



Racismo Anti Indígena no Brasil: uma análise a partir do dispositivo de racialidade.



Iclícia Viana

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

iclicia.ufsc@gmail.com

Resumen

A través de una investigación bibliográfica, este artículo busca reflexionar sobre el racismo contra indígenas, analizándolo como un dispositivo racial. El texto destaca la coexistencia de distintos elementos que conforman este dispositivo, incluyendo discursos y acciones impulsados por el capitalismo moderno/colonial, que perpetúa el racismo. Demuestra la coexistencia de discursos cristianos, científicos (biológicos y culturalistas) y tutelares que configuran la idea de la inferioridad indígena hasta la actualidad. Es necesario un debate más profundo sobre la blanquitud y la letalidad blanca en relación con el movimiento indígena.

Palabras Clave:

Racismo; Pueblos Indígenas; Dispositivo Racial.

Resumo

Por meio de pesquisa bibliográfica, este artigo objetiva refletir sobre o racismo anti indígena analisando-o como um dispositivo de racialidade. O texto aponta para a coexistência de distintos elementos que compõem este dispositivo, envolvendo discursos e práticas que são acionados pelo capitalismo moderno/colonial, que mantém o racismo. Demonstra-se que há a convivência de discursos cristãos, científicos (biologicistas e culturalistas) e tutelares que compõem a ideia de inferioridade indígena até hoje. Se faz necessário um debate mais aprofundado sobre a branquitude e a letalidade branca na relação com o movimento indígena.

Palavras-chave:

Racismo; Povos Indígenas; Dispositivo de Racialidade

1. Introdução

Faz mais de dez anos que trabalho na relação entre políticas educacionais e a luta de povos indígenas em Santa Catarina. Enquanto mulher branca, não indígena, pesquisadora em relações étnico raciais e psicóloga educacional, tenho tentado compreender e agir institucionalmente diante das barreiras que dificultam o acesso de povos indígenas à direitos sociais básicos, especialmente na educação superior. Trabalhando em uma universidade pública, tenho a oportunidade de aprender com o movimento indígena, ouvindo e buscando coletivizar as discussões sobre como a instituição pode alterar-se para receber indígenas de





diferentes povos de forma efetivamente equânime e intercultural. A partir do protagonismo do movimento indígena nesta universidade e a ação conjunta de servidores não indígenas, o racismo institucional foi nomeado e pudemos construir coletivamente mudanças na política de permanência.

O contexto universitário, especialmente após as ações afirmativas, tem sido um espaço de aprofundamento no debate sobre racismo anti indígena, como demonstram Felipe Tuxá (Cruz, 2019), Rita Potiguara (Nascimento, 2021), Edson Kayapó (2021). A partir da coletivização protagonizada por estudantes indígenas, a invisibilização do racismo na universidade e na cidade tem sido nomeada, apontando a necessidade de que o tema do racismo seja compreendido em suas especificidades, levando em conta o histórico tutelar a luta pelo direito à terra no Brasil (Baniwa, 2012; Milanez et al, 2019; Longhini, 2022).

Esta invisibilização pode ser compreendida pelo fato de que historicamente povos indígenas foram objetificados nas ciências etnológicas, e apagados de estudos e pautas antirracistas que têm, no Brasil, centralidade no debate negro-branco (Longhini, 2022; Cruz, 2019). Felipe Tuxá aponta que “a dimensão dos povos indígenas, como povos racializados, tem sido invisibilizada não apenas nas produções acadêmicas, mas também nas políticas indigenistas e no próprio imaginário nacional” (Cruz, 2019, p. 147). Isso gera efeitos nas políticas públicas e direitos sociais, afinal é impossível combater o racismo sem nomeá-lo (Guimarães, 1999).

Na recente pesquisa “Retratos da desigualdade racial e de gênero no Brasil”, do IPEA, não se analisou dados sobre indígenas, pois, segundo eles¹, sua fonte de dados eram as pesquisas de domicílios do IBGE, onde indígenas eram número ínfimo. Aproximadamente 63% (IBGE, 2022) dos indígenas vivem fora de territórios oficialmente demarcados, o que afeta o acesso a políticas públicas específicas, como saúde diferenciada, educação bilíngue e assistência social intercultural. Ao mesmo tempo, a presença indígena no contexto urbano é tanto um processo histórico como um direito social garantido pela Constituição Federal de 1988, que rompeu com o discurso de aculturação e perda de identidade quando fora de contexto aldeado.

