

O (des)cobrimento dos mil povos

Reflexões sobre a colonialidade do poder e a manutenção da tutela aos povos indígenas no Brasil



Wellem da Silva Evangelista

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4050-4233>

Resumo

O presente ensaio parte de uma análise sobre a história e agência indígena presente na obra literária “A terra dos mil povos: história indígena contada por um índio” de Kaká Werá Jecupé (2020), publicada originalmente em 1998, propondo um diálogo junto a autores decoloniais latino-americanos como Enrique Dussel e Aníbal Quijano, assim como abordando o conceito de etnia definido por Kabengele Munanga. Ao longo deste ensaio argumentamos acerca de como a infantilização dos povos indígenas por uma construção moderna da colonialidade do poder atravessou o imaginário e as políticas de tutela implementadas aos povos indígenas do atual Brasil. Por fim, observamos como essas concepções de políticas se originam de uma concepção colonial de racionalidade e dominação que parece se estender desde a invasão europeia até a promulgação do Novo Código Civil de 2022, que por fim retira os indígenas da condição legal de “relativamente incapazes” e sujeitos à tutela da União.

Palavras-chave:
História; Indígena;
Colonialidade do poder;
Modernity;
Brasil.

Resumen

Este ensayo parte de un análisis de la historia y la agencia indígena presentes en la obra literaria “La Tierra de los Mil Pueblos: Historia Indígena Contada por un Indio” de Kaká Werá Jecupé (2020), publicada originalmente en 1998. Sepropone un diálogo con autores decoloniales latinoamericanos como Enrique Dussel y Aníbal Quijano, además de abordar el concepto de etnicidad definido por Kabengele Munanga. A lo largo de este ensayo, argumentamos cómo la infantilización de los pueblos indígenas por una construcción moderna de la colonialidad del poder impregnó el imaginario y las políticas de tutela implementadas para los pueblos indígenas en el Brasil actual. Finalmente, se observa cómo estas concepciones y políticas surgen de una concepción colonial de racionalidad y dominación que parece extenderse desde la invasión europea hasta la promulgación del Nuevo Código Civil de 2022, y que lleva al despojo de pueblos indígenas de su estatus legal de "relativamente incapaces" y sujetos a la tutela de la Unión.

Palabras-clave:
Historia; Pueblos indígenas; Colonialidad del poder; Modernidad; Brasil.

1. Introdução

A obra “A terra dos mil povos: história indígena contada por um índio” é uma produção literária indígena publicada originalmente em 1998, com segunda edição lançada em 2020 pela editora Petrópolis. Escrita pelo autor e ambientalista Kaká Werá Jecupé, pertencente ao povo Tapuia, o texto aborda a diversidade filosófica, cosmológica, metodológica e os ensinamentos ancestrais das nações indígenas habitantes dos territórios hoje nomeados “Brasil”. Através do uso da memória coletiva e reunindo um conjunto de conhecimentos históricos e familiares, o autor busca preencher algumas lacunas históricas existentes e trazer diferentes perspectivas sobre o que significa de fato ser aqueles que foram nomeados como “índios”, “negros da terra”, “brasis”, “brasilienses” ou “povos contatados”, compreendendo a história do Brasil pelo olhar dos povos indígenas.

Inspirada também por um conjunto de vivências compartilhadas por Jecupé ao longo de anos conhecendo, acompanhando a cultura e sendo iniciado em rituais de diferentes povos do Norte ao Sul do Brasil, o autor demonstra através desses conhecimentos a riqueza, os conflitos, e as relações existentes entre povos indígenas antes, durante e após a invasão europeia. Sua obra apresenta uma coleção de perspectivas e saberes que corrobora as críticas trabalhadas por Dussel (1993), em “1492: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade”. Nessa obra, o autor e filósofo argentino demonstra como os povos da chamada Mesoamérica eram completos em sua própria forma de organização social, espacial e cultural, com uma história que remete a milhares de anos de migração desde os povos da África. Além disso, aponta como todos esses conhecimentos, instituições, arquiteturas, línguas e filosofias não foram vistas sob as lentes do “encobrimento” europeu.

A construção dos povos do “Novo Mundo” como o “Outro” selvagem, submisso, bárbaro, desprovido de bens privados e ainda em um estágio de “infância” do desenvolvimento social passa a ser imposta pela perspectiva europeia como uma nova verdade. Esta, por sua vez, se constrói quando a Europa do século XV se vislumbra finalmente capaz de sair do papel de figurinista da história mundial, e se construir enquanto o centro da modernidade, civilizada, racional, repleto de virtudes racionais, capaz de levar a emancipação aos povos das Américas e da África. Seja esta pela religião e paternalismo apregoados por jesuítas e franciscanos como Gerônimo de Mendieta, ou pela violência defendida por grandes “humanistas” espanhóis como Sepúlveda, para Dussel (1993) esse seria o “mito da modernidade”.



