup> Indígenas do Xingu lutam por sua voz, 2019.

<sup>495</sup> A tradução para “dono” tem uma conotação de responsabilidade e cuidado, podendo ser sinônimo de guardião ou responsável.

<sup>496</sup> Guerreiro Júnior, 2011.

<sup>497</sup> Nurit Bird-David, 1990, p. 189-195 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 187. Tradução livre.

<sup>498</sup> Para onde foram as andorinhas, 2016.

<sup>499</sup> *Ibidem*.

orelha furada”, eles “tem que comer a fruta do pequi”, como parte da cerimônia<sup>501</sup>. Contudo, com as mudanças climáticas, alguns desses ciclos têm sido alterados, como a “época da florada do ipê”. Segundo o cacique Yapatsiama Waurá, elas não estão florindo em função do calor que está aumentando e fazendo com que as árvores não se sintam bem. Ao se preocupar com a florada do ipê, o cacique questiona sobre seu próprio tempo e sua história: “como vamos saber o tempo da nossa história acontecer, se já perdemos os sinais que marcam o tempo? Está mudando o tempo da nossa história”<sup>502</sup>.

Nessa direção, ao compreendermos essa relação harmônica com as temporalidades, os ciclos e a sociabilidade com a natureza, os incêndios cada vez mais frequentes causam grandes impactos sociais, econômicos e culturais, como demonstra o cacique Yapatsiama Waurá em entrevista no documentário *para onde foram as andorinhas*:

Há algum tempo queimou essa margem do rio. Nós ficamos muito preocupados com isso porque tem várias árvores frutíferas que atraem os peixes. Elas ficam na margem do rio e dão alimentos para os peixes, como piau, pacú, matrinhã e outros. Por isso não gostamos quando queimou essa margem. Embaixo dessa árvore o coral que serve para fazer a cerâmica já recuperou. E com a cerâmica que fazemos panela grande para tomar mingau de mandioca [e perereba]. E também fazemos tacho para assar beiju. Isso é precioso para o nosso povo.

A partir desse relato, duas constatações geram possibilidade de reflexão. Por um lado, demonstra o conhecimento sobre a inter-relação harmonia de todos os âmbitos da vida, ligados ao que a natureza oferece e sua relação direta com a cultura cotidiana. Por outro lado, o povo Wauja é reconhecido e tem sua identidade cultural construída a partir da preciosidade de suas cerâmicas tradicionais, vistas como objeto de riqueza pelo seu valor cultural e utilidade cotidiana. Embora esse processo faça sentido nas cosmologias locais, é esse valor cultural, interpretado como “falta de valor de uso que leva Smith, Steuart e Marx a caracterizar os selvagens como empobrecidos”<sup>503</sup>. A observação etnocêntrica e distante dos economistas europeus impossibilita a compreensão de que “as trocas ou transações [...] produzem uma abundância de significado; são oportunidades de

---

<sup>500</sup> Ibidem.

<sup>501</sup> Ibidem.

<sup>502</sup> Ibidem.

dizer algo sobre si mesmo e, ao mesmo tempo, restabelecer a identidade do grupo ao longo do tempo e em relação a um lugar”<sup>504</sup>.

Quando nos aproximamos dos modos de vida e das cosmologias xinguanas, nos damos conta das disputas ontológicas que estão em jogo na disputa pelo território. Trata-se de uma disputa sobre as concepções de existência, território, produção, temporalidades que pautam diferentes modos de vida. É uma disputa entre os olhos utilitários que só enxergam cifrão e os olhos do respeito e da continuidade da vida, em que “o potencial radical dos caçadores-coletores”, propõe “uma experiência alternativa de tempo e espaço, que pode reformular nossa compreensão do capitalismo contemporâneo”<sup>505</sup>.

Por um lado, os xinguanos compreendem o território como possibilidade de sustentação e reprodução da vida, um espaço que garante a sobrevivência, o qual é constituído, necessariamente, pela relação entre cultura, atividades produtivas, história e festa<sup>506</sup>. Trata-se de um lugar que “tem tudo o que se precisa”, sendo essencial para que os povos possam viver e manter a cultura<sup>507</sup>. Em outras palavras, o território é um ambiente de doação e de compartilhamento, é abundância no sentido mais amplo do termo. Além disso, politicamente, o território é um espaço coletivo, conquistado pelas lideranças antigas que lutaram por ele<sup>508</sup>. Muitas vezes, a recusa em aceitar malas de dinheiro que assediadores levam às aldeias em troca de explorações ilegal de madeira ou de pesca ilegal parte do argumento de que a escolha de exploração não é uma decisão individual de cada aldeia, mas teria que ser uma decisão consensual da governança dos quinze caciques do Xingu, uma vez que ele é inteiramente de todos os povos. E a decisão da Governança do TIX, órgão supremo do território, é contra qualquer tipo de economia exploratória.

Por outro lado, os não-indígenas ao redor do Território Indígena do Xingu, compreendem o território como uma propriedade individual para exploração de todos os seus recursos naturais. Como dizem alguns xinguanos, eles olham a abundância com “olhos de cifrão”, buscando oportunidades de exploração extrativista e lucrativas. Ao se depararem com a diversidade ontológica,

---

<sup>503</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 182

<sup>504</sup> Ibidem.

<sup>505</sup> Ibidem.

<sup>506</sup> 8ª GGITIX, 2023.

<sup>507</sup> Ibidem.

compreendem as comunidades indígenas como sendo “atrasadas” e “ignorantes” por não aproveitar das ofertas do território para acumularem riqueza. Sob a ótica de Adam Smith, a abundância é medida através da acumulação dos bens materiais que geram valor. Logo, os povos indígenas estão “estagnados” temporalmente na fase da “ignorância” e da “ingenuidade”, apresentando uma economia “retrograda” e “obsoleta”, uma vez que “ainda” não teriam a capacidade de gerar riqueza a partir dos recursos que têm “à disposição”.

Ao definir os povos indígenas sob as bases ontológicas da hierarquia temporal, baseada na ecologia/mito da escassez, os povos que não buscam a abundância material são percebidos pela lógica da deficiência, definida pela condição “faltante” e “miserável” das sociedades “primitivas” ou “selvagens”, às quais fundamentam a construção social da pobreza, cuja única solução para superação é por meio do crescimento econômico. Assim, os não-indígenas do entorno do Xingu, reproduzem a lógica do desenvolvimento na sua relação com a Terra Indígena.

A partir da observação comparativa entre o TIX e o seu entorno, é possível identificar que os grandes latifúndios da região mataram seus rios e sua biodiversidade para sustentar a produção de monoculturas. Curiosamente, a atividade preferida dos fazendeiros nos curtos momentos de lazer que restam na vida é a pesca esportiva. Contudo, em função da necessidade de expansão e acumulação de produção e capital, eles foram responsáveis pela morte dos rios que possibilitam as suas próprias atividades de lazer. Com isso, os rios que sobreviveram às alterações ambientais estão todos concentrados dentro da T.I., fazendo com que os latifundiários assediem com chantagens e ofertas de dinheiro os indígenas para se divertirem nos seus rios.

Muitas vezes, por respeito aos rios e aos peixes, sabendo da importância sua conservação para as próximas gerações, os indígenas não aceitam essas propostas dos fazendeiros. A sua conservação é considerada mais valiosa do que o dinheiro oferecido e, com isso, os indígenas são violentados temporalmente. Ou seja, são considerados “atrasados” e “ignorantes”, porque “ainda” não aprenderam o valor do dinheiro, o qual é visto como um objetivo natural da linha evolutiva da humanidade que a “imaturidade” dos indígenas “ainda” não os possibilitou

alcançar. Em outras palavras, quem “pensa direito” abre o território para a pesca e para as diversas explorações extrativistas em troca do dinheiro e em busca da riqueza, considerados objetivos comuns e universais a todos os povos, ao invés de uma construção social de um modo de vida específico.

Nesse caso pode-se observar no ecocídio das cabeceiras dos rios no entorno do TIX empiricamente a contradição de como o objetivo de acumulação é o principal causador da escassez, em sintonia com a argumentação de Sahlins<sup>509</sup>. Assim como a abundância parte desprezo pelo controle e exploração, respeitando as temporalidades e escalas que os ciclos ambientais promovem, mantendo os rios preservados e respeitados no interior da Terra Indígena, com peixes para garantir a soberania alimentar da aldeia. Em provocação de um *caraiaba* favorável à liberação da pesca esportiva no Território Indígena do Xingu, constatou-se a seguinte frase: “se os índios do Xingu soubessem o quanto esses peixes maiores dão lucro... e eles ficam comendo sem nem saber da riqueza que poderia dar um peixe desse pros turistas. Fica a dica para aqueles que queiram trabalhar com pesca esportiva”. Ao responder à provocação, uma liderança do povo Trumai disse que quem está matando planeta são os próprios não-indígenas. “Poluem e destroem a natureza. Depois vem pro Xingu procurar diversão no restinho de natureza que ainda existe no mundo”. Como dizem algumas lideranças locais, o peixe não é dinheiro, mais do que isso, ele é sagrado e é alimento. Sendo alimento, ele proporciona e sustenta a vida. E sua espiritualidade consiste no fato de todos os seres terem seu dono/ guardião<sup>510</sup>, responsável pelos seus cuidados, os quais precisam ser respeitados.

