



Revista Direito e Práxis

ISSN: 2179-8966

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Milanez, Felipe; Sá, Lucia; Krenak, Ailton; Cruz, Felipe Sotto
Maior; Ramos, Elisa Urbano; Jesus, Genilson dos Santos de
Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas
Revista Direito e Práxis, vol. 10, núm. 3, 2019, Julho-Setembro, pp. 2161-2181
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

DOI: 10.1590/2179-8966/2019/43886

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=350961243021>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas

Existence and difference: racism against indigenous peoples

Felipe Milanez¹

¹ Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil. Email: fmilanez@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4773-6691>

Lucia Sá²

² Universidade de Manchester, Manchester, Reino Unido. E-mail: Lucia.Sa@manchester.ac.uk. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0005-897X>

Ailton Krenak³

³ Núcleo de Cultura Indígena, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: ailtonkrenak@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8489-7609>.

Felipe Sotto Maior Cruz⁴

⁴ Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brasília, Brasil. E-mail: tuxa.antropologia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9811-0042>

Elisa Urbano Ramos⁵

⁵ Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil. E-mail: elisaurbanoramos@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5543-5998>

Genilson dos Santos de Jesus (Taquary Pataxó)⁶

⁶ Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil. E-mail: genilsontaquary@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0263-6681>

Artigo recebido em 12/03/2019 e aceito em 10/07/2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, Vol. 10, N. 03, 2019 p. 2161-2181.

Felipe Milanez, Lucia Sá, Ailton Krenak, Felipe Cruz, Elisa Urbano e Genilson dos Santos Pataxó

DOI: 10.1590/2179-8966/2019/43886 | ISSN: 2179-8966

Resumo

Este artigo discute um dos aspetos mais invisibilizados do racismo no Brasil: o caso do racismo contra os povos indígenas. Na primeira parte, discute-se o vazio na literatura sobre o racismo contra indígenas. Em seguida, são apresentados depoimentos e reflexões de carácter prático e teórico sobre racismo por parte de autores indígenas. A pesquisa se baseia em dois encontros com intelectuais, artistas e lideranças indígenas para discutir o tema do racismo.

Palavras-chave: Racismo; Povos indígenas; Diferença.

Abstract

This article discusses one of the most invisible aspects of racism in Brazil: racism against indigenous peoples. The first part focuses on the gaps about the topic in the literature about racism in Brazil. The following sections present some personal experiences and discussions on the topic of racism from the point of view indigenous persons. The research is based on two meetings with indigenous intellectuals, artists, and leaders from various parts of Brazil focused on discussing the topic of racism.

Keywords: Racism; Indigenous peoples; Difference.



Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas¹

1. Um racismo disfarçado

Lembrados em declaração do vice-presidente da República como os responsáveis pela “indolência” no “cadinho” da sociedade brasileira que “herdou a cultura de privilégios dos ibéricos, a indolência dos indígenas e a malandragem dos africanos”,² os indígenas tiveram historicamente pouco espaço no debate sobre racismo no Brasil. O próprio termo racismo vem sendo contestado, sobretudo, quando aplicado ao contexto dos povos indígenas, considerado por muitos como inapropriado (Cf. BONIN, 2014), ainda que os indígenas historicamente tenham sido tratados “como se fossem coisa”, as suas culturas desvalorizadas e qualificadas como “costumes bárbaros”, que deveriam ser deixados de lado para adotar os costumes da “civilização cristã” (DALLARI, 1999, P. 255).

A historiografia tradicional pouca atenção deu ao protagonismo da resistência indígena à colonização, e as abordagens da “transição” da escravidão indígena para a negra não apenas reforçaram a narrativa da extinção – que coloca os indígenas prementemente num lugar pertencente ao passado –, como também serviram para desconsiderar o violento sistema de exploração da força de trabalho, a espoliação e o genocídio que permanecem desde o primórdio da colonização até os dias atuais. Monteiro (1994) mostrou, de forma pioneira, os limites e as contradições da historiografia paulista diante da dimensão da violência que atingiu os povos indígenas na colonização de São Paulo e a participação dos povos indígenas na economia colonial

¹ Esta pesquisa é baseada nas falas de intelectuais, artistas e lideranças indígenas que serão referenciados e identificados, a respeito de suas experiências com o racismo. As falas e depoimentos fazem parte do projeto “Racismo e Anti-racismo no Brasil: o caso dos povos indígenas”, que tem por foco o racismo do dia-a-dia, o racismo institucional e a violência contra os povos indígenas no Brasil. O objetivo do projeto foi criar espaço para que lideranças, intelectuais e artistas indígenas de várias partes do Brasil e vários contextos sociais e políticos pudessem se encontrar para discutir o racismo e formas de combatê-lo. O projeto está sendo financiado pelas agências públicas AHRC (Conselho de Pesquisa em Artes e Humanidades) e GCRF (Fundo de Pesquisa para Desafios Globais) da Grã-Bretanha. Os dois encontros foram realizados em maio e novembro de 2018 em Cachoeira e Salvador, Bahia, respectivamente. Os vídeos desses encontros estão disponíveis no site do projeto, e sua transcrição irá compor um livro que será publicado em breve. Para mais informações, consultar: <http://projects.alc.manchester.ac.uk/racism-indigenous-brazil/>

² Declaração do então candidato (atual vice-presidente) Mourão, em evento público de campanha em Caxias do Sul, RS, no dia 06 de agosto de 2018, : ‘Temos uma certa herança da indolência, que vem da cultura indígena. Eu sou indígena. Meu pai é amazonense. E a malandragem. Nada contra, mas a malandragem é oriunda do africano. Então, esse é o nosso 'cadinho' cultural’.



e no desenvolvimento da colônia. As estratégias de conquista, catequese e civilização, sempre em paralelo ao genocídio, continuaram da colônia ao Império e, como demonstrou Souza Lima (1995), caracterizaram a “proteção” aos índios pelo Estado no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ainda que tenham existido contradições reveladas em alianças entre agentes indigenistas do Estado e povos indígenas no processo de resistência ao colonialismo, assim como nas estratégias políticas de Rondon para denunciar ataques e massacres (Cf. RIBEIRO, 1970; BIGIO, 2003; MILANEZ, 2015).