Dessa forma, o autor (*ibidem*, 1993) argumenta também que para que uma outra narrativa acerca dos povos ameríndios seja possível seria necessário (1) perceber as contradições que este mito da modernidade impôs ao mundo, e (2) ver o mundo a partir da pele, dos olhos, da língua e das vivências desses povos, enquanto um projeto trans moderno (Bernardino-Costa, Grosfoguel, 2016), instrumento analítico capaz de repensar como percebemos a história da América Latina.

A partir dessas considerações, partimos de uma análise sobre a história e atuação indígena presente na obra literária de Jecupé (2020), propondo um diálogo junto a outros autores latino-americanos como Enrique Dussel (1993) e Quijano (2005), assim como abordando o conceito de etnia definido por Munanga (2003). Ao longo deste ensaio buscamos apreender algumas observações acerca de como a infantilização dos povos indígenas por uma construção moderna da colonialidade do poder atravessou o imaginário e as políticas de tutela implementadas aos povos indígena do atual Brasil, partindo de uma concepção colonial de racionalidade e dominação que parece se estender desde a invasão até a promulgação do Novo Código Civil de 2022 que por fim retira os indígenas da condição legal de “relativamente incapazes” e sujeitos à tutela da União.

2. O encobrimento dos mil povos e o início do processo de tutela

Sob as pontes das propostas decoloniais de formação do conhecimento, Quijano (2005) afirma que a construção promovida pela Europa de um novo padrão sociopolítico e econômico de poder mundial esteve atravessado pelo processo histórico de codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados a partir de uma suposta distinção biológica através da noção de raça. A partir desse novo modelo, foram importadas novas identidades sociais consideradas como “primitivas” e negativas sob o olhar colonial ao longo da história do continente americano, dentre elas: negros, índios e mestiços.

Nesse sentido, conforme o autor (*ibidem*, 2005) a ideia de raça para os conquistadores era um fator fundacional das relações de dominação por meio da conquista, da colonização e da constituição de um padrão de conhecimento evolucionista, unilinear e unidirecional, que desconsiderava a possibilidade dos não-europeus em constituírem identidades singulares ou de ocupar um lugar na história da produção cultural da humanidade. À estas estruturas e fenômenos coloniais que seguem em efeito a despeito do fim da colonização oficial, Aníbal Quijano nomeia colonialidade do poder e do saber.



Nessa perspectiva, o nascimento da modernidade em 1492 nasce junto com a colonialidade na América Latina a partir da invasão europeia aos territórios encobertos como “Novo Mundo”. Processo colonial este que, no hemisfério ocidental, promoveu de forma direta ou indireta o genocídio em massa de seus povos originários, aproximadamente 95% das populações habitantes do continente (Estannard, 1992). Para além da violência aos corpos, a colonialidade também promoveu a desestruturação das diversas formas de viver e ser indígena nas colônias.

A partir do século XVI, inicia-se o processo de catequização com as primeiras missões jesuítas e a construção dos primeiros relatos dos cronistas quinhentistas. Estes reproduziam os habitantes do “Novo Mundo” enquanto seres pré-históricos e atrasados dentro de uma lógica linear e evolucionista de compreender as culturas. Para Ginés de Sepúlveda, teólogo, filósofo e “humanista” Espanhol, a guerra aos indígenas seria justificável dado a sua suposta “inferioridade natural”. Isto é, em sua perspectiva, a inexistência de posses privadas e a presença de lideranças sem autoridade legítima para os parâmetros europeus (Dussel, 1993). Em suas argumentações, Sepúlveda apresenta a conquista enquanto uma forma de emancipar esses povos em um processo que implementaria a “racionalidade” frente à “barbárie”.

A construção dessa concepção “primitivista” acerca dos povos indígenas se originava pelas perspectivas religiosas, políticas, e mais tarde acadêmicas. Desde o fim do século XV, ocorria o uso da metáfora da criança enquanto maneira de conceituar o suposto estágio “infantil” ou “primitivo” de desenvolvimento das comunidades indígenas (Almeida, 2010). Essa, por sua vez, em grande medida se aproximava de uma concepção de infância comum na modernidade, percebida enquanto um ser irracional, sem agência própria, dependente de um adulto detentor da razão que pudesse guiá-lo em seu desenvolvimento. A construção de uma distinção biológica a partir da noção de raças, portanto, era um fator central para a narrativa colonial. Conforme debatido pelo autor Liebel (2020) em *“Decolonizing Childhoods: From Exclusion to Dignity”*:

A população “branca” era considerada como detendo a maior classificação na “evolução cultural” e era um sinônimo de modernidade e progresso. Em contraste, a população “não-branca” era considerada atrasada e não-civilizada, não apenas no sentido racista (enquanto pessoas de pele escura), ou no sentido religioso (praticantes de costumes pagãos), mas também no sentido econômico “enquanto não-capitalista e “anti-quado”” [...] Indivíduos eram apenas considerados úteis se eles estivessem preparados e mentalmente em uma posição para trabalho para um empregador branco (Liebel, 2020, p. 83, tradução nossa).