Na saúde, o coeficiente de mortalidade infantil no Brasil em 2004 alcançou 25,1 para cada mil, e no caso dos indígenas ele alcançou, no mesmo ano, 47,48 para cada mil (IBGE,

¹ Esta informação foi disponibilizada pelo sistema Fala Br, em setembro de 2024. Este é um portal de acesso à informação do governo brasileiro, disponível pelo site: <falabr.gov.br>.



2004). Durante a pandemia de COVID-19, entre agosto de 2020 e abril de 2021, mais de 52 mil indígenas foram infectados, com centenas de mortes, expondo extrema vulnerabilidade à infecção e mortalidade, e indígenas fora do contexto aldeado tiveram maior dificuldade para acessar a vacinação prioritária. Já a taxa de suicídio entre indígenas em 2022 foi de aproximadamente 17,2 a 17,6 casos por 100 mil habitantes, quase três vezes superior à taxa da população geral, que era de cerca de 7,3 por 100 mil².

No ensino superior, Kayapó (2021) destaca que os povos indígenas foram inicialmente excluídos do Programa Nacional de Ações Afirmativas (2002). Somente em 2008 surgiu uma política específica com o Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (PROLIND), voltado à formação de professores indígenas. A inclusão mais ampla veio com a Lei de Cotas (nº 12.711/2012), que garantiu vagas para estudantes indígenas e negros da rede pública em diversas áreas do ensino superior federal. Já no serviço público federal, havia apenas 2.335 servidores autodeclarados indígenas em 2024, dos quais 28% atuavam na FUNAI (Ministério da Gestão e Inovação, 2024). Esse quadro deve aumentar já que (somente) em 2025 foi aprovada a Lei nº 15.142 que institui cotas para indígenas nas vagas do serviço público federal - um avanço fruto da mobilização do movimento indígena e da atuação do Ministério dos Povos Indígenas de forma articulada ao Ministério da Igualdade Racial.

No quesito violência, o último relatório do Conselho indigenista Missionário (CIMI, 2024) marca o primeiro ano de vigência da Lei 14.701/2023 (Marco Temporal)³, que restringiu os direitos territoriais indígenas, influenciando diretamente no aumento dos conflitos por terras indígenas. Em 2023 foram registrados 208 assassinatos, aumento de aproximadamente 15% em relação a 2022, sendo 159 homens e 52 de mulheres, pelo uso de armas de fogo (31%), arma branca (29), e espancamento (12%). Este relatório, infelizmente, ainda trata o racismo no plano da “violência contra a pessoa”, sendo que em 2023 foram identificados 39 casos denunciados de “racismo e discriminação étnico-culturais”.

Mas o que os dados revelam é que o racismo anti indígena gera problemáticas estruturais contra diferentes povos, tanto pela intervenção como pela omissão do Estado. Muita além de

² Estes dados são resultado de uma cooperação entre pesquisadores de diferentes unidades da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e da Universidade Harvard, nos Estados Unidos. É o primeiro a dimensionar o problema entre os indígenas em nível nacional.

³ Para conhecer mais este debate, sugiro a leitura do material da Arituclação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em: <apiboficial.org/marco-temporal/>.





questões contra pessoas indígenas, o que vemos é um sistema capilarizado de descaso, negligência, barreiras, precarizações e ausências. Como aponta Sueli Carneiro, “descortina-se um cenário de disputas em torno do problema da racialidade no plano teórico e no da ação política que encontra o seu grau mais elevado (...) na implementação de políticas públicas” (Carneiro, 2023, p. 15). Portanto, o racismo está para além do preconceito “psicológico” que gera discriminações interpessoais. Ele se organiza como um sistema político integral (Mills, 1997), estrutural (Almeida, 2019) que gera e mantém desigualdades e violências dadas como “naturais”. Essa naturalização é necessária à dinâmica racista, que desqualifica e esvazia o debate buscando deslegitimar suas vítimas (Santos, 2022), pois “a sustentação do ideário racista depende de sua capacidade de naturalizar a sua concepção sobre o Outro” (Carneiro, 2023, p. 21).