Mas foram justamente a ambiguidade e as contradições que marcaram as políticas indigenistas da Coroa, do Império e da República, muitas vezes apoiadas nas letras vazias das leis e direitos que foram sistematicamente desrespeitados, por ação e por omissão (CARNEIRO DA CUNHA, 1987). Ambiguidade e contradição da Coroa, que anunciava seguir a Igreja e a proibição da escravização indígena, mas que na prática autorizava que colonos controlassem pessoas indígenas a partir de “guerras justas”, descimentos, e as diversas formas de escravização. É sintomático um debate recolhido por Monteiro, ocorrido em 1600, entre colonos e a Coroa: enquanto a Coroa tentava garantir o monopólio dos jesuítas sobre a força de trabalho indígena, os colonos na Câmara de São Paulo conseguiam driblar as medidas legislativas e legitimar no plano institucional “as relações de dominação subjacentes à exploração do trabalho indígena” (MONTEIRO, 1994, p. 132-133):

Este direito se fundamentava ideologicamente na justificativa de que os colonos prestavam um inestimável serviço a Deus, ao rei e aos próprios índios ao transferir estes últimos do sertão para o povoado — ou, na linguagem de séculos subsequentes, da barbárie para a civilização — e se firmava juridicamente no apelo ao ‘uso e costume’. (Ibid., p. 139)

O fato de os paulistas terem construído estratégias de luta jurídica e política sobre as ambiguidades da Coroa para sustentar e fomentar a escravidão indígena, pode nos remeter a uma reflexão sobre a situação atual, onde, por um lado, temos um Estado de Direito fundado sobre uma Constituição Federal que reconhece direitos originários territoriais e o direito à diferença; e, por outro, os ataques constantes que as populações indígenas sofrem tanto no campo quanto em embates jurídicos e legislativos liderados por seus inimigos, como os ruralistas, os missionários, as mineradoras, e assim por diante. John Hemming mostrou, em um amplo levantamento publicado numa trilogia, ano a ano ao longo de 500 anos, a violência contra os povos indígenas na história, desde a conquista (Cf. HEMMING, 2007), com as guerras ao longo de cem anos



para a conquista do litoral; a derrota e a expansão das fronteiras em direção à Amazônia na Colônia e no Império (Cf. HEMMING, 1987), e após 1910 (Cf. HEMMING, 2003), com a violência na República e a proteção do SPI e Marechal Candido Rondon.

Um mito contemporâneo bastante difundido é o do “desconhecimento” da realidade indígena, como se juristas e legisladores decidissem contrariamente aos direitos dos povos indígenas baseados numa suposta falta de conhecimento — conhecimento este que só poderia ser provido, nessa forma de pensar, por uma elite acadêmica não-indígena, e não pelos depoimentos e demandas dos próprios indígenas. Alegar falta de conhecimento nesses termos é desconsiderar o efeito estrutural do racismo em regular a ideologia e a estrutura econômica. Ou, para seguir o paralelo traçado por Fanon: “o racista numa cultura com racismo é por esta razão normal. Ele atingiu a perfeita harmonia entre relações econômicas e ideologia” (in. NASCIMENTO, 1978, p. 85)

A emergência do movimento indígena nos anos 1970 e 1980 foi o pilar fundamental sobre o qual se estabeleceu a crítica da nova história, provocando uma revisão de abordagens antropológicas e das historiografias oficiais. Novos personagens entraram no debate, ainda que, na verdade, estes personagens estivessem em cena e protagonizassem as resistências e os caminhos da colonização e contra-colonização desde o início da conquista e da invasão. Se, de forma geral, as perspectivas históricas passaram a considerar o ponto de vista dos “vencidos”, no caso dos povos indígenas não se criou ainda espaço de fala nesse novo e emergente círculo de pensamento – tal como exemplificado pela ausência de vozes indígenas na obra clássica *História dos Índios no Brasil*, organizada por Manuela Carneiro da Cunha e lançada em 1992.

Um dos aspectos deste silenciamento está na academia hegemônica, já denunciada como um “confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro” (CARVALHO, 2005/2006, p. 89). Enquanto na historiografia tradicional o protagonismo histórico do indígena foi abafado, na Antropologia – onde as culturas indígenas são frequentemente discutidas –, pouco ou nada se fala do racismo contra os povos indígenas.³ Daí a importância de estudos como os de John Monteiro (1994) e a nova historiografia, que destacaram o protagonismo indígena e construíram novas

³ Evidentemente, há exceções e uma virada em curso, como o recente dossiê sobre racismo contra povos indígenas organizado por Cecília McCallum, Eduardo Restrepo e Edwin Reesink que trata de cinco estudos de caso de racismo contra indígenas em contextos diferentes (Cf. MCCALLUM; RESTREPO; REESINK, 2017).



abordagens desmontando perspectivas míticas de um passado heroico da colonização, sobretudo dos bandeirantes e sertanistas, ou de uma suposta pacífica situação de aldeamento e de dominação dos sertões (Cf. VAINFAS, 1995; PUNTONI, 2002, SCHWARTZ, 2009).

Darcy Ribeiro, na investigação encomendada pela Unesco em 1952 sobre a relação entre índios e brancos – que se tornou um marco sobre o assunto e foi publicada sob o título *Os índios e a civilização* –, revelou a violência da “integração”. Sobre o conflito entre colonos e os povos indígenas que barravam o caminho da expansão, Ribeiro assinalou que “de acordo com a visão quase unânime dos historiadores brasileiros e até mesmo dos antropólogos que estudaram o problema, esse enfrentamento teria como efeito a desaparecimento das tribos ou a sua absorção pela sociedade nacional” (RIBEIRO, 1970, p. 8). O resultado esperado era a “assimilação plena, através da miscigenação” (Ibid., p. 8). Suas pesquisas revelaram o contrário: a maioria da população indígena foi exterminada, e os que sobreviveram permanecem indígenas “na auto-identificação”. O ideal da “assimilação plena”, miscigenação e democracia racial esperado pela UNESCO, deu lugar ao que Ribeiro chamou na época de “transfiguração étnica” (Ibid., p.17).