Nesse contexto, a estrutura de dominação impunha aos indígenas a violência pelas armas ou submissão à cruz e o trabalho forçado. Em ambos os casos a ideia de “naturalmente

inferiores” se mantinha, sob um prisma evolucionista ou ainda paternalista. Diferentemente da posição adotada por Sepúlveda, cronistas quinhentistas como Gerônimo de Mendieta, compartilhavam de uma visão paternalista bastante comum entre os franciscanos da época. Estes, percebiam os indígenas como um povo “sem o pecado original”, passíveis de serem convertidos e construiriam uma espécie de paraíso próprio, desde que aceitassem a evangelização, caso contrário, estariam sujeitos as força das armas.

Semelhante postura se apresentava nas práticas diárias da colônia com as missões jesuítas. Conforme apontado por Almeida:

o padre jesuíta Daniel descreveu com detalhes as práticas realizadas na Amazônia no século XVIII. Segundo ele, para agradar aos índios e evitar as desistências e fugas, preocupavam-se em conquistá-los com presentes para conquistar sua confiança e assegurar que não os buscam para ‘... os fazer escravos, mas para os tratar como filhos (...) (Almeida, 2010, p. 77).

Seja pelo processo de evangelização que se apresentava como uma forma de “salvar a alma”, ou pela guerra enquanto um meio de promover a “emancipação”, a trajetória do poder colonial (1) despojou esses indivíduos de suas singulares identidades históricas, (2) definiu uma nova identidade racial à eles, de natureza colonial e negativa, removendo-os da história da produção cultural da humanidade (Quijano, 2005) e, (3) relegando-os à uma posição de subalternidade à Europa. Através desse processo, ocorreu:

sua relocalização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser o passado. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo (Quijano, 2005, p. 127).

Não obstante, se a modernidade iniciada a partir do século XV pode ser caracterizada pelo extermínio em massa e indiscriminado de crianças e adultos indígenas, pelo processo forçado de despossessão de suas crenças, tradições e identidades, assim como o andamento da colonização de países da América e da África, a obra de Jecupé (2020) nos leva a pensar a história a partir de milhares de anos antes da chegada dos europeus, onde os indígenas se encontram no centro da narrativa, no “tempo em que o ser caminhava com a floresta” (*ibidem*, 2020, p. 21). Implementado na prática aquilo que Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) apontavam como o projeto trans moderno iniciado por Dussel (1993).



3. (Des)encobrindo os mil povos: história indígena contada por um índio

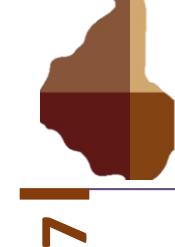
Segundo Werá Jecupé (2020), os povos pertencentes à região sul e central do continente antes da invasão europeia detinham formas de organização distintas e próprias. Eles podiam ser divididos em quatro troncos culturais básicos: os *Karib*, da região das Antilhas na América Central; os *Aruak*, que engloba o Brasil, as Guianas, Antilhas e chegando até a região norte da América central; os *Jê*, do atual Planalto central do Brasil; e os *Tupi*, presentes em todo o Sul do continente.

Para o autor, apesar dos desafios presentes na recuperação da diversidade cultural e linguística existentes entre os povos indígenas no pós-invasão, essa riqueza ainda é presente na memória cultural e na tradição oral, enquanto formas originais de educação indígena, através de desenhos presentes nos cestos, paredes, instrumentos e corpos que ainda permeiam o cotidiano das comunidades atuais, ou ainda por meio do encanto. Através dessas memórias coletivas, poderíamos conhecer a origem dos povos, e a fundação do mundo a partir de diferentes perspectivas cosmológicas de suas ancestralidades.

A fim de explicar essas diferenças, Jecupé (2020) aborda brevemente alguns dos mitos de origem presente nos povos *Karajá*, *Tupi-Guarani*, *Xavante* e *Dessâna*. Na concepção *Karajá*, a origem de seu povo pode ser compreendida a partir do espírito das águas (*Aruanã*), enquanto na cosmovisão *Xavante*, a origem dos seres humanos se dá a partir das águas e sua saída para a terra. Para os *Xavante*, essa representação aponta não apenas uma concepção filosófica, mas que também explica e determina a divisão interna de seus clãs.