Problematizar o racismo anti indígena, envolve, diretamente, olhar para como sua estrutura é mantida no sistema capitalista moderno/colonial, por meio da colonialidade (Quijano, 2005) e da branquitude (Bento, 2022). Enquanto sistema ideológico, relaciona-se diretamente com o sistema econômico capitalista, de forma interseccional e estrutural nas relações interpessoais, institucionais e econômicas, ao mesmo tempo (Almeida, 2019). Falar em “raça” é reconhecer que no Brasil há racismo que gera desigualdade e violência racial contra diferentes povos indígenas; não porque existam raças humanas, mas porque a violência e a injustiça operam desigualmente quando observadas no plano étnico-racial.

Para além de uma racialização, ou generalização de diferenças culturais de forma etnocêntrica, havia nesta relação uma desigualdade de poder, afinal este contato não era igualitário, mas violento. A imposição de valores eurocêtricos sobre os povos indígenas geraram a emergência da “diferença colonial” que gera desigualdades e violência e que não se confunde com as “diferenças humanas” ou “culturais” entre etnias (Kilomba, 2019). Uma das características do discurso do colonialismo é a nomeação e homogeneização das diversidades encontradas no contato colonial. A nomeação zoológica visa coisificar os povos nativos, para dominar (Fanon, 1968; Cesaire, 2000), os define como sem capacidade intelectual, moral, cultural. Isso fica evidenciado nas diferentes formas com que povos foram homogeneizados sob nomeações como: “índios”; “negros da terra”; “bugres”; “selvagens”; “tupis”; “tapuias”.

Quem inventa esses nomes e categorias genéricas é o grupo racial branco que herda privilégios materiais e imateriais, que são mantidos por meio de um pacto tácito, narcísico (Bento, 2022). Esse pacto é institucional e se propaga pela manutenção da ordem, do *modus*





operandi da relação de agentes e organizações governamentais e não governamentais. Além disso, a branquitude pode ser pensada como este lugar de suposta superioridade e privilégios na relação com os não humanos, justificando a exploração e objetificação de animais, natureza e espiritualidade (Longhini, 2022).

Mas vale ressaltar que a ideia de “raça indígena” ainda fica camuflada pelos estudos sobre etnia e etnicidade. O antropólogo Kabengele Munanga (2002; 2008) chama atenção para isso, explicando que mesmo que raça como categoria biológica tenha sido superada pela ciência, ela sobrevive como uma construção social e ideológica que sustenta o racismo. O debate em torno de etnias, muitas vezes pode estar evitando falar em racismo pois o foco na etnia pode esconder as hierarquias que a raça evidência. O autor critica a forma como a antropologia brasileira, especialmente até os anos 1970, ignorou ou tratou de forma distorcida as questões raciais e o racismo. Segundo ele, houve uma tendência a naturalizar desigualdades e a reproduzir a ideia de que no Brasil não existiria racismo, apenas "preconceito de classe" ou "falta de integração". Ele se opõe, por exemplo, ao legado da “escola do relativismo cultural” que, ao evitar termos como *raça*, contribuiu para o silenciamento do racismo estrutural.

Considerando este cenário, e debates interdisciplinares da Psicologia Social Crítica, este artigo apresenta reflexões sobre o racismo anti indígena, articulando discursos, instituições, leis e outros, alguns dos elementos que constituem o dispositivo de racialidade indígena.

2. Método

Este artigo objetivou compreender alguns dos elementos sócio-históricos em torno da produção do racismo anti-indígena, dialogando com o conceito de dispositivo de racialidade, proposto pela pesquisadora brasileira Sueli Carneiro (2002/2023).

Os discursos se organizam como um conjunto de enunciados que constroem objetos de saber e estabelece regras sobre o que pode ser dito, quem pode falar, e com qual autoridade. Ele não é apenas linguagem, mas uma prática que produz sentidos, verdades e subjetividades. O discurso produz realidade, ou seja, cria categorias, normaliza comportamentos, institui verdades, pois há sempre uma relação entre discurso e poder, pois quem detém o poder determina quais discursos são válidos. Assim, não se trata de saber se algo é verdadeiro ou falso, mas de demonstrar como certas verdades se tornam possíveis em certos contextos





históricos (Foucault, 1971). Portanto, a ideia de inferioridade racial indígena é fruto de um conjunto de discursos que compõem as relações de poder.