Na história do Brasil, os povos indígenas foram os primeiros a serem escravizados – a força de trabalho empregada na montagem dos engenhos de açúcar no Brasil, por exemplo, foi predominantemente nativa – antes da escravização dos africanos capturados e deportados de seu continente original que começaram a ser traficados em meados do século XVI (Cf. MARQUESE, 2005). Se os Ameríndios foram os primeiros a serem escravizados, os trabalhos que mostram as consequências (e a continuação) dessa escravidão ainda recebem pouca atenção; mas, como diz Kabengele Munanga, muitas das dificuldades que os indígenas encontram hoje estão diretamente relacionadas com a escravidão do passado.⁴ Isto é, a escravidão não ficou no passado: como nunca foi coibida, foi negada, e até hoje a escravidão indígena nas fronteiras agrícolas é uma prática constante, como entre os Kaiowa e Guarani no Mato Grosso do Sul ou nos subempregos em lavouras de soja no Mato Grosso.

Igualmente, quando foi criada a política de cotas e ações afirmativas para a entrada em universidades, que tinha como objetivo a reparação da violência histórica,

⁴ Transcrição da fala de Munanga na abertura do primeiro encontro.



também foram deixados de lado os povos Ameríndios. Na Comissão Nacional da Verdade que investigou os crimes da ditadura, a violência contra os povos Ameríndios ficou relegada a textos temáticos, em um relatório reduzido diante das violações e das próprias conclusões iniciais de que ao menos 8350 pessoas ameríndias foram mortas. Tampouco tiveram estas populações participação direta na elaboração do relatório, que contou com apenas uma pessoa indígena entre trinta pesquisadores “aliados” e “intermediários”.

A não institucionalização do racismo no sentido da sua não oficialização no sistema jurídico como ocorrido com o Apartheid da África do Sul, em razão da ausência de leis específicas de segregação, é uma das razões pelas quais o racismo, no Brasil, ‘se disfarça’. Segundo Munanga:

Os brasileiros se olham nos espelhos americanos, sul-africanos e nazistas e se percebem sem nenhuma mácula ao invés de se olharem em seu próprio espelho. Assim ecoa dentro de muitos brasileiros uma voz muito forte que grita: não somos racistas, racistas são os outros.⁵

A ideia de que o brasileiro não é racista, mas que há racismo, fundamenta-se no mito da democracia racial, segundo o qual o Brasil seria o paraíso racial de relações harmoniosas. Novamente, explica Munanga, “o mito vai afirmar que somos um povo mestiço, isto é nem branco, nem negro e nem indígena, mas sim uma nova raça brasileira, uma raça mestiça”. Assim, resta a pergunta falaciosa: “quem vai discriminar se somos todos mestiços?” De acordo com esse mito, a mestiçagem “biológica” passa pela “miscigenação”, enquanto a mestiçagem “cultural” pelo sincretismo e a “integração”. No caso dos povos indígenas, permanece o evolucionismo positivista pela transitividade da condição, como um caminho para ‘virar branco’, superado em termos legais pela Constituição Federal, mas ainda em prática nas políticas públicas racistas, tornadas ainda mais explícitas após a ascensão ao poder de Jair Bolsonaro.

O mito da democracia racial proclamou o Brasil como um paraíso onde as relações entre branco e negro, e branco e indígena são harmoniosas, isto é, sem preconceito ou discriminação, a não ser pelos preconceitos de ordem socioeconômica que atingem a todos os brasileiros sem diferença baseada na cor da pele. Embora o mito

⁵ Transcrição da fala na abertura do primeiro encontro.



da democracia racial venha sendo negado há décadas por estudiosos⁶, tal como a fênix ele continua permanentemente a ressurgir no imaginário cultural brasileiro e nos discursos políticos. É assim que, por exemplo, uma senadora da República que, reconhecida publicamente por falas racistas, negava o racismo justificando ter colocado nomes de origem indígena em seus filhos. No Brasil o racismo ocorre de maneira muito peculiar, conforme Nilma Gomes: “ele se afirma através da sua própria negação” (GOMES, 2005, p. 46). O racismo no Brasil é por isso mesmo ambíguo, e alicerçado em uma constante contradição: a de negar a existência de práticas racistas, e a existência do preconceito racial.

Implícito e disfarçado, o racismo brasileiro desmobiliza as vítimas, e diminui a sua coesão com a compartimentação entre negros e indígenas, criando a ambiguidade dos “mestiços” e “pardos”. Dificulta assim o processo de formação de identidades, segundo o qual muitos preferem o ideal do branqueamento que, segundo pensam, oferece algumas vantagens reservadas para a branquitude. São necessários ainda muitos estudos sobre violência, racismo e migração dos povos indígenas, “pois essas situações não têm visibilidade no país, assim como a situação das mulheres indígenas que sofrem abuso, assédio, violência sexual, que se tornam objeto de tráfico nas mãos de avaros e degradados nacionais e internacionais, não é divulgada” (POTIGUARA, 2018, p. 26).

2. Percepções do racismo anti-indígena

Mas, se o racismo brasileiro tende muitas vezes a se disfarçar, em relação aos indígenas não faltam, ao mesmo tempo, declarações públicas abertamente racistas por parte de autoridades. Há poucas semanas, por exemplo, o Ministro da Saúde, Luiz Henrique Mandetta, – numa intervenção na Comissão de Assuntos Sociais (CAS) do Senado – classificou os indígenas como “índios antropizados”, “semi-antropizados” ou “não antropizados” (Cf. Farias, 2019). Em janeiro de 2019, o deputado estadual do Rio de Janeiro, Rodrigo Amorim, sugeriu que ‘quem gosta de índio, que vá para a Bolívia’ (Cf.