Nesse contexto, os anciãos e as principais lideranças do TIX frequentemente contrapõe essa narrativa e ressaltam que os xinguanos são uma sociedade da abundância, justamente por serem autônomos da necessidade do dinheiro para viver. São ricos em medicina que a floresta oferece, ricos em alimentos que as roças, as árvores e os rios fornecem. Afirmam que os rios e as florestas são os “mercados”, “lojas” e “farmácias”, onde encontram tudo o que precisam para viver. Vendê-los seria destruí-los, prejudicando o futuro dos filhos e netos, os quais correriam risco de morrer de fome como as pessoas expropriadas

---

<sup>509</sup> Sahlins, 1996 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010. Tradução livre.

da cidade. “Quando acabarem nossos alimentos, o que nossos netos vão comer? O que meu neto vai comer? Eu fico pensando. Eu vejo que eles vão passar fome e depender da comida dos brancos”<sup>511</sup>. Enquanto houver rio, floresta e roça, há abundância. É com a ilusão da acumulação de riqueza, que se cria a escassez. Com essa fala, observa-se que Tuim Kawaiweté chegou à mesma conclusão que Escobar, quando este argumenta que “a pobreza maciça no sentido moderno surgiu somente quando a disseminação da economia de mercado rompeu os laços comunitários e privou milhões de pessoas do acesso à terra, à água e a outros recursos”<sup>512</sup>.

Por isso, enquanto houver o Território Indígena do Xingu, esses povos estarão seguros do risco da escassez, mantendo-se ricos de alimentos, disponíveis constantemente nos rios e nas florestas, sem precisar do dinheiro pra comer, morar, viver, festejar. Como constata algumas lideranças quando chegam na cidade, o meio urbano está “tomado” por “gente ruim”, que não oferece e não compartilha nada, porque o dinheiro controla tudo. Ao contrário das aldeias, cujo ethos é da doação, compartilhamento e reciprocidade, na cidade tem uma riqueza concentrada em que “ninguém oferece nada”.

Durante reuniões dos povos, a orientação dos mais velhos aos jovens, dizendo que “dinheiro é veneno” é recorrente no Xingu, sobretudo por perceber que ele gera desejos e necessidades externas, causando vícios e destruindo laços sociais. O dinheiro traz coisas agora, mas, ao se tornar um objetivo de acumulação, destrói o território e, conseqüentemente, põe em risco a abundância das futuras gerações. A lógica disseminada entre as lideranças de que “dinheiro é veneno”, vem de uma análise de que o dinheiro é a principal estratégia de dominação dos brancos, por meio da sedução das possibilidades e facilidades que o dinheiro pode gerar. Nessa direção, é uma necessidade constante orientar os jovens e algumas lideranças, constantemente assediados pelos brancos. Um exemplo disso foi uma intervenção política que jovens do povo Yudjá fizeram na reunião de governança geral do TIX, no começo de 2023, quando entraram na reunião segurando uma faixa escrita: “mais histórias do Xingu e menos dinheiro”.

---

<sup>510</sup> A tradução oficial é “dono”, não num sentido de propriedade, mas de responsabilidade e cuidado. Contudo, em conversas com algumas lideranças, constatamos que palavra guardião poderia ser uma tradução informal mais adequada.

<sup>511</sup> Para onde foram as andorinhas, 2016.

<sup>512</sup> Escobar, 1995, p. 22. Tradução livre.

Essa discussão não tem a pretensão de excluir o Xingu das lógicas de mercado, da circulação monetária ou das relações traçadas com a cidade, onde estão localizadas a maior parte das associações indígenas. Existem diversos custos financeiros para a realização das mais diversas atividades no território, bem como inúmeras iniciativas de geração de rendas nas comunidades. Contudo, a discussão gira em torno dos seus usos e as relações políticas a partir dele. É necessário dimensioná-lo com autonomia e sabedoria para que seja usado pelas e para as comunidades, ao invés de se tornar um instrumento de poder dos brancos contra o próprio território.

Além disso, anunciar as disputas ontológicas não tem como objetivo cristalizar o modo de vida xingano, mas analisar as tensões colocadas ao território por meio das construções dicotômicas instauradas pelos interesses externos, como mecanismo de poder. Essa análise “sugere não o inevitável eclipse da caça e da coleta, mas sua sobrevivência, adaptabilidade e progresso em uma era em que o capitalismo surgiu como um sistema mundial”. Trata-se de uma disputa política sobre a permanência dos povos em seus territórios históricos ou ancestrais, possibilitada “não por causa de seu isolamento das sociedades modernas, e não apesar da modernidade, mas adaptando elementos das tecnologias e práticas sociais modernas para seus próprios fins”<sup>513</sup>.

Ao nos depararmos com os desafios e as ameaças territoriais sofridas pelos povos indígenas do Xingu, nos damos conta que a sociedade xingana é uma sociedade da abundância, sendo “a noção econômica de escassez” uma construção social e uma suposição ontológica da ecologia da escassez, não sendo “uma propriedade inerente à existência humana”<sup>514</sup>. Nessa direção, Sahlins argumenta que a escassez é uma ameaça somente a partir do momento que se persegue incansavelmente a acumulação, sendo as economias alternativas aquelas que convivem com a abundância. Contudo, as forças produtivas que encurralaram e assediam o território, tem como objetivo estratégico esvaziar a abundância xingana, contruindo necessidades externas e modelos socio-econômicos de escassez e destruição, por meio da subversão do conceito de abundância tradicional, pela abundância mercadológica.

---

<sup>513</sup> Sahlins, 1996 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p.193 – 194. Tradução livre.

<sup>514</sup> Growdy, 1998; 1999 *apud* Blaney; Inayatullah, 2010, p. 191. Tradução livre.

## 6. CONCLUSÃO

Esta dissertação é resultado de um diálogo entre a historiografia, o campo de estudos críticos e pós-coloniais das Relações Internacionais, estudos críticos e antropológicos da economia política e a antropologia crítica. O diálogo entre esses campos contribuiu para construir o argumento central da dissertação de que a colonização e a atividade bandeirante construíram padrões de poder globais, os apresentam uma continuidade histórica e estrutural, mesmo com o fim da colonização formal. Conforme demonstrado nesta dissertação, esses padrões de poder, constituídos durante mais de trezentos anos de exploração das Américas e seus povos indígenas, formam as bases políticas, econômicas e subjetivas da modernidade, permanecendo enquanto um modo de vida hegemônico. Esse fenômeno é conceituado nesta pesquisa como modo de vida imperial, pautado pela exploração, pelo extrativismo, expansionismo, acumulação, bem como pelo racismo e eurocentrismo. Nesse sentido, esse modo de vida, forjado na Europa e universalizado pelo globo durante as invasões coloniais como um padrão humanitário, é caracterizado pelos traços da subjetividade capitalista e pelas hierarquias espaço-temporais e raciais constituídas no colonialismo. Esses fenômenos são reproduzidos e observados tanto em nível global quanto local, historicamente. Essa é uma das principais explicações das tensões e ameaças territoriais ao Território Indígena do Xingu na contemporaneidade.

Tendo vista que a “situação colonial” persiste em muitas dimensões dos conflitos com os povos indígenas e que “a colonização é uma modalidade de guerra”, como argumenta João Urt, esta dissertação teve como tarefa ética, política e teórica compreender as dinâmicas e estratégias de dominação das guerras de conquista “encobertas”<sup>515</sup> da contemporaneidade. O antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima define guerra de conquista por meio dos seguintes critérios: a) “fixação dos conquistadores nas terras conquistadas”; b) “redefinição das unidades sociais conquistadas”; c) “promoção de fissões e alianças no âmbito das populações conquistadas”; d) “objetivos econômicos e empresa cognitiva”<sup>516</sup>.

Ao compreender que as tensões e ameaças territoriais do Território Indígena do Xingu são causadas pelas heranças coloniais que estruturam a

<sup>515</sup> Souza Lima, 1995; Arruda 2003; 2005 *apud* Gomes, 2014.