Não somente discursos, mas também as práticas (modos de agir, técnicas, rituais, normas e procedimentos) que, pelo dispositivo de poder, moldam comportamentos, corpos e subjetividades. A partir de Michel Foucault e Charles Mills, a pesquisadora e filósofa Sueli Carneiro (2023) propõe o conceito de “dispositivo de racialidade” para visibilizar a rede heterogênea de elementos que são acionados pelo racismo nas relações cotidianas. Segundo ela, a racialidade assujeita diferentes povos, produzindo sujeitos políticos em resistência a este modo de subjetivação. Mais que assujeitamento, produz o epistemicídio: o apagamento físico e a anulação da subjetividade, intelectualidade dos povos não brancos. Importante compreender que o dispositivo de racialidade, como dispositivo de poder, não está concentrado em um único lugar (como o Estado), mas disperso, portanto funciona de forma capilar: está presente em todos os níveis da sociedade. E produz “realidade” pois não só regulam a vida e a morte, mas constroem formas de vida, identidades e verdades - cristalizando o “outro” racializado.

Este “outro”, fundado pelo dispositivo de racialidade, é apresentado de modo estático se opondo a variação ontológica da humanidade (Carneiro, 2023). Neste sentido, ao estudar o racismo anti indígena nesta perspectiva, encontramos caminhos para tensionar a cristalização temporal histórica, observando como opera o poder, por meio de discursos e práticas, dentro e fora do Estado. Quais as condições de possibilidade que criam a racialidade indígena no Brasil? Que elementos compõem esta rede? Longe de dar conta de um universo tão amplo, este artigo apresenta apenas alguns dos elementos que compõem o dispositivo de racialidade indígena, tendo como fonte parte de materiais previamente publicados por pesquisadores indígenas e não indígenas sobre o tema. Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, com enfoque bibliográfico (Gil, 2002).

3. Racialização cristã como projetos racista

A racialização é o processo histórico e político de atribuição de significados raciais a grupos sociais, já o racismo, é um sistema ideológico, histórico e estrutural que hierarquiza grupos humanos com base na ideia de raça — uma construção social sem base biológica (Munanga, 2002). Assim, ao pensar as descrições coloniais missionárias durante a primeira fase da colonização, vemos a coexistência de processos de racialização como base/fundamentos de verdade para o racismo como sistema organizado do colonialismo.



No século XVI, o motor de expansão do domínio europeu não estava atrelado a concepções chamadas “científicas”, mas já havia a produção de verdades, pois o conhecimento estava agregado a uma concepção cristã católica que regulava o poder centralizado e soberano de reis. Neste sentido, uma primeira forma de pensar a construção do dispositivo de racialidade é voltar ao período colonial e o primeiro registro histórico sobre a colonização europeia no Brasil, em 1501, Pero Vaz de Caminha relata ao rei português impressões iniciais sobre os povos.

Os povos contatados na região litorânea do nordeste são descritos como “pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos”. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência”. A afirmação enquadra os corpos do povo contado como “pardos” em contraposição a brancura de sua cor de pele e apesar de identificá-los como saudáveis, entende que são inocentes sobre suas “vergonhas”, revelando a concepção europeia sobre a sexualidade - de repressão ao corpo. Ele segue afirmando que este povo é de tal inocência que

Se nós entendêssemos a sua fala e a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. (...) não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fê, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. (...) E que portanto não cuidássemos de aqui por força tomar ninguém, nem fazer escândalo; mas sim, para os de todo amansar e apaziguar (Caminha, 1500/1961).

Assim, o escrivão revela o projeto de dominação cristã, por meio da língua, aspecto fundamental que posteriormente foi colocada em prática pelos colonizadores, por exemplo por meio do “tupi geral”, língua que homogeneizou as diversidades étnico-linguísticas do território (Monteiro, 1994). Em seguida, ele relaciona as formas de ser daquele povo a figuras animais e suposta ausência de organização social e subjetividades, ideias presumidas a partir de sua forma de ver o mundo.

Mas apesar de tudo isso andam bem curados, e muito limpos. E naquilo ainda mais me convenço que são como aves, ou alimárias montezinhas, as quais o ar faz melhores penas e melhor cabelo que às mansas, porque os seus corpos são tão limpos e tão gordos e tão formosos que não pode ser mais! E isto me





faz presumir que não tem casas nem moradias em que se recolham; e o ar em que se criam os faz tais. Nós pelo menos não vimos até agora nenhuma casa, nem coisa que se pareça com elas (Caminha, 1500/1961).