⁶ A negação da tese da ‘democracia racial’ remonta ao famoso estudo da UNESCO na década de 1950 do qual participaram, entre outros, Florestan Fernandes e Roger Bastide, e continua em vários estudos mais recentes, como os de Francine Winddance Twine (1997), ou Michael Hanchard (2001).



Cappelli, 2019). Em novembro de 2017, em depoimento a um jornal, o ex-ministro da Justiça, Torquato Jardim, definiu “cinco tipos de índio”: “Há o índio que você acha que existe, mas só encontra sinais; há o que você recém-conheceu; há o que já convive; há o urbanizado; e há o índio-empresário” (Cf. Souza, 2017); e o próprio presidente da FUNAI de 2017, Antônio Costa, chegou a afirmar que os “índios não podem ficar parados no tempo” (Cf. Fellet, 2017). Bolsonaro é autor de inúmeras falas públicas racistas, e o início de seu governo merece uma análise mais aprofundada diante da agressividade dos ataques contra os povos indígenas, a desestruturação da FUNAI e do subsistema de saúde indígena e a incitação ao ódio contra indígenas. Mas como compreender as propostas de “integração”, a comparação de indígenas em seus territórios a “animais em zoológicos”, ou declarações de que “o índio é um ser humano igualzinho nós”, mas “em situação inferior a nós”, sem a categoria de racismo?

Embora depoimentos públicos desse tipo sejam comuns, assim como são comuns os casos de violência aberta contra comunidades e indivíduos indígenas, os casos de racismo institucional, e as mais diversas formas de desrespeito aos povos indígenas, tanto diretas como nas entrelinhas das palavras e ações dos agressores, continuam a ser poucos os trabalhos nos campos da história, a antropologia ou o direito que se refiram ao racismo contra indígenas enquanto racismo, e essa foi a razão que nos levou a iniciar o projeto de pesquisa “Racismo e Anti-racismo no Brasil: o caso dos povos indígenas”. De fato, ao procurar parceiros em instituições de ensino superior no Brasil para levar adiante o projeto, uma reação bastante comum era a de que “não era por aí”, ou que “racismo não seria a melhor forma de se compreender a violência contra os povos indígenas”.

Metodologicamente, ao organizar os eventos, os pesquisadores não-indígenas adotaram a postura de “dois passos atrás”, isto é, de deixar que os participantes indígenas coordenassem e protagonizassem todas as discussões. Na escolha dos participantes, todos os nomes foram sugeridos ou aprovados pelo parceiro indígena do projeto, Ailton Krenak, o qual procurou incluir representantes de várias regiões do Brasil e várias situações de conflito e interação com a sociedade não indígena, além de variação na profissão/posição, gênero, e idade. Assim, dos encontros participaram, entre outros grupos, lideranças históricas, ativistas jovens, artistas, comunicadores, caciques, pajés, estudantes universitários, e líderes comunitários. As discussões foram organizadas no formato de rodas de conversa iniciadas e protagonizadas inteiramente pelos



participantes indígenas. Nas mesas de introdução e conclusão (do primeiro encontro), ou nos atos políticos (do segundo encontro) – abertos para o público –, as exceções ao protagonismo indígena foram as falas dos colaboradores locais do projeto e de membros do movimento quilombola e negro.

O que ficou evidente desde a primeira roda de conversa foi que, se para muitos acadêmicos de instituições brasileiras a violência contra populações indígenas não deve, ou não precisa, ser descrita como racismo, para os participantes indígenas do encontro não havia a menor dúvida de que sofrem e vêm sofrendo racismo desde a chegada dos europeus ao continente, racismo que se estende também, é preciso dizer, à forma como são tratados pela universidade.

O que se segue são os depoimentos de alguns dos participantes do projeto descrevendo e discutindo, em termos práticos e em postulações de cunho teórico, o racismo contra as populações indígenas no Brasil.

2.1. Ailton Krenak: segregação da vida

Ailton Krenak, co-autor do projeto, na sua fala de abertura discutiu o racismo como um projeto do Estado, visível, por exemplo, na segregação das reservas não autônomas. O racismo, na sua opinião, é uma epidemia global causada pela recusa de compreender e aceitar a diferença.

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



No Brasil, nós naturalizamos a ideia imposta pelo colonialismo de ter uma parte do nosso povo que nasceu para viver segregado. Será que a semente da violência racial específica, dirigida contra povos indígenas, não é reforçada pela estratégia histórica do Estado brasileiro — descimentos, aldeamentos — de manter os povos indígenas segregados em territórios que são configurados como lugares de exclusão e não como lugares de inclusão na vida brasileira? Uma vez que a invasão do Brasil permanece, e os territórios agora estão cercados pelo agronegócio e sob intensa vigilância da mineração, que quer invadir nossos espaços de vida, perpetuando sempre uma relação de desigualdade, que é a afirmação desse racismo contra os povos originários daqui desta região do mundo.

As relações do Estado brasileiro com os povos indígenas são profundamente influenciadas por uma histórica relação de genocídio, de extermínio, e uma expectativa hipócrita de que os que sobrevivessem seriam mantidos em reservas cercadas por agronegócio, reservas sempre prestes a serem invadidas por garimpeiros, por fazendeiros, e descritas até por alguns presidentes da FUNAI como ‘não produtivas’, como contrárias aos interesses da sociedade brasileira. É uma relação de desigualdade, de segregação que penaliza os povos indígenas de uma maneira tão disfarçada que parece um benefício. Assim como o Brasil consegue ter, na visão de alguns, a experiência do racismo cordial, ele também consegue produzir um outro fenômeno que é o benefício racista, que é quando você, a pretexto de proteger alguém, de preservar algum direito, na verdade segrega e controla. O racismo, ele se disfarça o tempo todo.