<sup>516</sup> Souza Lima, 1995, p.178 *apud* Gomes, 2014, p. 171.

modernidade e os padrões de poder globais, o segundo movimento da dissertação buscou compreender as diferentes estratégias de dominação desta guerra de conquista local, com base na definição de Souza Lima, sob uma perspectiva histórica e global. Para isso, foram analisadas no terceiro e quarto capítulo as estratégias bandeirantes a partir da política de divisão dos povos indígenas; no quarto capítulo, entendendo-se como extensão das estratégias bandeirantes para com os “índios aliados”, analisaram-se as estratégias de “pacificação” do Serviço de Proteção ao Índio, por meio das diretrizes de integração e da política de tutela idealizadas pelo Marechal Cândido Rondon no século XX. Por fim, analisaram-se as estratégias de dominação protagonizadas pelas forças privadas produtivas na contemporaneidade, por meio da construção social da pobreza e do discurso do desenvolvimento, e como esses padrões de poder globais são compreendidos localmente nas tensões territoriais do TIX.

A partir do século XVII, o bandeirantismo ocupa um papel central na colonização, marcado pela marcha para o interior do país em busca de riqueza. Com o avanço da exploração colonial, o indígena é incluído ao sistema colonial, desempenhando funções importantes tanto para as atividades bandeirantes quanto para a produção econômica das fazendas paulistas, intensificando o imaginário do enriquecimento dos “insaciáveis colonizadores”<sup>517</sup>. Nesse sentido, a historiografia modernista classifica o bandeirantismo “conforme o seu objetivo econômico imediato: índio, prata, ouro, esmeralda”<sup>518</sup>.

À luz do historiador John Manuel Monteiro, a busca por metais preciosos era o principal objetivo do “projeto de desenvolvimento” do começo dos seiscentos. Nesse contexto, os indígenas significam tanto riquezas a serem encontradas porque seriam convertidos em escravizados, como eram utilizados para a própria atividade bandeirante. Nesse contexto, os bandeirantes realizaram uma “política de divisão” dos povos indígenas. Segundo nota do IBGE<sup>519</sup>, essa divisão era realizada pelos agentes coloniais por meio das nomenclaturas “índios bravos” ou “índios mansos”; “índios inimigos” ou “contrários” e “índios aliados”, designadas conforme a estratégia de resistência que os povos indígenas empregavam em relação aos colonizadores. A partir desta diferenciação, forjada

---

<sup>517</sup> Monteiro, 1994, p.65.

<sup>518</sup> Ricardo, 1940, p. 33.

<sup>519</sup> IBGE é abreviação para o órgão governamental Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

pelo discurso colonial, estabelecem-se duas estratégias de dominação: “para os inimigos, não havia dúvidas, a resistência ao processo de ocupação do território e de conversão ao cristianismo seria punida violentamente”<sup>520</sup>. Já aqueles que “se mantiveram em paz com os portugueses” foram utilizados estrategicamente pela Coroa para os processos de conquista.

Em outras palavras, por um lado, havia uma estratégia de guerra clara e explícita com massacres e escravização daqueles indígenas que resistem de forma direta à colonização. Afinal, “as guerras de conquista e as expedições punitivas contra os índios que resistiam à ocupação portuguesa [...] tornaram-se as principais fontes de obtenção de trabalhadores” escravizados<sup>521</sup>. Por outro lado, com aqueles povos indígenas que interagem com o poder colonial, numa outra lógica de resistência menos combativa, os bandeirantes também empregavam outra estratégia de dominação, baseada numa aproximação utilitária e assimilacionista. A violência conflituosa ou pacífica dependia da utilidade funcional que os povos indígenas representariam ao sistema colonial.

Essa distinção é relativamente reproduzida, na contemporaneidade. Não mais pela clivagem da forma de resistência apresentada pelos indígenas aos bandeirantes, mas pela clivagem da Terra Indígena demarcada. Observa-se no Brasil contemporâneo que as estratégias de dominação na ofensiva contra os territórios e povos indígenas em relação a terras não demarcadas costumam seguir as lógicas de violência e guerra explícita. Já em relação às Terras Indígenas demarcadas, como é o caso do Território Indígena do Xingu, as estratégias de dominação seguem os processos de aproximação utilitária e instrumental, definidas por Arruda como guerras de conquista “encobertas”<sup>522</sup>. Nesse contexto, para compreender a situação do Território Indígena do Xingu, os capítulos 3 e 4 buscaram compreender as continuidades das estratégias de dominação a partir das guerras de conquista “encobertas”, conhecidas desde o século XVI até o século XX como “pacificação”.

Ao analisar a ideia de paz no final do século XVI, podem-se identificar duas características centrais do bandeirantismo durante o regime colonial. Em primeiro lugar, o conceito envolve a utilidade instrumental do indígena para as

---

<sup>520</sup> Ricardo, 1940, 212.

<sup>521</sup> Ricardo, 1940, p. 212.

<sup>522</sup> Arruda 2003; 2005 *apud* Gomes, 2014, p. 171.

expedições bandeirantes, uma vez que os mais diversos relatos demonstram a eficiência e prosperidade das expedições bandeirantes acompanhadas pelos nativos que conheciam o território. Em segundo lugar, observa-se a forte presença da ideologia cristã e racista que fundamenta a possibilidade da salvação da alma selvagem por meio da catequização e da aculturação.

Nesse sentido, a dominação (“pacificação”) para com os povos indígenas considerados “aliados”, por um lado, tinha um objetivo utilitário de maximização da eficiência e do ganho da dominação colonial, instrumentalizando os indígenas para facilitar a conquista. O discurso benevolente e utilitário da paz, nesse sentido, tem maior eficiência estratégica, uma vez que, evitando o conflito, a estabilidade e produtividade do sistema colonial são favorecidas. Mais do que isso, a partir do século XVII, os povos indígenas “aliados” foram fundamentais para o êxito do bandeirantismo. Com isso, formou-se uma das maiores estratégias coloniais nesse contexto: a amizade utilitária.

Esta dissertação encontrou na criação deste conceito a tentativa de condensar e teorizar sobre os mecanismos e estratégias de cooptação que beneficiaram o poder colonial e fortaleceram o bandeirantismo. Ou seja, a amizade utilitária era uma estratégia de objetificar os povos indígenas para utilizá-los como ferramenta de conquista colonial. A partir desta relação, estes indígenas favoreciam possibilidades de tornar as expedições bandeirantes e o processo de invasão e conquista colonial mais “eficientes”, sob o ponto de vista da maximização de ganhos através da suposta superioridade dos conquistadores.

Nesse sentido, os bandeirantes utilizavam das expedições sertanistas para, por um lado, aliciar indígenas para contribuir com as suas andanças e, por outro lado, incentivar guerras entre povos e entre famílias de um mesmo povo, como estratégia de facilitação da expansão territorial. Monteiro argumenta que “não há dúvida quanto à prática dos paulistas em manipular relações familiares [...] para conseguir seus intentos. Alguns chefes indígenas, sem dúvida, fugindo das práticas tradicionais, tiraram vantagem da sua posição de intermediários, acumulando poder e até riquezas”<sup>523</sup>.

Nesse sentido, o projeto colonial tinha, além do objetivo utilitário e econômico, o objetivo do “projeto civilizatório” de induzir os povos indígenas

---

<sup>523</sup> Monteiro, 1994, p. 64.

“primitivos” e “selvagens” a uma suposta “evolução” por meio da catequese, mantendo a hierarquia racial e temporal, sustentada pela temporalidade eurocêntrica de que a história seria uma lógica linear e evolutiva. Todorov conceitua como duplo movimento esse processo de, por um lado, exigir a assimilação do Outro e, por outro lado, marcar o Outro como diferente e inferior<sup>524</sup>. Neste caso, pode-se observar um triplo movimento: 1) afirmação do Outro como diferente e inferior por meio da hierarquia temporal; 2) exigir a assimilação do Outro; 3) utilizar o Outro como ferramenta e instrumento para fins de conquista colonial.

Neste triplo movimento de estratégias amplas, foi possível destacar as quatro táticas de conquista e invasão territorial que sustentaram a estratégia de amizade utilitária durante os séculos XVII e XVIII à luz da historiografia: a) dividir e incentivar conflitos e rivalidades entre povos e entre famílias de um mesmo povo para conquistar; b) subversão dos sistemas de trocas, basilares para muitas sociedades indígenas, para utilizá-las como ferramenta de dominação; c) utilização dos povos indígenas como intermediários facilitadores das expedições bandeirantes (abertura de caminho, conhecimento do território, vigilância, segurança, meio de transporte, etc.); d) aliciamento e cooptação de lideranças.