Ele também parece se impressionar com o fato dos indígenas entrarem em contato com os colonizadores, em pé de igualdade humana, e presume que estão mesmo interessados no ferro. “E lutavam com os nossos, e tomavam com prazer (...). Eles não tem coisa que de ferro seja, e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas em um pau entre duas talas”. Tudo que está sendo dito pelo escrivão pode ser interpretado por muitos como um mero contato entre culturas, um processo intercultural que aciona um possível etnocentrismo, onde o descritor entende-se como culturalmente superior ao outro (Rocha, 1994), ao mesmo tempo, as descrições do escrivão parecem ir além de um simples diário etnocêntrico sobre diferenças culturais. O discurso da carta informa sobre a cultura alheia a partir de uma ontologia eurocentrada, e portanto, para além da cultura diferente coloca o povo originário como sendo inferior por sua suposta animalidade, infantilidade, selvageria, ausência de fé e leis. Opera para além das diferenças humanas, mas pela “diferença colonial” que é desigual (Kilomba, 2019).

Além disso, seu discurso estabelece características homogeneizadoras, universalizantes, fazendo presunções amplas que tomam sua breve e etnocêntrica percepção sobre um povo específico, num tempo-espaco específico, relacionando esta percepção a comportamentos sociais amplos de uma suposta inferioridade destes povos: estes pardos são inocentes, não tem cultura, não tem rei, são dóceis. Quando este exemplo pontual é colocado em relação com os discursos e práticas que vão sendo autorizados pela coroa portuguesa sobre a colônia Brasil nos anos seguintes, vemos que os limites entre etnocentrismo e racismo são tênues.

O etnocentrismo é um conceito da Antropologia Cultural, e principalmente do relativismo cultural, que define a forma como um grupo interpreta a cultura de outro grupo hierarquizando o outro a partir de seus valores morais, culturais e de civilização, colocando-se como centro. Segundo Everardo Rocha (1994), para o etnocentrismo a diferença é ameaçadora pois fere a identidade cultural do grupo considerado central. O antropólogo entende que toda sociedade humana pode ser etnocêntrica com outra sociedade, mas que no Brasil o etnocentrismo teve um caráter ativista e colonizador, e que portanto pode haver uma atitude violenta paralela à interpretação da cultura alheia. Ele entende que coube à ciência antropológica construir respostas de superação ao etnocentrismo - o relativismo cultural de uma





antropologia inglesa do século XIX postulou que era preciso descrever a cultura do outro a partir dos valores próprios daquele contexto, sem hierarquizar as diferenças. Para o autor do livro, o etnocentrismo foi superado pela Antropologia, por meio da produção de diferentes teorias do que é cultura.

Pensando amplamente nas experiências na América, a racialização indígena passa por diferentes discursos e práticas que precisam ser pensados contextualmente. No Brasil, chama também atenção o *hedonismo*, ideia extraída da obra de Sérgio Buarque de Holanda (2020) que elucida como a colonização cristocêntrica alinha-se a um salvacionismo com esperança de que o Éden, antes perdido, tivesse sido reencontrado nesta terra bonita do novo mundo. A partir destas compreensões medievais e renascentistas da Europa, o projeto de colonização olha para os nativos como sujeitos que precisam de salvação, pois são “virgens de alma”. A carta de Pero Vaz de Caminha, neste bojo, é um primeiro sinal concreto do *edenismo* que vai contribuir para a continuidade e aprofundamento de uma ecologia da salvação no Brasil Colonial (Abumanssur, Noli, 2023).

Vale lembrar que o período colonial é marcado pela escravização de indígenas - processo apagado da historiografia oficial e que (de forma racista) criou a alegoria de que indígenas não eram “dados ao trabalho” e portanto precisavam ser substituídos por mão de obra africana. Nos estudos do historiador e antropólogo Jonh Monteiro (1994) identificamos a importância de aprofundar neste empreendimento colonial e em suas nuances: os colonizadores homogeneizam diferenças profundas entre os povos nativos, reduzindo-os à dicotomia *tupi ou tapuia* (“índios mansos” ou “índios arredios”). Aos “mansos” operam a catequização e servidão, ratificando as estratégias anunciadas na Carta de Pero Vaz de Caminha. Aos “arredios” submetem-os à escravização ou às “guerras justas” (genocídio), como por exemplo a Carta Régia de 1808 que autoriza guerra aos “botocudos do sul”. A racialização indígena vai se complexificando, criando categorias nas quais estes povos devem se enquadrar, se adaptar, se integrar. A lógica do período colonial não é interrompida, mas aprofunda-se de forma cientificizada - de discurso religioso, a suposta inferioridade indígena agora ganha a camada do discurso científico do século XIX.