No horizonte do Estado brasileiro, o povo indígena tinha que ter sido extinto. Nós somos aquela parte do povo indígena que sobreviveu a um genocídio. Essa contagem regressiva de que um dia teve cinco milhões e depois dois ou três; ou cinco milhões, mas que depois viraram trezentos mil ou cento e poucos mil; umas estatísticas tão escandalosas que mostram que o planejamento, a política planejada do Estado brasileiro, desde a colônia, e se estendendo depois até as repúblicas, é extinguir o povo indígena.

Foi durante a ditadura que as lideranças indígenas atinaram para a necessidade de confrontar o Estado brasileiro; o movimento indígena emergiu debaixo da bota da ditadura, como no caso do Presídio Krenak. O Presídio Krenak foi o estado brasileiro capturando pessoas de diferentes etnias, aterrorizando essas pessoas, dando a eles a oportunidade de virar soldados — dando uma farda, dando equipamentos que um policial utiliza, instituindo um pelotão de índios de várias etnias —, com a tarefa de vigiar e prender seus irmãos. Esse é um outro exemplo de como a violência racial se disfarça, às vezes ela parece política pública. O Estado é um organismo multifacetado que tem muita potência de interferir em nossas vidas; ele pode também fazer políticas públicas para aprofundar a violência racial e as populações receptoras dessas políticas públicas acharem que estão sendo beneficiadas, acharem que é um benefício.

Ao contrário da conquista espanhola, onde a escravidão deu lugar à encomienda e ao debate entre Las Casas e Sepúlveda, aqui os povos indígenas foram todos rebaixados a uma condição de sub-humanidade: aos rebeldes, o genocídio da guerra justa, e aos capturados, a catequese e a escravidão. A demanda dos povos indígenas por seus territórios de origem é uma demanda pelo coletivo, pela autonomia, pelo direito de ir e vir e continuar sendo indígena, pela aceitação da diferença, não pela reserva segregada num mar de agrobusiness.



Esse comum de cada um de nós é o povo de cada um de nós, e ele está muito ressaltado no caso do Brasil, na fala dos povos indígenas; ele não está ressaltado na fala de outras comunidades. São poucas as comunidades que apresentam uma demanda para o estado que é coletiva, que reivindica um território. À exceção dos quilombolas, quem mais reivindica territórios? Somente os índios e os quilombolas. Territórios são espaços de desconstruir essa brasilidade que nos foi imposta, que ainda é uma coisa mais reflexiva do que propriamente entendida, mas que vai continuar sendo uma pedra dura para a gente seguir opinando; essa violência difusa e incrivelmente dispersa em diferentes cosmos que é movida pela impossibilidade de aceitar nossa diferença.

A doença do racismo, essa espécie de epidemia global do racismo se originou na nossa separação da natureza, quando nós nos separamos da natureza a ponto de não compartilharmos mais com a natureza a riqueza da diferença. Quando se disse que a diferença é o outro, é a impossibilidade de aceitar a diferença, de aceitar o outro como diferença – isso gerou o que nós reconhecemos historicamente como racismo.

2.2. Kum Tum Akroá Gamela: a negação da existência

Na visão de Kum Tum Akroá Gamela, o racismo estabelecido pelo Estado, e sustentado por várias instituições, faz com que indígenas como ele tenham que provar, no dia-a-dia, a sua própria existência. Isso se dá em atos corriqueiros, desde o registro de uma criança – quando o cartório se recusa a registrar a criança como indígena –, até reuniões com a FUNAI – aonde os agentes se referem a alguns indígenas como “auto-denominados indígenas”, criando sub-categorias de subjetividade. É a terra articulando o racismo que estrutura a reivindicação da terra.

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

Nós, indígenas, temos que conviver todo dia tendo que provar a existência, a vida, mas já com a morte decretada. É um negócio meio maluco a gente provar que está vivo, quando outros que estão no lugar do poder disseram que você não existe mais. E o meu povo vem dessa experiência colonizadora, tentando compreender o porquê dessa ausência, uma ausência que, na verdade, foi sempre uma presença, porque a cara de índio ficou. Isso é uma forma de racismo institucional porque é uma decisão de Estado, do governo, que diz assim: “você não existe, meu irmão”. E o meu povo viveu isso. Uma decisão do Estado: “vocês não existem mais”.

Tudo começou na década de 80, quando uma professora da Universidade Federal fez uma pesquisa sobre o nosso território e ao final



disse: “eles são camponeses”. Era uma situação de conflito, a grilagem tinha se instalado ali, com o cercamento e a divisão das terras, e ela foi lá para estudar essa violência, aquele conflito, e ao final ela disse: “eles são camponeses, mas o que manteve a terra como terra de uso comum até agora foi uma ancestralidade indígena que eles nunca desconhecaram”. Mas embora ela mesma tenha dito isso, ela fecha essa gaveta e abre um discurso comum: “eles são camponeses”. Ou seja, não é só o governo, mas é um conjunto de instituições do Estado que vão negando a existência da gente, quando dizem, por exemplo, que somos uma comunidade que nem teve o reconhecimento formal pela FUNAI. Por que estão dizendo que são uma comunidade, mas se nem tiveram o reconhecimento formal pela FUNAI? Isso é cantiga antiga, é tutela.

Eu me recuso a chamar o nosso movimento de “ressurgimento”, de povos “ressurgidos”. Tenho pensado que nós não somos povos ressurgidos, porque a gente nunca morreu, porque a gente sempre viveu. Se por um tempo a gente falou e a nossa fala não foi compreendida, o problema não é nosso, o problema é do outro que, de um pedestal de poder não quis compreender aquilo que nós estávamos dizendo, aquilo que nós estávamos fazendo.