Se no contexto colonial o triplo movimento de marcar a diferença e inferioridade do Outro por meio da hierarquia temporal, exigir sua assimilação e utilizá-lo como ferramenta e instrumento para fins de conquista tinha seus objetivos divididos entre a Igreja (projeto “civilizatório” de assimilação” e os bandeirantes (papel utilitário econômico e territorial), no contexto brasileiro pós-independência no início do século XX o dogma cristão foi substituído pela atuação do Estado, sob a perspectiva positivista. O processo de secularização fez com que agora o Estado, por meio dos militares, se tornasse tanto o “agente civilizador”, quanto responsável pelo “progresso” e ocupação territorial. Reproduzindo a hierarquia temporal colonial como pressuposto, o Serviço de Proteção ao Índios (SPI) tinha como paradigma a “integração” e “proteção” dos povos indígenas, mantendo a lógica de eliminação da diferença não mais pela violência física, mas pela violência temporal do projeto civilizatório nacional. Em outras palavras, o SPI teve o papel de dar continuidade às estratégias de

---

<sup>524</sup> Todorov 1984 *apud* Blaney; Inayatullah, 2004.

dominação que os bandeirantes tinham com os “índios aliados” ao estender estas estratégias para que se transformassem em política de Estado para com todos os povos indígenas, sem distinção.

Sob a ótica positivista, o processo de “pacificação” dos povos indígenas agora “visa auxiliar os nativos a superarem seu estágio temporário de (baixa) evolução social e prepará-los para viver dentro da modernidade já alcançada pelas coletividades das partes centrais do país”<sup>525</sup>. Hayes argumenta que, para Augusto Comte, os povos indígenas “estariam na ‘idade fetichista’”, considerada uma “condição humana original” e prévia, tendo que ser orientada por “indivíduos entendidos como moralmente superiores” – ou seja, assimiladas e integradas à condição humana “avançada” para assim poder “alcançar o estágio moderno positivista”<sup>526</sup>.

Além da substituição do papel da Igreja, a estratégia utilitária de eficiência econômica e de dominação do poder colonial a partir da utilização dos povos indígenas, outrora realizado pelos bandeirantes, se tornou responsabilidade do poder tutelar do Estado. Nesse contexto, a dissertação traçou um diálogo entre Souza Lima e Amílcar Magalhães para definir as estratégias de dominação da guerra de conquista “encoberta” do século XX: a) “deslocamento dos nativos de territórios por eles habitados” a fim de liberar as suas terras<sup>527</sup>; b) “indução ao abandono das práticas indígenas nos diversos planos de sua vida social, para referenciarem-se às demandas externas” com o objetivo de evitar “que seu modo de vida se reproduzisse”<sup>528</sup>; c) legitimação o movimento de conquista moral externa e internamente por meio da não-violência<sup>529</sup>; d) “conversão dos índios em amigos”<sup>530</sup>; e) entrega de presentes, como “ferramentas, roupas, anzóis, missangas”, com o objetivo de “civilizá-los e integrá-los ao projeto de civilização do sertão, ensinando-lhes processos mais ‘adentados’ de cultura”<sup>531</sup>.

Já na contemporaneidade, o triplo movimento é novamente deslocado. Dessa vez, o processo de neoliberalização transfere as forças do Estado para as forças privadas, desde o fim da década de 1980. No período colonial, a diferença

<sup>525</sup> Gomes, 2014.

<sup>526</sup> Hayes, 1991, p. 82 *apud* Gomes, 2014.

<sup>527</sup> Souza Lima, 1995, p. 178 *apud* Gomes, 2014, p. 171.

<sup>528</sup> *Ibidem*.

<sup>529</sup> Magalhães, 1942, *apud* Gomes, 2014, p. 163.

<sup>530</sup> Magalhães, 1942 *apud* Gomes, 2014, p. 163.

<sup>531</sup> *Ibidem*.

era marcada pela “selvageria” e “primitivismo”, cuja solução assimilacionista seria a catequese e a amizade utilitária, envolvendo a instrumentalização dos “índios aliados” como intermediários para as expedições bandeirantes com objetivos econômicos de segurança das missões, a escravização de outros indígenas e a aquisição de metais preciosos. Já no âmbito do SPI do século XX, a diferença estava marcada pela perspectiva positivista de que os povos indígenas estariam numa “condição original da humanidade” e que o processo de evolução se daria por meio da assimilação destes sujeitos no processo de integração à sociedade nacional, sendo incorporados à categoria de trabalhadores agrícolas.

Do ponto de vista utilitário, a Comissão Rondon era responsável por realizar uma ocupação ordeira das terras conquistadas e tinha “como objetivo central a construção da nacionalidade até as regiões vazias do país”<sup>532</sup>. Para que o “aproveitamento das terras nacionais”, por elas desbravadas e conquistadas, fosse administrado de maneira permanente e eficiente, era estrategicamente necessário pacificar “os vários atores sociais dispersos, que viviam arredios ou em conflito aberto com os representantes da ordem e da administração republicana”<sup>533</sup>. Para alcançar os objetivos utilitários e produtivos da nação de forma mais eficiente, foram elaboradas estratégias de “tutela” e “proteção” pacíficas e amigáveis com aqueles que representariam os principais entraves e empecilhos ao progresso, os povos indígenas. Afinal, a guerra com esses “atores sociais dispersos” geraria instabilidade e custos simbólicos e materiais. A pacificação, por meio da amizade utilitária, apresentava-se como o caminho mais eficiente e desejável de ocupação daquelas terras e de seguir rumo ao progresso.

Já na contemporaneidade, a diferença está marcada pela construção social da pobreza, caracterizada pela marca colonial dos indígenas como seres faltantes, incompletos e carentes. Essa construção é reforçada na gramática da economia política por Adam Smith, por meio da ecologia da escassez, que contrasta a pobreza dos selvagens com a abundância e, portanto, a superioridade inquestionável do comércio moderno<sup>534</sup>. Logo, a assimilação é reelaborada pelo discurso do desenvolvimento, cuja solução para a pobreza é o abandono de economias “arcaicas” e adesão às sociedades de mercado, ao crescimento

---

<sup>532</sup> Maciel, 1999, p. 177 *apud* Gomes, 2014, p. 166.

<sup>533</sup> Maciel, 1999, p. 181 *apud* Gomes, 2014, p. 166.

<sup>534</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 180. Tradução livre.

econômico e à acumulação. Assim, a utilização dos povos indígenas seria, novamente, utilizada como intermediários para exploração, extrativismo e expansão das forças produtivas do modo de vida imperial, marcado pelos assédios e pressões das fronteiras do agronegócio, das madeireiras e da pesca ilegal. Assim como no bandeirantismo, a intermediação de lideranças indígenas é essencial para a eficiência e o êxito das atividades ilegais em Terras Indígenas demarcadas.

Ao realizar um paralelo entre o bandeirantismo e a contemporaneidade, pode-se identificar a gramática da ecologia da escassez, isto é, o medo da escassez e a busca incessante pela geração e acumulação de riqueza como principais parâmetros socioeconômicos do modo de vida imperial. A bibliografia historiográfica chama atenção para a construção onipresente da ideia de que os sertões tinham “o remédio para a pobreza”<sup>535</sup>. “A necessidade material é reiterada como um fator motivador primordial do sertanismo [...], o fator econômico é mencionado por distintas produções historiográficas como uma das principais causas do apresamento [...]”<sup>536</sup>. A sociedade colonial era marcada pela busca incessante por riqueza pelos “insaciáveis colonizadores”<sup>537</sup>.

Ao afirmar que “no sertão estaria o remédio que os moradores iam buscar para a sua pobreza, tão local e tão enraizado sistema de vida que o povo não podia viver sem o sertão”<sup>538</sup>, demonstra-se que o principal discurso desse modo de vida colonial era a busca pelo “remédio à pobreza”, o qual pressupõe uma relação existencial de que somente a riqueza material - de escravos e metais preciosos - forneceria uma vida possível e saudável, colocada em oposição ao estado de doença da pobreza – que seria ausência de ouro, prata e escravizados.

Nesse sentido, conclui-se que a construção social da pobreza contemporânea utilizada como estratégia de dominação no TIX e força motriz do modo de vida imperial tanto reproduz a hierarquia temporal sob a gramática da economia política, quanto reproduz o discurso bandeirantista. Contudo, enquanto no discurso bandeirante o remédio para a pobreza da branquitude estava na exploração do sertão e dos povos indígenas, atualmente o discurso é constituído por meio da lógica civilizatória e evolutiva, a partir da ideia de que o remédio para pobreza do Outro (índigena) está na assimilação à branquitude e à sociedade de

<sup>535</sup> Ricardo, 1940; Monteiro, 1994; Neto, 2015.

<sup>536</sup> Neto, 2015, p.79.

<sup>537</sup> Monteiro, 1994, p.65.

mercado. Contudo, os objetivos são os mesmos: reproduzir as dinâmicas da guerra de conquista, com os objetivos de expansão da exploração da natureza e dos povos indígenas.