Por outro lado, em um dos mitos *Tupi-Guarani* a formação da Terra ocorre pelo tataravô do Sol, que pelo sopro de seu cachimbo sagrado deu origem à mãe terra. Por fim, aos povos *Dessâna* dos rios Tiquiê e Papauri, no Amazonas, a origem do mundo não se deu por meio de uma divindade masculina, mas por meio de Yebá Burô, conhecida como a Avó do Mundo, a “Não-criada”. Yebá se encontrava em seu quarto sentada em um banco de quartzo, fumando um cigarro e comendo o *ipadu* em sua *cuiá* quando começa a pensar como seria a criação do mundo, e através de seu pensamento surgem os primeiros cinco homens: os Avôs do Mundo.

Por meio das cosmologias indígenas presente na obra, Jecupé (2020) reafirma sua perspectiva de que o índio é o ser humano que possui sua cultura e civilização fortemente conectadas à natureza. Podemos perceber como a construção da identidade étnica indígena para alguns povos transpõe os elementos puramente físicos, fenotípicos ou tangíveis, abrangendo também



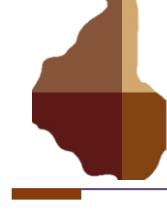
aspectos que transcendem a materialidade, como a história, a espiritualidade, a língua, a memória cultural, e a filosofia. Demonstrando também, além dos contrastes grandes entre os povos, a profundidade de seus conhecimentos, e os saberes que fundamentam também sua forma de ser.

Conforme abordado por Kabengele Munanga (2003, p. 12), as etnias ou etnias-nações seriam “um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão”. Ademas, Munanga (2003) argumenta que, de um ponto de vista sociológico e ideológico podemos falar da noção de raça ou cor a partir de uma lógica morfo-biologicamente definida como “negros”, “brancos”, “amarelos” ou “índios” dentro de uma etnosemântica atravessada pelas relações de poder. Porém, do ponto de vista étnico existe uma diversidade muito mais ampla de sociedades indígenas brasileiras, africanas, asiáticas, dentre outras, cujas bases são socioculturais, históricas e psicológicas.

Através desse apontamento, Munanga (2003) afirma que a separação entre as noções de raça e etnia tornam-se importantes para evitar confusões geradas pelo uso desses conceitos enquanto sinônimos, criando uma espécie de biologização da cultura e entraves para se debater o racismo. Não obstante, para além dos aspectos filosóficos e socioculturais, os achados arqueológicos também fornecem informações cruciais para se entender a abrangência da presença e atuação que os povos indígenas têm no continente.

Ao longo do livro, o autor (Jecupé, 2020) ilustra essa presença através dos achados que remontam entre 4 a 11 mil anos atrás, como as cerâmicas marajoara e tapajoara no Norte, as flechas de pedras lascadas no Sul do Brasil, o uso de bumerangues de pedra pelos povos do *Humaitá*; os conglomerados de sambaquis que ainda pode ser encontrada em comunidades ribeirinhas, quilombolas e tradicionais litorâneas, ou ainda as sepulturas em Minas Gerais, cujo povo encontrado, chamados *Puri*, apresentavam características semelhantes ao fenótipo de pessoas negras: cabelos enrolados e pele morena-escura, sendo no entanto reconhecidos como índios. Além disso, as práticas agrícolas dos últimos mil anos apontam o processo de domesticação e produções de diferentes culturas: milho, feijão, tabaco e algodão, assim como o transporte de corantes, plantas, medicinais, palmeiras e mandioca trazidas de outras regiões.

A despeito de toda essa diversidade, no contexto brasileiro, para além da visão primitivista abordada pelas primeiras crônicas europeias sobre os então chamados “índios”, outro aspecto dessa representação foi a redução de toda a população à apenas dois grandes grupos:



*Tupinambá*¹ e *Tapuia*². Os primeiros, seriam possuidores características expansivas, dominadores da caça e da agricultura, falantes do *Tupi* e, portanto, capazes de serem catequizados pelos missionários que a essa altura já haviam sistematizado o *nheengatu*. Por outro lado, os *Tapuia* eram apontados como os “bárbaros”, introspectivos, coletores, não falantes do *Tupi* e, dessa forma, não podiam facilmente absorver o evangelho, mas poderiam ser submetidos ao trabalho forçado e escravo (Jecupé, 2020).