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

Nas reuniões da FUNAI, o nosso povo continua sendo descrito – mesmo após anos e anos de luta – como “auto-denominados”. Isso até pode parecer, num primeiro momento, que eles estão resguardando o nosso direito à auto-definição. Só que uma coisa é o momento inicial da auto-definição. Beleza. A questão é por que se continua, depois de anos, a repetir “os auto-denominados”, “os auto-denominados”... Toda vez que a gente ouve isso, eu tenho essa sensação que a gente é diminuído; que a palavra é para diminuir a gente e colocar numa segunda categoria: tem os indígenas, e tem os que “se auto-denominam” indígenas.

O racismo é produzido por quem tem poder e distribuído para todo o mundo beber e, às vezes, a gente mesmo bebe desse veneno que eles produziram para a gente, e a gente fica cheio de receio, de vergonha de falar da gente mesmo.

Na articulação de povos e comunidades tradicionais tem uma palavrinha meio mágica que a gente utilizava: é preciso a gente se descolonizar, descolonizar as nossas relações. E aí a gente até se vigia um pouco assim, um ao outro, quando está com algum preconceito, algumas dessas piadas racistas, a gente diz: “está colonizado, tem que descolonizar”. Acho que é isso mesmo, a gente tem um caminho grande para se descolonizar, descolonizar o pensamento, nossas relações. Talvez a tal professora esteja certa, porque nós não somos “índios” mesmo, nós somos Gamela: ela está acostumada a lidar com a ideia dos “índios” genéricos. Não, não sou índio: eu sou um povo. Isso desconcerta.



2.3. O racismo religioso

O racismo que se manifesta através da pregação religiosa – sobretudo por parte dos pregadores neo-pentecostais que classificam como demoníacas as religiões e a espiritualidade indígenas –, foi um tema frequente nos dois encontros.

Ruivaldo Nenzinho Gavião-Akrantikateje:

Como um pajé que trouxe a nossa vivência, que compartilhou de toda as curas – principalmente espirituais –, que nos elevou a chegar a essa sociedade também, como ele pode ser descartado dessa forma, por um pastor que diz que ele é uma pessoa do mal? Se fosse do mal, nós não estaríamos aqui, ele tinha matado todo o mundo. Na verdade é um paradoxo entre a religião e a nossa cultura, mas a religião está matando a nossa cultura através da pregação, da impregnação, a coerção.⁷

Eloi Terena, advogado e militante da causa indígena, observou que no encontro de Cachoeira:

Estão discutindo também uma última coisa que até então não tinha prestado atenção, que é esse racismo a partir do viés religioso, a própria negação de condição humana, a negação da cultura, o apagamento das práticas culturais e do modo de ver e entender o outro pelos povos indígenas.

Daiara Tukano nos lembra que esse processo começou com a chegada dos europeus:

Eu sou filha de um homem a quem foi negado, bem na sua infância, o direito de praticar os aprendizados que recebeu do meu bisavô e outros tios, e a sua língua; foi batizado com outro nome, colocado numa escola de padres salesianos que se radicaram em nossa região para “educar, civilizar e integrar” os povos originários, tidos como “selvagens e rebeldes”. Uma visão de homogeneização que talvez nos leve hoje a esse mundo globalizado tão miscigenado, sincrético e diverso, e que mostra que, apesar de tudo isso, e, talvez, graças a tudo isso, nós tenhamos encontrado a força para continuar nos afirmando como nações mais antigas que aquele famoso ano zero.

⁷ O vídeo dessa entrevista encontra-se disponível no site: <http://projects.alc.manchester.ac.uk/racism-indigenous-brazil/>



2.4. A fossilização da cultura indígena: “quem usa celular e calça jeans não é índio”

Uma forma bastante comum de racismo contra as populações indígenas – presente tanto no dia-a-dia dos encontros casuais com não indígenas, como no discurso das autoridades e dos prestadores de serviço – é a fossilização da cultura indígena como algo imutável e parado no tempo. Como consequência, se um indígena é visto utilizando um celular ou escrevendo um livro, vai receber desde os comentários supostamente inocentes, mas profundamente racistas, como “você não parece índio”, até acusações diretas como “não é mais índio”, ou é “ex-índio”.

Um caso recente de conflito no Vale do Javari – região descrita como “protegida”, “isolada” – na Amazônia, onde os indígenas perfazem o tipo de “índio de verdade”, mostra como o racismo tem contribuído para a criminalização dos Matis, e apagamento da violência do Estado, sobretudo durante a ditadura (1964-1985) (Cf. ARISI e MILANEZ, 2017).

Sobre este caso específico de conflito entre os Matis com a FUNAI, e um povo isolado Korubo, **Make Turu Matis** declarou:

Se já estamos na política institucional – também tem indígenas do movimento estudando na universidade –, por que é que a gente não pode decidir sobre o nosso território, o Vale do Javari? Por que é que são as autoridades que estão longe, antropólogos que estão longe, ONGs que estão longe, que captam recursos longe, que decidem sobre o que fazer no território onde a gente vive, que decidem quando vão fazer contato, ou quando não vão fazer contato? Nós não queremos mais isso. Nós, do movimento indígena; nós, indígenas que vivemos no Vale do Javari. Nós queremos autonomia, gerir os recursos, e tomar as decisões das nossas vidas. O Estado foi muito violento conosco, como podem os antropólogos defenderem o Estado? Foi isso que fizeram contra nós.