A análise dessa estratégia da construção social da pobreza parte de uma combinação de três constatações relacionadas entre si: 1. a constituição “da economia política como disciplina e modo de vida” em oposição co-constitutiva com a hierarquia temporal e constituição da outridade indígena; 2. a relação entre a construção social e discursiva da pobreza e os discursos do desenvolvimento a nível internacional; 3. as dinâmicas locais das intervenções e ameaças externas ao Território Indígena do Xingu. Foi possível identificar que essas três dimensões são relacionadas, fazendo com que a economia política, o desenvolvimento e a invasão de Terras Indígenas sejam justificadas pela hierarquia e violência temporal baseadas em construções coloniais. Em outras palavras, a superioridade do mercado moderno é contrastada com outras formas econômicas inferiorizadas, o Terceiro Mundo é indigenizado para construir a superioridade do desenvolvimento e crescimento econômico e os territórios indígenas são pauperizados para justificar a sua invasão e exploração.

Muito alinhados argumentativa e metodologicamente com a análise da teoria política moderna feita por Marshall Beier, Blaney e Inayatullah analisam a economia política sob uma ótica antropológica e pós-colonial, focada nos debates temporais do capitalismo. Nesse sentido, assim como os povos indígenas outrora foram vistos como “pré-políticos”, agora são analisados como “pré-econômicos”, marcados pela “economia de subsistência” e pelo desconhecimento de níveis avançados como a “economia de mercado”. Do ponto de vista da naturalização etnocêntrica do modo de vida branco, europeu e capitalista, o modo de vida da outridade não era considerado como uma agência e possibilidade coexistente. Do ponto de vista universalizante da linearidade história do eurocentrismo, a diversidade era vista sob a ótica da carência, deficiência, inferioridade e escassez cognitiva e material.

Trata-se da continuidade da dinâmica colonial de eliminação da diferença, construída como hierarquicamente inferior e temporalmente “atrasada” e “primitiva”, tendo como padrão civilizatório a Europa e a temporalidade evolutiva

---

<sup>538</sup> Ricardo, 1940, p. 48.

linear. Nesse processo, esta dissertação conceitualizou a violência temporal como consequência da hierarquia temporal. Ou seja, trata-se do uso da “noção moderna de progresso histórico para repreender” a outridade e reproduzir “o terror que o imperialismo ocidental infligiu a tantos povos, em nome de iniciá-los em uma história progressiva”<sup>539</sup>. É uma forma de justificar e naturalizar a violência como um processo necessário para o “progresso”.

O discurso global do desenvolvimento, que mantém a dicotomia da hierarquia temporal entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, é reproduzido localmente nas disputas do Território Indígena do Xingu. A fronteira espaço-temporal entre Primeiro Mundo desenvolvido e Terceiro Mundo subdesenvolvido, é reproduzida pela fronteira da Terra Indígena, enquanto seu exterior representa o desenvolvimento e o seu interior o subdesenvolvimento. Tendo como exemplos ilustrativos os depoimentos das Nações Unidas de 1951 e o discurso de Truman de 1949, a lógica discursiva global se manifesta como estratégia de dominação e conquista localmente no TIX.

A declaração proferida na ONU em 1951 a respeito do desenvolvimento marca o caráter da violência temporal no século XX. Mais do que isso, explicita as relações que esta dissertação pretendeu demonstrar entre os padrões de poder globais e suas expressões locais nas disputas territoriais com os povos indígenas no Brasil. Nessa ocasião afirmou-se que o progresso econômico e o desenvolvimento envolvem “ajustes dolorosos”, em que filosofias, instituições sociais, espiritualidades e modos de vida considerados “antigos” e “arcaicos” precisam ser descartados, desintegrados e rompidos pelo bem maior da humanidade de pretensão universal, mesmo que comunidades não queiram “pagar o preço”<sup>540</sup>.

Tanto essa declaração da ONU quanto a proposta de “pacificação” de Marechal Rondon no Serviço de Proteção ao Índio demonstram propostas de assimilação e integração para lidar com a diferença, com o objetivo de eliminação da diferença a partir da transformação de outros modos de vida. Esse processo, baseado na temporalidade evolutiva linear eurocêntrica, envolveria o abandono de modos de vida considerados “obsoletos”, atrelados a uma temporalidade anterior, e a iniciação a um processo evolutivo de “conversão” ao modo de vida

---

<sup>539</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p. 193. Tradução livre.

<sup>540</sup> ONU, 1951 *apud* Escobar, 1995, p. 3. Tradução livre.

considerado correto, superior e universal: o modo de vida imperial. A mesma tautologia que pressupõe a “reforma” e “desenvolvimento” dos países subdesenvolvidos pressupõe a “reforma” e “evolução” dos “nativos” no decorrer da história.

Enquanto essa declaração assume uma gramática de missão civilizatória convencional, pautada nos costumes, a declaração de Harry Truman, anunciada em 1949, se aproxima da reconfiguração contemporânea, numa gramática da economia política. Declarações comparáveis com as narrativas que sustentam a construção social da pobreza e o discurso do desenvolvimento como estratégias de dominação da branquitude no Território Indígena do Xingu na contemporaneidade. Tanto Truman, quanto os *caraiíba* que visitam as aldeias com interesses exploratórios, afirmam que a outridade – seja ela o Terceiro Mundo subdesenvolvido ou os indígenas aldeados do TIX – convivem com a escassez, possuem alimentação inadequada, e são economicamente “primitiva e estagnada”. Assim como para Truman, a tecnologia, o crescimento econômico e o aumento da produção são as chaves “para a prosperidade e a paz”, as iniciativas de pesca esportiva e a venda de madeira e de outros recursos do território representariam as chaves para o enriquecimento e “progresso” material, pautado na acumulação de bens materiais. Dessa forma seria possível combater a situação de escassez material e de consumo observada nas aldeias. Em outras palavras, a reprodução constante da gramática discursiva de Truman nas aldeias é uma das principais estratégias de dominação, com a finalidade colonial de “indução ao abandono das práticas indígenas” tradicionais.

A ecologia da escassez construída por Adam Smith como condição do comportamento humano, que constantemente amedronta a modernidade, é projetada tanto ao mundo subdesenvolvido quanto aos povos indígenas. Assim, a catequização e a missão civilizatória dos séculos passados, são convertidas em desenvolvimento e na promessa da abundância material na contemporaneidade. Nesse sentido, o mundo não-ocidental foi indigenizado, sob a categorização de “subdesenvolvidos”, e os povos indígenas foram pauperizados. Tanto os povos indígenas como os países subdesenvolvidos são categorizados pela “imagem antiga, sempre eficaz, dos selvagens”: improdutivos, arcaicos, supersticiosos, místicos, primitivos e estagnados, relacionando-se categorias temporais com questões culturais e econômicas como forma de definir a outridade por meio de

estereótipos que justifiquem a violência e a universalização do modo de vida imperial – seja do ponto de vista das dinâmicas de poder globais, seja do ponto de vista das disputas locais.

Sob o discurso do desenvolvimento, agora os países “ricos” têm como missão humanitária tirar o Terceiro Mundo da situação de pobreza. Assim, naturaliza-se a condição de pobreza como uma condição humana da escassez, à luz da teoria liberal moderna, desconsiderando as condições sócio-históricas da sua construção. Sob a ótica de Adam Smith, a abundância material, em oposição à escassez - condição do sofrimento humano -, seria a principal fonte de felicidade mundial. Assim como nas missões civilizatórias passadas, essa benevolência está acompanhada de estratégias de poder, controle e intervenções para com os países subdesenvolvidos e os territórios indígenas. Como afirma ironicamente Escobar, “colocar em ação as forças certas para garantir o progresso e a felicidade mundial”<sup>541</sup>. Para o autor, “por trás da preocupação humanitária e da perspectiva positiva da nova estratégia, novas formas de poder e controle, mais sutis e refinadas, foram colocadas em operação”<sup>542</sup>. Nesse sentido, “há uma variedade infinita de intervenções” e “formas mais abrangentes de poder e sistemas de controle”.

Ao invés de ser uma forma de dominação e controle claramente demarcada, essas intervenções são construídas e sustentadas por meio do discurso internacionalmente propagado, apresentando eficiência e legitimidade nas suas formas sutis de hegemonia e universalização. Nesse sentido, as intervenções são, muitas vezes, aceitas e requisitadas pelo próprio Terceiro Mundo, uma vez que essas regiões e sujeitos “começaram a se considerar inferiores, subdesenvolvidos e ignorantes” dentro dessa dinâmica. Esse processo leva povos a duvidarem, inclusive “do valor de sua própria cultura, decidindo, em vez disso, jurar lealdade aos banqueiros da razão e do progresso” e aceitar a “degradação de suas ecologias físicas e humanas”.<sup>543</sup>

Assim como esse discurso legitima padrões de poder e intervenções globais, ele também opera na mesma lógica como estratégia de dominação local, apresentando-se como instrumento da guerra de conquista “encoberta” na contemporaneidade, pelas suas características de poder e controle sutis e, portanto,

---

<sup>541</sup> Escobar, 1995, p. 39. Tradução livre.

<sup>542</sup> Escobar, 1995, p. 39. Tradução livre.