Esse processo, é seguido pela criação das feitorias pelos Portugueses, do sistema de capitâncias hereditárias, colonos e plantações, a criação dos bandeirantes, e pelo estabelecimento do primeiro processo de escravização no Brasil, em São Paulo, dando origem aos chamados “negros da terra”, isto é, os povos *Tapuia*, capturados e entregues aos colonos pelos *Tupinambá*. Esse sistema, no entanto, é marcado por instabilidades e dificuldades na manutenção dos cativos. Para Jecupé, além de uma diferença cultural na relação dos povos indígenas com o trabalho, a cosmologia e prática de honra *Tupinambá* e *Tapuia* gerava um grande empecilho à conquista de mão de obra escrava indígena. Os indivíduos capturados deviam ser consumidos em uma cerimônia antropofágica, não sendo concebido a sua submissão para fins de escravização. Não obstante, havia alianças entre indígenas e colonos, seja por motivos de vingança através de alianças voláteis, de concessões que almejavam garantir a segurança e defesa de seus povos em detrimento de outros, ou ainda a grande presença voluntária ou induzida de indígenas e mestiços entre os bandeirantes (Almeida, 2010; Jecupé, 2020).

Demonstrando assim que, a atuação indígena era atravessada não apenas por uma aceitação passiva, ou ainda por uma homogeneidade, mas também por aspectos e relações sociais complexas atravessadas por elementos conjunturais, suas identidades e formas de organização e reorganização frente aos acontecimentos. A compreensão dessa multiplicidade e heterogeneidade nas formas pelas quais os sujeitos subalternizados reagem à colonialidade do poder, e que se apresenta na obra, também dialoga com o projeto político e acadêmico decolonial proposto por Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016). Isto é, o reconhecimento das diferenças coloniais, a adoção de uma diversidade epistêmica, que permite-nos perceber também a distinção entre o local epistemológico e o local social dos grupos subalternos e, mais

¹ Também nomeados “*Potiguar*” na Bahia, “*Tupinikim*” no Espírito Santo ou “*Tamoio*” no Paraná ou ainda “*Tamãe*” (Jecupé, 2020), vide também: “Confederação dos *Tamoios*”.

² Segundo Jecupé (2020), *Tapuia* teria sido um termo primeiramente utilizado pelos *Tupinambás* para se referir aos povos não *Tupis*, semelhantemente à nomenclaturas criadas de maneira exógenas pelos inimigos de diferentes povos: *Goytacaz*, *Aymoré*, *Xavante*, *Krahô*, *Bororo*, e que posteriormente são adotado pelos europeus. A nomenclatura “negros” foi utilizado principalmente em São Paulo, durante a escravidão, dado o tom de pele indígena ser mais escuro em comparação aos europeus, mas não era utilizada de forma unânime havendo variações de acordo com o estado.



ainda, qual papel esses grupos desempenharam ou não em um projeto contra-hegemônico. Torna-se imprescindível nessa visão, a realocação dos indivíduos colonizados enquanto sujeitos, ativos, racionais, e produtores da história, e não apenas objetos.

Portanto, a partir desse apanhado, notamos como o apagamento das diferenças e capacidades dos povos indígenas se justificava através do conceito de povos pré-históricos ou “infantis”, desprovidos de moralidade, especificidades, de autonomia e de desenvolvimento, conforme os preceitos modernos originados na Europa. Este, por sua vez, implicava não apenas na implementação de um sistema racial de poder na qual o “Outro” indígena seria inferior, mas ao atribuir-lhes o status de povos “na infância”, também colocava o “Eu” europeu enquanto o centro da maturidade e racionalidade tipicamente adulta, e assim responsável por gerir e guiar os “infantes” em seu desenvolvimento. Esse debate também é apresentado por Liebel, ao apresenta como:

A subjugação e exploração das colônias, primeira na América, depois África e Ásia, formou os pré-requisitos materiais para criar uma classe vivendo em prosperidade material nos “países mães” [...]. Por outro lado, a construção da infância como um pré-estágio imaturo da idade adulta constituiu a matriz para a degradação das pessoas de qualquer idade nas colônias como seres imaturos (Liebel, 2020, p. 34, tradução nossa).

O ideal de um desenvolvimento linear fundamentava a suposta inevitabilidade do fim das comunidades indígenas nas colônias, uma vez que a civilização garantiria a sua chegada à maturidade, isto é, ao modelo de sociedade aportado pelos valores ocidentais da modernidade europeia.