Para **Paulo Marubo**, também originário do Vale do Javari, na tríplice fronteira do Brasil, Peru e Colômbia, é importante:

Educar os não indígenas para que os brancos possam ver que os índios não são da forma que eles pensam, pois acham que o índio é animal, o índio não tem alma. É através da escola que vão entender quem é o índio. O branco fala que quem não fala mais a língua, não é mais índio. Eu entendo pelo contrário: nós manuseamos a tecnologia porque a gente tem esse contato com a sociedade não indígena. Os nossos ancestrais, os nossos pajés, já sabiam que iam chegar essas pessoas trazendo tudo o que não presta. Eu estou com essa roupa, estou com óculos, este fone de ouvido, mas eu sou índio, o meu sangue corre aqui de índio. Dá para perceber que eu falo mal o português. Aonde eu já fui – em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Brasília mesmo –, eu cheguei no aeroporto e os caras me trataram como se eu fosse um estrangeiro. Começaram a falar em espanhol comigo e eu falei: “não senhor, eu não sou espanhol, não sou estrangeiro: eu sou índio, verdadeiro



povo aqui do nosso país". Então eu vejo assim: pena que os parentes perderam a língua, não foi porque quiseram abandonar a sua própria cultura, mas foi uma pressão, a colonização. Os portugueses chegaram aqui impedindo os povos indígenas de praticar a sua própria cultura, falar a sua própria língua.⁸

O escritor **Olívio Jecupé** relatou também o caso de quando foi convidado à FLIP de Paraty⁹ e foi impedido de almoçar no restaurante reservado aos escritores porque o porteiro acreditava que ele e a sua esposa haviam roubado o crachá:

Então você já vê que as pessoas da cidade não acreditam na gente. A gente sofre preconceito porque a sociedade sempre vê o índio como aquele primitivo que não vai crescer, e quando o índio mostra o seu talento aí vem o preconceito, o racismo. Então escrever é importante para mostrar para a sociedade que nós também podemos fazer a mesma coisa que o outro faz. Quando você fala de um índio escritor as pessoas se assustam: mas um índio escritor? Tudo assusta à sociedade. Quando eu entrei na USP nos anos 1990, todo mundo queria saber como eu tinha entrado, e eu dizia: "eu prestei vestibular". Nós formamos uma associação na nossa aldeia, "mas tem CNPJ?¹⁰" – Sim, se não tem CNPJ, não é associação. "Mas vocês têm conta em banco?". Então para a sociedade não indígena, quando você fala "o índio faz isso", é assustador porque o índio é sempre visto como primitivo.

3. Notas finais: as frentes de combate ao racismo

As transcrições que trouxemos acima foram selecionadas em um repertório complexo de experiências concretas que foram relatadas e compartilhadas nos dias em que o nosso grupo esteve reunido em rodas de construção conjunta. As múltiplas experiências narradas nos ajudam a perceber que falar de racismo contra povos indígenas significa adentrar em uma amálgama de práticas e discursos cujo elemento comum tem sido a violência estrutural que marca os cotidianos indígenas de Norte a Sul do Brasil. De modo que, antes de pensarmos propositivamente sobre frentes de atuações para o combate do racismo, tivemos que gradativamente avançar em discussões sobre as especificidades do contexto indígena, apontando como a racialização opera junto a esses povos e em que medida esse racismo se diferencia de outros.

⁸ O vídeo dessa entrevista encontra-se no site: <http://projects.alc.manchester.ac.uk/racism-indigenous-brazil/>

⁹ Festa Literária Internacional de Paraty.

¹⁰ Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica.



Constatamos que a invisibilização em torno desse tema torna o ato enunciativo em si o primeiro grande passo para mudar essa conjuntura. Isto é, identificar, reconhecer e falar a respeito dessas experiências são os primeiros passos para que possamos pensar sobre estratégias concretas de uma luta que seja indígena e antirracista. A premissa básica para contornar a mistificação arquitetada pelos brancos responsáveis por tornar o racismo um tabu contemporâneo na sociedade brasileira é alçar as vítimas desse processo à condição de autores e protagonistas de suas narrativas. É impossível discutir racismo sem contar com a presença e a voz desses sujeitos racializados. No caso aqui exposto, é impossível pensar estratégias eficazes de combate ao racismo sem que estejam os indígenas dentro da construção da luta antirracista.

Nesse sentido, foram os próprios indígenas os responsáveis por trazer o foco dos debates em torno “da questão indígena”, para o tema do racismo. Fazendo o uso das ferramentas disponíveis através das Associações e Organizações Indígenas e da internet, inúmeros registros com fins de denúncia foram publicizadas. Cabe agora às instâncias oficiais criarem espaços políticos institucionalizados que venham a dar conta de maneira sistemática de não apenas receber estas denúncias como combater-las de maneira eficaz.

As inúmeras facetas das violências que têm sido traço marcante e fundacional da história indígena em sociedades como a nossa, caracterizadas pelo colonialismo – as quais trouxemos brevemente neste artigo –, precisam ser enfrentadas com seriedade e compromisso. Um importante trabalho ainda a ser feito, que foi suscitado em nossa pesquisa colaborativa, é a necessidade de uma avaliação e acompanhamento dos caminhos percorridos pelos processos de denúncia formalmente registrados como racismo. Em outras palavras, a partir dos casos de racismo, podemos indagar sobre quais são os caminhos para a efetivação das denúncias que as vítimas encontraram na busca por justiça. Existem ouvidorias eficientes no acompanhamento e encaminhamento desses casos? Os indígenas têm conhecimento sobre quais os canais de denúncia e ouvidorias a que eles podem recorrer para efetivar denúncias de racismo?

A experiência que tivemos nos desenhou um cenário preocupante, não apenas por nos depararmos com narrativas de muita brutalidade, mas também por percebermos uma aura de permissibilidade e impunidade em torno das pessoas que



cometem os atos racistas. Tal impunidade encontra eco na reprodução sistemática de concepções racistas que perduram no tempo e que, por serem parte constituinte do imaginário nacional, se fazem presentes no funcionamento das próprias instituições que deveriam, em sua grande maioria, operar para a defesa dos direitos indígenas. Logo, não se trata apenas de criar canais e ouvidorias de denúncias eficientes, mas também de pensar a capacitação de profissionais que reconheçam a existência do racismo e que sejam sensíveis a esse problema. Falar do racismo institucional implica em não perder de vista a concretude dos indivíduos que, escondidos em uma burocracia pretensamente impessoal, são cotidianamente responsáveis pelo funcionamento dessas instituições. Em outras palavras, não há racismo sem que haja também o racista.