<sup>543</sup> Escobar, 1995, p. 52. Tradução livre.

mais eficientes. Isto é, as lógicas de intervenção naturalizadas no Terceiro Mundo no o contexto internacional, são reproduzidas, naturalizadas e operadas da mesma forma no âmbito local, sob as lógicas de intervenção e invasão de territórios indígenas demarcados. Os fatores e formas de cunho coloniais que legitimam a intervenção no Terceiro Mundo internacionalmente, legitimam as intervenções em territórios indígenas localmente. Assim, o Território Indígena do Xingu é um espaço de reprodução de lógicas coloniais globais e, portanto, um lócus enunciativo, explicativo e analítico da política internacional.

O primeiro e o último capítulo propõem diálogos – respectivamente a partir de Beier e Blaney e Inayatullah - com o campo da antropologia como possibilidade metodológica de analisar essas dinâmicas, encontrando espaços de críticas que superem essas construções discursivas e seus pressupostos coloniais. Assim como Beier dialoga com a antropologia para compreender a história e cosmologia do povo Lakota para criticar os pressupostos baseados em estereótipos coloniais que Hobbes mobiliza para defender o Estado e definir a política moderna, Blaney e Inayatullah dialogam com a antropologia para compreender as sociedades caçadoras-coletoras, para criticar os estereótipos coloniais da teoria liberal de Adam Smith que embasam a defesa da sociedade de mercado e a constituição da economia política.

Por meio da análise antropológica da economia política e, mais precisamente, do diálogo com os chamados “caçadores-coletores”, como é o caso das sociedades xinguanas, foi possível desenhar críticas ao: a) mito da escassez; b) contrapor as compreensões de abundância sob as perspectivas liberais e indígenas; c) contrapor as sociedades baseadas na acumulação e produção de excedente com as sociedades baseadas na troca e no compartilhamento; d) comprovar que a sociedade de mercado é definida por ser uma sociedade produtora de escassez por meio da acumulação, em contraposição com as sociedades da abundância.

## 6.1 Possibilidades de diversidade: o sistema comunitário alto-xinguano e o internacional

Por fim, esta conclusão propõe uma reflexão sobre um outro internacional possível a partir da configuração multicultural xinguano. Esta dissertação demonstrou que a “indução ao abandono das práticas indígenas”<sup>544</sup> e a busca pela conversão e assimilação de seus modos de vida pelo modo de vida imperial são o principal fio condutor das continuidades da guerra de conquista presente em todos os momentos históricos aqui pesquisados. Sobretudo porque é caracterizada pelo desejo de eliminação da diferença, marcada como temporalmente anterior e racialmente inferior. Nessa direção, Frantz Fanon também argumenta que a violência do mundo colonial busca incansavelmente destruir as formas sociais indígenas<sup>545</sup>. Ao compreender a marca internacional dessas estratégias de guerra de conquista, Blaney e Inayatullah argumentam que o desejo pela eliminação da diferença e busca pela homogeneidade é a principal marca da paz de Westfália e, conseqüentemente, a característica da política internacional moderna e do Estado Nacional<sup>546</sup>. Nesse contexto, o que a historiografia de consolidação do sistema comunitário multicultural xinguano pode propor de horizontes à nossa imaginação do internacional?

As narrativas do povo Kuikuro demonstram que o período do encontro colonial das populações indígenas alto xinguanas com a população branca é marcado especialmente pela violência e pela capacidade de sobreviver e resistir. As *akinhá*<sup>547</sup> que contam “o aparecimento dos *caraiiba*” e as análises histórico-etnográficas<sup>548</sup>, constatam que a “história do contato” na região foi uma “história de ataques, perseguições, massacres e aprisionamentos que, na memória indígena, precedem as epidemias, para em seguida se confundirem com elas”<sup>549</sup>. Em ambos os casos, marcados pela violência e pelo genocídio, direto colonial ou indireto das enfermidades, resultam em “narrativas que relatam o desaparecimento” de aldeias

<sup>544</sup> Souza Lima, 1995, p.178 *apud* Gomes, 2014, p. 171.

<sup>545</sup> Fanon, 2005.

<sup>546</sup> Blaney; Inayatullah, 2004.

<sup>547</sup> Narrativas/estórias no idioma Kuikuro, tronco linguístico Karibe.

<sup>548</sup> Dole (1961-62); Heckenberger (2001); Franchetto (1992).

<sup>549</sup> Franchetto, 1992, p. 346.

inteiras. Isto é, os massacres, como o de 1755, levaram ao desaparecimento total de povos indígenas na região.

Contudo, a respeito da capacidade de sobreviver e permanecer, o trabalho de Bruna Franchetto e de Michael Heckenberger abordam sobre as criativas formas resistências criadas pelos povos alto-xinguanos que possibilitam instigar reflexões principiantes sobre o internacional. Além dessa dimensão do contra-ataque direto, vale a pena discutir brevemente sobre a constituição do sistema comunitário regional xinguno como produção de resistência – compreendida neste contexto como estratégias de sobrevivência e permanência.

Nesse contexto de migrações em busca de sobrevivência, provocadas pela hostilidade dos bandeirantes e comerciantes de escravizados, o Xingu se consolidou enquanto território multiétnico, multilinguístico e multicultural pela sua capacidade de convivência com a diferença, sobretudo pela criação de rituais de interação e integração entre povos, que proporcionaram uma sociabilidade regional baseada na diversidade<sup>550</sup>.

Heckenberger constatou que essa interação entre os diferentes povos migrados e os Aruak presentes no território desde os séculos 800 e 1000 foi pacífica, fazendo do Xingu uma área de refúgio para as populações que fugiam dos invasores coloniais<sup>551</sup>. Trata-se de uma sociedade plural constituída ao incorporar as “populações imigrantes, frequentemente refugiadas no sistema cultural xinguno existente” durante o período de ameaças bandeirantes<sup>552</sup>. Isto é, uma sociedade formada a partir da defesa coletiva da vida e do território, ainda que a defesa do território pressuponha o acolhimento de mais povos e diversidade neste espaço. Com base nos trabalhos de Heckenberger e nas *akinhá* Kuikuro, Franchetto argumenta mais contundentemente que o sistema alto-xinguno, reconhecido pela sua singular diversidade, se formou como tal “por meio – e em consequência – de deslocamentos e de uma crescente proximidade espacial entre grupos outrora mais afastados, compelidos a conviverem numa área geograficamente protegida pela pressão, direta e indireta, do avanço dos brancos”<sup>553</sup>.

---

<sup>550</sup> Franchetto, 1992; Heckenberger, 2001.

<sup>551</sup> Heckenberger, 2001.

<sup>552</sup> Heckenberger, 2001, p. 53.

<sup>553</sup> Franchetto, 1992, p. 341.

Nesse contexto, a região se adaptou como um “sistema de relações pacíficas e de permeabilidade cultural generalizada”<sup>554</sup>, constituindo uma unidade cosmológica, pautada em sociabilidades fortalecidas tanto nos rituais regionais quanto nos sistemas de troca (*moitará*). Essas características foram fundamentais para a resistência territorial e política de permanência dos povos indígenas naquela região, sobretudo porque ocorreu “durante o boom dos bandeirantes do Brasil Central, da corrida do ouro e do escravagismo”, fortalecendo a luta contra a ameaça colonial entre os anos de 1700 e 1800<sup>555</sup>. Em outras palavras, a região Alto Xingu se tornou uma área de refúgio para as populações que fugiam dos invasores coloniais, cumprindo uma função analogamente comparável à estratégia que os quilombos exerceram para a resistência dos africanos escravizados nos mesmos séculos.

Além disso, analisar os sistemas socioeconômicos das regiões do Território Indígena do Xingu também possibilitou, em alguma maneira, “desafiar o reinado dos mercados livres e do livre comércio envolve não apenas maximizar com mais sucesso nosso uso do tempo escasso, mas alterar nossas próprias noções de como o tempo surge e flui”. Os xinguanos, por meio do *moitará*, não só “preservam as práticas de compartilhamento e mantêm as concepções de um ambiente de doação, colocando-as nas continuidades de um espaço social atemporal”, como apresentam mecanismos de movimentar os bens materiais, evitar a acumulação e evitar a desigualdade social. Ou seja, quando não se permite que as atividades econômicas colonizem vastas áreas do espaço social, as hierarquias sociais relacionadas à produção e ao consumo são minimizadas”<sup>556</sup>.

Nesse contexto, me inspiro na reflexão de Marta Fenández<sup>557</sup> ao propor uma reimaginação do mundo “a partir de outros mundos”, para compreender na formação multicultural e comunitária alto-xinguana, pistas para reimaginar o internacional de outra forma, sobretudo por meio de um sistema social pautado na diversidade como resposta e sobrevivência às violências coloniais. As Relações Internacionais têm dialogado, cada vez mais, com outras “formas diversas de lidar com a alteridade”, como é o caso dos povos Dakota e Lakota no trabalho de Marshall Beier e dos povos indígenas do Pacífico Negro, no trabalho de Robbie

---

<sup>554</sup> Franchetto, 1992, p. 341.