Este processo de “encobrimento” (Dussel, 1993), pode também ser entendido pela prática histórica colonial que segue a definir e construir o “Outro” a partir de imagens, vocabulários e representações construídas pelo mundo Ocidental (Smith, 2018; Said, 2003). O senso de alteridade construído ao longo da história, iniciada na modernidade, se estende ao longo dos séculos até a contemporaneidade, atravessando ambientes acadêmicos que na década de 1960 e 1970, previam o fim dos povos indígenas. Esse pensamento, fomentou inclusive a invisibilização desses povos enquanto sujeitos capazes de produzir conhecimentos e filosofias próprias. De acordo com Varnhagen (1845, p. 108) aos “[...] de tais povos na infância não há história: há só etnografia. [...] A infância da humanidade na ordem moral, como a do indivíduo na ordem física, é sempre acompanhada de pequenez e de misérias.”

A partir dessas representações, que também refletiam as estratégias de conquista europeia, seja pela tentativa de assimilação, pela integração ou pelo genocídio, e que fomentavam a

atuação política por meio da implementação de leis indigenistas influenciadas por essas concepções, toda a diversidade étnica existente, mencionada anteriormente, passa a ser encoberta por uma perspectiva binária e exógena que constrói um imaginário sobre os povos do Novo Mundo e os impõe séculos de uma lógica tutelar que se estende até a contemporaneidade.

4. A tutela indígena enquanto política do estado brasileiro e a atuação do movimento indígena

Com a extinção do cativeiro dos índios, a expulsão da Companhia de Jesus por Pombal, e a revogação das leis de “guerra justa” em 1831, o nascimento da República do Estados Unidos do Brasil no século no final do século XIX do ponto de vista da história indígena representou um período marcado por ideais de pacificação (Jecupé, 2020). Surgem figuras emblemáticas, como General Rondon, um indígena Terena mestiço, que apesar de possuir o “veneno da civilização” se opunha ao uso da violência contra indígenas, ou ainda os Irmãos Villas-Bôas, que semelhantemente não promoviam chacinas, mas igualmente desejavam promover a exploração dos recursos naturais visando o desenvolvimento econômico do país (*ibidem*, 2020).

O movimento de pacificação, por sua vez, representou um novo momento de violações e negação dos direitos dos indígenas, agora não mais pela coroa portuguesa, mas pelo recém-formado Estado nacional independente, Brasil, que se mantinha regido por uma minoria branca herdeira dos feitos coloniais. Conforme abordado por Quijano (2003, p. 136), ao discutir sobre os problemas da colonialidade do poder na América Latina, aponta que “a perspectiva eurocêntrica foi adotada pelos grupos dominantes como própria e levou-os a impor o modelo europeu de formação do Estado-nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais.” Ao longo de breve apontamentos acerca da política adotadas no Brasil, podemos encontrar maiores continuidades do que rupturas frente às práticas coloniais de dominação inseridas há séculos no continente, e a permanência dos projetos de tutela dos povos indígenas.

5. Proteção pela tutela: a negação da autonomia indígena pelo Estado brasileiro

Do ponto de vista institucional, o século XIX e XX foram atravessados por políticas indigenistas de cunho integracionista, assimilacionista e tutelar. Conforme apontado por Cunha

(1992), no século XX essas políticas foram adotadas através de agentes estatais como o Serviço de Proteção ao Indígena (SPI), criado em 1910 e subordinado ao Ministério da Agricultura. Criado sob o pressuposto de “proteger” e “prestar assistência” aos índios o SPI foi, no entanto, responsável por uma sequência de crimes, desapropriação de terras e violência em favor de grandes projetos parte do “plano de integração nacional” (Oviedo, Santos, 2021), mortes e tortura contra adultos e crianças indígenas durante a ditadura militar, sendo substituído pela Fundação Nacional do Índio em 1967 (Cunha, 1992) após a realização do Relatório Figueiredo.

Essas políticas, reproduziam concepções próximas àquelas encontradas nos primeiros séculos da colonização: a ideia de povos “atrasados” e bárbaros que precisavam se adaptar, a negação de sua capacidade e autonomia, e a busca pela sua “emancipação” a partir da perda de seus atributos étnicos. O Código Civil brasileiro de 1916 em seu artigo 6º instaurou oficialmente a equiparação entre indígenas, chamados “silvícolas”, às pessoas menores de 21 anos enquanto “relativamente incapazes”, e definiu em seu parágrafo único que “os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação” (Brasil, 1916). O projeto de nação brasileira, portanto, ainda detinha o imaginário do “índio” enquanto um passado remoto a ser superado pela formação de uma nação brasileira.

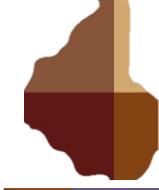
Com o fim da colonização portuguesa, o Estado brasileiro assim como organizações religiosas e grupos de interesse locais adotaram, e seguem a adotar, práticas ativas e passivas de remoção da identidade indígena, visando o “aculturamento” e o apagamento de suas origens e identidades. Seja pela remoção de sua convivência dos territórios de suas comunidades ou processos de adoção forçado, dentre os quais o exemplo das comunidades Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul são os casos mais conhecidos³.