Para os povos indígenas, é de suma importância reconhecer o racismo como um sistema estruturado contra essas populações. Sistema esse que se constitui em várias dimensões, como a epistêmica, a política, cosmológica, a institucional, e assim por diante, e a elas são somados eixos articuladores como, por exemplo, o machismo. De forma que os espaços e situações onde violências e negações de direitos são constantes, e vêm às vezes de forma silenciosa, camuflada de desculpas sem fundamentos. No caso do racismo em relação a pessoas e formas de viver dos indígenas, não se trata de desconhecimento de parte da sociedade não indígena, mas sim da arrogância no sentido de uma construção cultural pela desvalorização e desrespeito às pessoas ditas de culturas diferentes.

Por fim, afirmar a preeminência indígena na luta antirracista não significa isentar as diferentes parcelas da sociedade civil brasileira de ingressarem nessa luta. Pelo contrário, espera-se que, com a maior visibilidade do problema, possamos contar com a adesão de aliados que venham também a atuar na erradicação do racismo e das formas de discriminação pautando abertamente os legados coloniais que atravessaram as interações entre “índios, brancos e negros” no passado e que continuam hoje a moldar a sociedade brasileira.



Referências

ARISI, Barbara e MILANEZ, Felipe. Isolados e ilhados: indigenismo e conflitos no Vale do Javari, Amazônia. Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 49-66, jan.-abr. 2017.

BIGIO, Elias. Linhas telegráficas e integração dos povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon. Brasília: CGDOPC/Funai, 2003.

BONIN, Iara. Racismo: desejo de exterminar os povos e omissão em fazer valer seus direitos. In: CIMI. Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2014. Brasília: Cimi, 2015.

CAPPELLI, Paulo. 'Aldeia Maracanã é lixo urbano. Quem gosta de índio, vá para a Bolívia', diz Rodrigo Amorim. O Globo, Rio de Janeiro, 04 jan 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/aldeia-maracana-lixo-urbano-quem-gosta-de-indio-va-para-bolivia-diz-rodrigo-amorim-23345028>. Acesso em: 15 abr 2019.

CARVALHO, José Jorge de. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 88-103, dezembro/fevereiro 2005-2006

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Carneiro da. Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos. São Paulo: Ed. Brasiliense. 1987

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Direitos Humanos e os índios no Brasil. In: DO AMARAL JÚNIOR, Alberto; PERRONE-MOISÉS, Cláudia. O cinquentenário da declaração universal dos direitos do homem. São Paulo, Edusp, 1999. p.255.

FARIAS, Elaíze. Ministro da Saúde recua e mantém Sesai após protestos dos indígenas. Amazônia Real, Manaus, 28 mar 2019. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/ministro-da-saude-recua-e-mantem-sesai-apos-protestos-dos-indigenas/>. Acesso em: 15 abr 2019.

FELLET, João. Índios não podem 'ficar parados no tempo', diz novo chefe da Funai. BBC Brasil, Brasília, 6 abr 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-39510285>. Acesso em: 15 abr 2019.



GOMES, Nilma Lino et al. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal, v. 10639, n. 03, 2005.

HANCHARD, Michael George. Orfeu e o poder: movimento negro no Rio e São Paulo (1945/1988). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HEMMING, John. Ouro Vermelho. São Paulo: Edusp, 2007.

HEMMING, John. Amazon Frontier. London: Pan Macmillan, 1987.

HEMMING, John. Die if You Must. London: Pan Macmillan, 2003.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. Novos estudos CEBRAP, n. 74, p. 107-123, 2006.

McCALLUM, Cecília; RESTREPO, Eduardo; REESINK, Edwin B. “Apresentação do Dossiê: Racismo no Plural nas Américas: povos indígenas e afro-indígenas”, revista ANTHROPOLÓGICAS, Ano 21, 28(2), 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/236294/28932>>Acessado em: 1 abr 2019.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: um processo de racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

POTIGUARA, Eliane. Metade cara, metade máscara. Lorena: DM Projetos Especiais. 2018

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SCHWARCZ, Lília M. O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Stuart B. A Historiografia dos primeiros tempos do Brasil Moderno: tendências e desafios das duas últimas décadas. História: Questões & Debates. Curitiba, n. 50, p. 175-216, jan./jun. 2009.

SOUZA, Josias de. Governo retoma ideia de arrendar terra indígena. BlogdoJosias, UOL, Brasília, 1 nov 2017. Disponível em: <https://josiasdesouza.blogosfera.uol.com.br/2017/11/01/governo-retoma-ideia-de-arrendar-terra-indigena/>. Acesso em 15 abr 2019.



SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

TWINE, France Winddance. Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil. New Brunswick, NJ, and London: Rutgers University Press, 1997

VAINFAS, Ronaldo. A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

Sobre os autores

Felipe Milanez

Ecologista político, doutor pelo Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. Professor do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, felipemilanez@ufba.br

Lucia Sá

Professora de Estudos Brasileiros, Universidade de Manchester, Lucia.Sa@manchester.ac.uk

Ailton Krenak

Indígena Krenak, jornalista, escritor. Diretor executivo do Núcleo de Cultura Indígena. Professor honoris causa, Universidade Federal de Juiz de Fora, ailtonkrenak@gmail.com

Felipe Sotto Maior Cruz

Indígena Tuxá, doutorando em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Professor na Universidade Estadual da Bahia e Pesquisador do Opará, tuxa.antropologia@hotmail.com

Elisa Urbano Ramos

Indígena Pankararu, coordenadora do Departamento de Mulheres Indígenas, Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES (APOINME). Mestranda em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, elisaurbanoramos@gmail.com

Genilson dos Santos de Jesus (Nome Indígena Taquary Pataxó)

Indígena Pataxó, graduando do curso de Direito, Universidade Federal da Bahia, genilsontaquary@gmail.com

Os autores contribuíram igualmente na redação do artigo.