<sup>555</sup> HeckenbergeR, 2001, p. 53.

<sup>556</sup> Blaney; Inayatullah, 2010, p.195. Tradução livre.

Shilliam<sup>558</sup>. O engajamento com essas “formas diversas de lidar com a alteridade” e com a diferença, como propõe o sistema multicultural comunitário alto-xinguano, “sugerem a arbitrariedade das nossas verdades mais fundamentais e têm o potencial de ativar nossa imaginação para formas outras de concepção do tempo, do espaço e da política em desacordo com as noções modernas que nos colonizaram”<sup>559</sup>. Como demonstrado pela antropologia histórica, mais do que ativar imaginações para além das noções que nos colonizaram, o sistema alto-xinguano foi criado por causa e em resposta e sobrevivência ao colonialismo. Além disso, a compreensão horizontal do que foi negado pelas hierarquias coloniais também oferecem possibilidades de descolonizar o imaginário.

---

<sup>557</sup> Fernández, 2022, p. 476.

<sup>558</sup> Fernández, 2022, p. 481.

<sup>559</sup> *Ibidem*.

## 6.2 Reflexões sobre as fragilidades e possibilidades de pesquisa

Embora identificadas algumas das estratégias de dominação contemporâneas no último capítulo desta dissertação, reconheço que o tema ainda apresenta uma limitação e precisa ser aprofundado, sendo necessário trazer dados etnográficos para dar maior suporte e fôlego para a questão, sobretudo pela escassez de estudos e investigações de fonte secundária sobre o tema e pela impossibilidade de realizar um trabalho profundo de campo, com a ética e o tempo necessários, durante a limitação de uma pesquisa de mestrado. Ainda assim, o tema surgiu de incômodos e inconformidades resultantes da convivência dessa tensão territorial, seja pelos vínculos com as comunidades, seja trabalhando na relatoria das reuniões sobre território e nas atividades de monitoramento e proteção territorial junto ao Instituto Aritana.

Ainda que essa etapa da pesquisa esteja incipiente, são essas inquietações da construção social da pobreza, tão presente no discurso invasor, que motivaram a escrita de toda a dissertação, me incentivando a depositar energia nesse debate. Mesmo com as limitações da presente pesquisa, acredito que esse esforço possa vir a possibilitar alguma base importante para as compreensões do que tange às preocupações mais pulsantes e urgentes do território. Assim, longe de tentar encerrar ou abranger a complexidade do debate, a energia empenhada esteve mais voltada para finalmente iniciar o embrião de uma pesquisa mais ampla focada numa etnografia de como se dão as estratégias de dominação contemporâneas no âmbito das disputas territoriais do TIX. Mesma na imperfeição, o intuito foi levar essa reflexão um pouco adiante, a fim de compartilhá-la, ainda que de forma introdutória. Ainda assim, existe um debate ético a respeito do aprofundamento da pesquisa etnográfica sobre as estratégias contemporâneas da guerra de conquista e articulação do aliciamento de lideranças em campo, uma vez que envolve muitos cuidados tanto do pesquisador como com relação às comunidades.

À princípio, esta pesquisa teria um capítulo para discutir as formas de dominação e outro para discutir as formas de resistência, uma vez que o Xingu é conhecido por ser o território com permanência indígena em seus territórios ancestrais a mais tempo que se tem registro no Brasil – 1200 anos. Contudo, as resistências contemporâneas não foram abordadas por dois motivos: a) exigiria um trabalho etnográfico muito denso para pouco tempo de pesquisa; b) neste

momento faz mais sentido para o pesquisador e para as necessidades de campo, trabalhar uma antropologia de si, do modo de vida caraíba. Contudo, as estratégias de resistências muito próprias deste território, as formas de permanência dos povos indígenas nos seus territórios há mais de 1200 anos e como ela tem se reconfigurado atualmente com certeza poderão ser uma possibilidade de pesquisa futura.

## 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1947, *Bandeira*. **O Cruzeiro**, [S. l.], p. 8-9, 23 ago. 1947.

AGOSTINHO, Pedro. **Mitos e outras narrativas Kamayurá**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2009. 210 p. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:agostinho-2009-mitos>.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: UnB, 1995. (Série Antropologia, 174).

———. Post-Scriptum. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

———. Povos Indígenas do Brasil: Yanomami. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. [S. l.], Junho 1999. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 12 jan. 2023.

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CHR**, Salvador, v. 27, ed. 72, p. 613-627, Set/Dez 2014.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, v. 3, n. 3, p. 107–131, 1993.

BALLESTRIN, Luciana (2013). “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.11, pp. 89-117.

BEIER, J. Marshall, “Beyond hegemonic state(ment)s of nature: indigenous Knowledge and non-state possibilities in international relations” in Chowdhry, G. & Nair, S. (eds.) *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class*, London: Routledge, 2002.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!. **Civitas**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul.-set. 2016. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/civitas/a/Gy3hNTtTpgyKWttsz4L674C/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 8 mar. 2023.

BLANEY, David; INAYATULLAH, Naeem. **Savage Economics: Wealth, Poverty, and the Temporal Walls of Capitalism**. Abingdon: Routledge, 2010. 232 p.

———. **International Relations and the problem of difference**. New York: Routledge, 2004. 272 p.

BRAND, Ulrich; WISSEN, Markus. **Modo de vida imperial: sobre a exploração de seres humanos e da natureza no capitalismo global**. [S. l.]: Elefante Editora, março 2021. 348 p.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. 496 p. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf). Acesso em: 02 março 2023.

———. Decreto nº 30.822, de 6 de maio de 1952. Promulgação da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, concluída em Paris, a 11 de dezembro de 1948, por ocasião da III Sessão da Assembléia Geral das Nações Unidas. Lex: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, 1952.

CHANDLER, David; REID, Julian. Becoming Indigenous: the ‘speculative turn’ in anthropology and the (re)colonisation of indigeneity. **Postcolonial studies**, v. 23, n. 4, p. 485-504, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13688790.2020.1745993>. Acesso em: 12 ago. 2023.

COGGIOLA, Osvaldo. A colonização da América e a acumulação originária do capital. **Jus Humanum: Revista Eletrônica de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Cruzeiro do Sul**, São Paulo, v. 1, ed. 1, p. 140-174, jul./dez. 2011. Disponível em:

[https://revistapos.cruzeirodosul.edu.br/index.php/jus\\_humanum/article/view/34](https://revistapos.cruzeirodosul.edu.br/index.php/jus_humanum/article/view/34).

Acesso em: 5 jun. 2023.

COUTINHO, Pedro. Reportagem do Fantástico revela esquema milionário de extração ilegal de madeira em Terras Indígenas do Xingú. Olhardireto, [S. l.], p. s/p, 21 nov. 2022. Disponível em:<https://www.olhardireto.com.br/noticias/exibir.asp?id=511033-icia=reportagem-do-fantastico-revela-esquema-milionario-de-extracao-ilegal-de-madeira-em-terras-indigenas-do-xingu&edicao=2>. Acesso em: 1 mar. 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1998.

DOLE, G. A preliminary consideration of the prehistory of the Upper Xingu Basin. São Paulo, Revista do Museu Paulista, XIII, 1961/62, p. 399-423.

DULCY, Tereza M. Spyer. Um olhar decolonial sobre o conceito de desenvolvimento. In: Medina, Tahina Ojeda; Villamar, María del Carmen (eds) Pensamento crítico latino-americano sobre desenvolvimento, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, IUDC-UCM, FAPERJ 2021.

ENLOE, Cynthia. **Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics** (2<sup>a</sup> ed.). University of California Press, 2014.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRANCHETTO, Bruna. O aparecimento dos caraíba: para uma história Kuikuro e Alto-Xinguana. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Fapesp; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 339- 356.

FERNÁNDEZ, Marta. Relações Internacionais e seus epistemicídios. Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD; Vol 8, No 15 (Ano 2019).

FRASER, Nancy. “Behind Marx’s Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism”. *New Left Review*, no. 86, 2014, p. 55-72.

FUNAI. Demarcação de Terras Indígenas. [S. l.], 2016. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em: 13 ago. 2021.

G1. PF destrói maquinários em operação que investiga extração ilegal de madeira no Parque Indígena do Xingu. **G1- Globo**, [S. l.], p. s/p, 23 jun. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2023/06/23/pf-destrói-maquinaríos-em-operacao-que-investiga-extracao-ilegal-de-madeira-no-parque-indigena-do-xingu-em-mt.ghtml>. Acesso em: 7 ago. 2023.

GALEANO, Eduardo. **Os filhos dos dias**. Tradução: Eric Nepomuceno. [S. l.]: L&PM, 2012. 432 p.