Ocorreram também a implementação de internatos e instituições para meninos e meninas indígenas, a exemplo das instituições criadas pela Companhia de Jesus no Núcleo Colonial Indígena do Maracanã/Colônia do Prata (1898-1921), com o suporte político e financeiro do governo do Pará, assim como dos internatos salesianos no Amazonas⁴ entre 1923 e 1965⁵.

³ Vide: Mendes, N., Merhy, E. e Silveira, P. S. (org.). *Extermínio dos excluídos*. 1.ed. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2019.

⁴ De acordo com Costa (2021), “eles abriram nove postos missionários, dos quais sete com internatos para crianças indígenas do Rio Negro: um em São Gabriel da Cachoeira (1916), um em Taracuá (1923), um em Barcelos (1926), um em Iauareté (1929), um em Pari-Cachoeira (1940), um em Santa Isabel (1947) e um em Içana (1953). Os internatos ofereciam ensino de primeira à quarta série e recebiam subvenções dos governos federal e estadual. O último internato a ser fechado foi o de Iauaretê, em 1988, de modo que os internatos tiveram duração de 72 anos.”

⁵ De acordo com Costa (2021) “O grupo dos internos era constituído por crianças das famílias linguísticas Tukano Oriental, Aruak e Maku. A estrutura hierárquica do internato comportava o grupo dirigente, o qual era composto por salesianos, oriundos do continente europeu.”



Além disso, as ofertas de recompensas pela “caça” e rapto de crianças e adultos indígenas de seus espaços pelos chamados “bugreiros”, sobretudo no Sul do país⁶, e do assassinato ou entrega das crianças às famílias burguesas ou comunidades religiosas.

Mesmo após a criação da FUNAI, com o intuito de repaginar o passado sombrio do SPI, as políticas implementadas mantinham os mesmos princípios “emancipadores”. Promulgado em 1973 através da Lei Nº 6.001, o Estatuto do Índio tinha por objetivo regular “a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.” (Brasil, 1973). Foi a partir da segunda metade do século XX que o fortalecimento e a mobilização do Movimento Indígena no país possibilitou a progressiva retomada da sua autonomia, e do reconhecimento da diversidade cultural e étnica dos povos indígenas no país.

5. O processo de retomada da autonomia pelo Movimento Indígena

O nascimento da República e a maior interação entre indígenas e não indígenas permitiu também a adoção de novas estratégias pelo movimento indígena junto aos povos das florestas de pedra (Jecupé, 2020). A partir da década de 1960 e 1970, durante a ditadura militar, nasce o Movimento Indígena com a fundação da União das Nações Indígenas na década de 1980⁷. Liderado por ativistas e figuras indígenas importantes, como Ailton Krenak, Mário Juruna, Raoni Metuktire e Álvaro Tukano (*ibidem*, 2020), a UNI reivindicava os direitos ao reconhecimento étnico, a sua autonomia, a terra, saúde e educação (Pereira, 2014), representando um momento de ruptura com a política integracionista, e contra as concepções acadêmicas que ainda adotavam uma concepção estática da identidade étnica e seu desaparecimento inevitável dado o maior contato com a “civilização branca”.

Esse período, é marcado também pela adoção a nível internacional do conceito de “povos indígenas”, de acordo com Smith (2018, p. 18) este “surgiu na década de 1970 durante as

⁶ Vide: Santos, S. C. dos. Os Índios Xokleng: Memória visual. Florianópolis: EdUFSC Univali, 1997. 151p.

⁷ Sobre o uso do conceito de “nações” indígenas e sua substituição pelo conceito de “povo”, vide: Novaes, Sylvia Caiuby. Pensando O Brasil Desafio Constituinte: **Nações Indígenas** [1985]. Lua Nova, Fev. 2011 <https://doi.org/10.1590/S0102-64451985000300006>.



primeiras lutas do Movimento dos Índios Americanos (AIM) e da Irmandade dos Índios Canadenses. Trata-se de uma expressão que internacionalizou as experiências, as questões e as lutas de alguns povos do mundo colonizado”. No Brasil, o Movimento Indígena, através do UNI, iniciou o movimento de superação do termo “índio”, frequentemente associada à concepção “primitivista” dos europeus do século XV e XVII, a adoção do conceito de “indígena” e a continuação dos processos de retomada territorial, identitária e sociocultural.

A identidade étnica, dessa forma, deve ser percebida enquanto uma entidade permeada pela história, tempo e espaço, que se constitui e reconstitui (Munanga, 2003, p. 14), sendo este um ponto central na experiência indígena no Brasil. A exemplo disso, podemos apontar a conformação ou reformulação de identidades, tais como os ribeirinhos, os chamados caboclos e os seringueiros na região Norte, os caiçaras na região Sul e Sudestes, e a discussão atual sobre os conceitos de “remanescentes”, “descendentes de indígenas” ou “afro-indígenas”.

A conformação e a defesa dessas “novas” identidade podem hoje ser observadas especialmente entre os povos indígenas do Nordeste, cujos aspectos fenotípicos podem ser variados e frequentemente associados a imagem de um sertanejo, “pobre dos sertões”, “caboclo”, ou a ideia de “índios misturados”⁸, mas que, no entanto, são apresentando enquanto um aspecto constitutivo da história da identidade indígena nesses territórios. Ademais, àqueles outrora nomeados como “índios *Tapuia*” ou “negros da terra” formaram diversas nações indígenas que no final da segunda metade do século XX contabilizavam 206 etnias reconhecidas, e cujos nomes e histórias são permeados pela desagregação e por alianças entre diferentes povos (Jecupé, 2020).

Através da atuação do Movimento Indígenas durante a constituinte, a promulgação da Constituição de 1988 possibilitou uma conquista de séculos, momento este em que o Estado passa a reconhecer e reafirmar oficialmente o direito indígena à sua autonomia, sua história e suas terras. Do ponto de vista jurídico, é apenas a partir desse ponto que ocorre o início da superação da visão tutelar adotada pela autoridade política regente. Ainda assim, somente 14 anos mais tarde, com o Código Civil de 2002 os indígenas são retirados da condição de relativamente incapazes, e apenas em 2018 estes passam a ter autonomia para sair do país sem a permissão da União (ISA, 2019). Do ponto de vista prático, o alcance da autonomia integral

⁸ Para um debate mais extenso sobre os desafios da identidade indígena no Nordeste, vide: Pacheco De Oliveira, João. *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaios. “Pacificação”, Regime Tutelar e Formação de Alteridades. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2016.

por parte dessas comunidades ainda é objeto de diversas discussões, dilemas e ausências, demonstrando assim que as raízes e os efeitos da colonialidade do poder e do saber ainda seguem a moldar a experiência dos povos do continente em sua busca pela autodeterminação, não só de *jure* (pela lei), mas também de *facto* (pela sua aplicação prática).

6. Considerações finais

Conforme abordado por Quijano (2005), ao longo dessa discussão podemos identificar a permanência das relações de poder e da colonialidade que impunha uma condição de inferioridade, tutela e infantilização dos povos indígenas, se estendendo desde a invasão até a contemporaneidade. A obra de Jecupé, nesse cenário, nos permite vislumbrar um caminho para reconhecer a autonomia dos povos indígenas e sua história a partir de um novo olhar, assim como compreender as estratégias utilizadas para enfrentar políticas de extermínio e os impactos do contato com a sociedade não indígena. Nesse contexto, o conceito de etnia, segundo Munanga, dialoga com a obra de Jecupé na medida em que nos permite destacar a diversidade existente entre os povos indígenas, e as alterações ocorridas ao longo da história, do espaço e do tempo, e a necessidade de ter suas especificidades reconhecidas, embora se reconheçam sob um termo guarda-chuva comum. Por fim, a verdadeira emancipação indígena, promovida pelo Movimento Indígena na década de 60 e 70, pode ser visto sob o prisma de um projeto trans moderno, já abordado por Dussel (1993), que busca reconstituir as bases culturais, histórias e políticas do Brasil, superando os mitos e a visão eurocêntrica da modernidade. Nesse sentido, a obra de Kaká Werá Jecupé, nos permite visualizar a história desse país sob um prisma de autonomia, autodeterminação e possibilidades de se (re)pensar o passado, presente e futuro para além dos efeitos da colonialidade que ainda atravessa o ser e o viver indígena.

REFERENCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.

BRASIL. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Institui o Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Rio de Janeiro, 5 jan. 1916.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 dez. 1973.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro (A origem do mito da modernidade). Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Nota**: A emissão de passaporte para indígenas está normalizada. São Paulo, 13 nov. 2019. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/nota-emissao-de-passaporte-para-indigenas-esta-normalizada>. Acesso em: 10 nov. 2024.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena contada por um índio. São Paulo: Editora Peirópolis, 2020.

LIEBEL, Manfred. **Decolonizing childhoods**: from exclusion to dignity. Bristol: Policy Press, 2020.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola. 2. ed. rev.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 15-34.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: UFPR, 2018.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil**. v. 1. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962.