GOMES, Maíra Siman; Herz, Monica (Orientadora). **A “pacificação” como prática de “política externa” de (re)produção do *self* estatal: rescrevendo o engajamento do Brasil na Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (MINUSTAH)**. Rio de Janeiro, 2014, 271p. Tese de Doutorado – Departamento de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

GONÇALVES, Marcela Vecchione. *Managing Borders, Nurturing Life: Existences, Resistances and Political Becoming in the Amazon Forest*. Tese de Doutorado (Ciência Política). Ontario: McMaster University, 2014.

GREENPEACE. A crise silenciosa da Amazônia: licença para lavar madeira garantida [S. l.], p. 1- 20, jun. 2015. Disponível em: [https://www.greenpeace.org.br/hubfs/Campanhas/Chega%20De%20Madeira%20Ilegal/3.%20Crise%20Silenciosa%20da%20Amaz%C3%B4nia%20-%20Sta%20Efig%C3%AAnia.pdf?\\_ga=2.196137068.1779498330.1678617948-393107265.1662890038](https://www.greenpeace.org.br/hubfs/Campanhas/Chega%20De%20Madeira%20Ilegal/3.%20Crise%20Silenciosa%20da%20Amaz%C3%B4nia%20-%20Sta%20Efig%C3%AAnia.pdf?_ga=2.196137068.1779498330.1678617948-393107265.1662890038).

GROSSMAN, Daniel. Trouble in the Amazon: Climate change, deforestation and other human threats are driving the rainforest towards a tipping point of survival. Researchers are racing to chart the Amazon's future. **Nature**, [s. l.], v. 620, p. 712 - 716, 24 ago. 2023.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. Aliança, chefia e regionalismo no Alto Xingu, **Journal de la Société des américanistes**, 97-2 | 2011.

GUERRERO ARIAS, Patricio Corazonar el Sentido de las Epistemologías Dominantes desde las Sabidurías Insurgentes, para Construir Otros Sentidos de la Existencia, Calle 14, revista de investigación en el campo del arte, vol. 4, núm. 5, julio-diciembre, 2010, pp. 80-94.

HECHENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura Xinguana na longue durée, 1000-2000 d.c. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (org.). Os povos do Alto Xingu: história e cultura, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001, p. 21-62.

HORKHEIMER, Max. Crítica de la razón instrumental. Trad. V. A. Murena; D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1973.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. Grileiros podem ter lucrado R\$ 300 milhões com a retirada de madeira ilegal de áreas de conservação da Amazônia. **INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS**, [S. l.], p. s/p, 30 mar. 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/566272-grileiros-podem-ter-lucrado-r-300-milhoes-com-a-retirada-de-madeira-ilegal-de-areas-de-conservacao-da-amazonia>. Acesso em: 9 mar. 2023.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; JUNQUEIRA, Carmem; VILLAS-BOAS, André. Xingu. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos Indígenas do Brasil. [S. l.], dezembro 2002. Atualizado em 25 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu>. Acesso em: 23 fev. 2023.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL; OVIEDO, Antonio; ALMEIDA, Alana; AUGUSTO, Cicero; PEREIRA, William; ABAD, Ricardo. Nota técnica - Desmatamento sem controle na Amazônia Legal: A estimativa da taxa de desmatamento PRODES em 2021 e o impacto nas áreas protegidas. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, [S. l.], p. 1- 16, 29 nov. 2021. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/desmatamento-sem-controle-na-amazonia-legal-estimativa-da-taxa-de-desmatamento>. Acesso em: 1 mar. 2023.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas do Brasil: 2017-2022**. [S. l.: s. n.], 2023.

IPHAN. Lugares sagrados para indígenas recebem a proteção do Iphan. In: IPHAN. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. [S. l.], 24 jun. 2010. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/2873>. Acesso em: 2 mar. 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. Editora Companhia das Letras, 2019.

LIUDVIK, Caio. O antropólogo. **Revista Cult**, [S. l.], p. s/p, 11 out. 2011. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-antropologo/>. Acesso em: 1 jul. 2023.

LOSURDO, Domenico. Colonialismo e a Luta Anti-Colonial. Boitempo Editorial: São Paulo, 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: Poéticas do corpo-tela**. [S. l.]: Cobogó, 2021. 256 p.

MONTEIRO, John Manuel. **Negro da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. [S. l.: s. n.], 1994. 300 p.

NEHER, Clarissa. O dilema da madeira da Amazônia. **DW Brasil**, [S. l.], p. s/p, 19 abr. 2019. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/o-dilema-da-madeira-da-amaz%C3%B4nia/a-52151662>. Acesso em: 10 fev. 2023.

NETO, Manuel Pacheco. **A escravização indígena e o bandeirante no Brasil colonial**: conflitos, apresamentos e mitos. [S. l.]: UFG, 2015. 175 p.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. Bandeirantes e pioneiros. **As fronteiras no Brasil e nos Estados Unidos**: Novos Estudos CEBRAP, [S. l.], ano 37, p. 214-224, Novembro 1993.

PAGLIARO, H., AZEVEDO, MM., and SANTOS, RV., comps. Demografia dos povos indígenas no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 192 p. Saúde dos Povos Índigenas collection. ISBN: 978-85-7541-254-1. <https://doi.org/10.7476/9788575412541>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. pp. 227-278.

QUINTERO, P. Colonialismo interno, neocolonialismo, colonialidade do poder: contribuições, limites e problemas dos modelos teóricos sobre os povos indígenas e as situações coloniais na América Latina. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília. Anais [...]. Brasília: Universidade de Brasília, 2018, p. 1-12.

REDE XINGU+. História do Xingu: Linha do tempo. In: REDE XINGU+. Rede Xingu+. [S. l.], 1989. Disponível em: <https://xingumais.org.br/historia>. Acesso em: 15 fev. 2023.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para Oeste: a influência da bandeira na formação política e social do Brasil*, 2v. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1940 (Coleção Documentos Brasileiros; 25).

Said, Edward. **Orientalism**. New York: Vintage Books, 1979.

———. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. **Critical Inquiry** 15:205–25, 1989.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Tradução: Danielli Jatobá e Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

———. O tempo na obra de Anibal Quijano: A reidentificação de mulheres, camponeses, indígenas, mestiços e negros como parte de uma nova temporalidade. **Revista Cult**, São Paulo, ano 22, p. 26-29, agosto 2019.

SILVA, Lays H. P. “Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro”, e-cadernos CES [Online], 17 | 2012, colocado online no dia 01 setembro 2012.

TETREAULT, Darcy. “Capitalism Versus the Environment”. In: Veltmeyer, Henry and Paul Bowles (eds) *The essential guide to critical development studies* (New York: Routledge, 2018).

TODOROV, Tzvetan. **The Conquest of America: The Question of the Other**. New York, Harper and Row, 1984.

URT, João Nackle. **Assuntos inacabados**: Relações Internacionais e a Colonização dos Povos Guarani e Kaiowá no Brasil Contemporâneo. Orientador: Profª. Dra. Ana Flávia Barros Platiau. 2015. Tese (Doutorado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

———. “How Western Sovereignty Occludes Indigenous Governance: the Guarani and Kaiowa Peoples in Brazil”, *Contexto Internacional*, vol. 38(3) Sep/Dec 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

## 8. REFERÊNCIAS FILMOGRÁFICAS E SONOGRÁFICAS

8ª GGTIX. Produção: AIK Produções. Fotografia de Comunicadores do TIX. Gravação de Comunicadores do TIX. [S. l.]: ATIX; ISA, 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QSmCr34CBo0&t=12s>. Acesso em: 26 ago. 2023.

BETHÂNIA, Maria. **Carta de amor**. Compositora: Maria Bethânia. [S. l.:s. n.], 2011.

CÉSAR, Chico; RENNÓ, Carlos. **Reis do Agronegócio**. Compositor: Chico César. [S. l.:s. n.], 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jfdiq6M5iUw>. Acesso em: 7 ago. 2023.

INDÍGENAS do Xingu lutam por seu direito à voz. Direção: Tatiane Vesch; João Maia. Produção: Instituto Socioambiental e Cama Leão. Roteiro: Ianukula Kaiabi Suia; Ana Paula Anderson; Biviany Rojas Garzón; Isabel Harari. [S. l.:s. n.], 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WgpgRGM6S04&t>. Acesso em: 13 ago. 2023.

KAMUKUWAKÁ: território sagrado. Direção: Piratá Waurá. [S. l.:s. n.], 2022. Filme disponível no acervo do Instituto Moreira Salles (São Paulo).

PARA ONDE foram as andorinhas. Direção: Mari Corrêa. Produção: Instituto Catitu e Instituto Socioambiental. [S. l.:s. n.], 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T0-INQW3It0&t>. Acesso em: 16 ago. 2023.

VELOSO, Caetano. **Purificar o Subaé**. Compositor: Caetano Veloso. [S. l.:s. n.], 1981.