Quais os efeitos dos discursos e práticas cristãs de racialização para o dispositivo de racialidade indígena no Brasil?

4. O racismo científico e as teorias eugenistas





Em resposta ao racismo colonial cristão, surge no século XIX a perspectiva biologicista, reunindo concepções filosóficas do iluminismo e do darwinismo (Rocha, 1993). Neste bojo, “cultura” foi, inicialmente definida no mundo chamado científico pela disciplina da “Antropologia Biológica”, entendida como sinônimo de civilização, “o complexo que inclui conhecimento, crença, arte, leis, moral, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (Edward Tylor, 1871). Agora a diferença colonial do outro (racializado) passa a ser justificada pela compreensão da evolução das raças humanas, biologicamente: o racismo científico.

Nessa perspectiva, compreende-se que todas as sociedades humanas têm origens remotas milenares e que caminham no mesmo sentido, em direção ao “progresso” e “civilização”. E o que é progresso e civilização? O que os europeus brancos homens cristão iluministas definiram como tal. Na obra “O Leviatã”, David Maybury Lewis (1984) retoma este fato indicando que a partir das definições de Estado-nação, os grupos étnicos (diferentes povos) que eram indesejáveis foram suprimidos sumariamente. Explica que o conceito de estado-nação, fruto da revolução iluminista, estava ligado ao mundo francês mas encarna a racionalidade eurocêntrica que ignora as diferenças étnicas. Por outro lado, do ponto de vista alemão, esta racionalidade de estado-nação vem unificada à valorização étnica *volk*, sua linguagem e cultura tornam-se fundamentos do Estado nação alemão. Segundo Lewis, enquanto a maioria dos Estado Nação se desenvolve no mundo a partir dos ideais iluministas franceses (de liberdade, igualdade e fraternidade), por outro lado, os ideais étnicos alemães foram sementes que germinaram no nazismo do século.

Ao pensar as Américas e o projeto etnocida dos diferentes Estados-Nação, Lewis (1984) questiona: “por que os governos das Américas se mostram tão ansiosos por negar ou abolir a indianidade dos índios. Será que, realmente, sentem na etnicidade indígena uma ameaça ao Estado?” (p. 107), e ressalta que no Brasil o apagamento das diversidades indígenas e sua homogeneização, estão atreladas à necessidade de uma auto-imagem “brasileira” e não por representarem riscos físicos à unidade nacional. Felipe Tuxá (Cruz, 2021), ao pensar o genocídio e a violência anti-indígena como estruturante do Estado-nação brasileiro, lembra que milhões de nações indígenas têm perecido desde o primeiro contato da colonização - epidemias, políticas de gestão populacional, projetos nacionais que não incluem os povos em sua diversidade. Portanto, a resistência das nações indígenas é uma constante recusa à homogeneização – e isso representa um problema ideológico à identidade nacional que não é plurinacional, é um brado pelo direito de viver a seu modo.



É fundamental lembrar que do ponto de vista econômico, neste momento está em pleno desenvolvimento o capitalismo mundial, por meio da mais valia produzida nas colônias com mão de obra da exploração e escravidão indígena e negra - esta condição concreta, material e histórica, está vinculada à necessidade de cientificizar a desigualdade (Moura, 1999). Neste sentido, é central o fato de que em 1808 o Brasil decretou guerra aos “índios botocudos” do sul (considerados arredios aos valores coloniais), um genocídio, e em 1850 criou a Lei de Terras, onde institucionalizou a expropriação territorial indígena e estimulou a destinação de terras à migração europeia. Assim, a partir do darwinismo social, o discurso da superioridade branca europeia ganhou evidência científica, tornou-se verdade agora pela via da ciência. O mais alto grau de civilidade é característica racial destinada aos brancos, estes podem falar sobre os não civilizados, aqueles que (ainda) são selvagens, mas deixarão de ser se forem educados para o mesmo, processualmente. “É como se fosse possível saber a reação das crianças porque um dia todos fomos crianças” (Rocha, 1993, p. 14). Quais os efeitos destas compreensões para a construção social da ideia de racialidade indígena?

É central, pois o darwinismo social gerou a ideia de verdade científica a compreensão de que o “ser indígena” é um ser “primitivo” como uma criança em processo de desenvolvimento e transição uma identidade que (para seu bem) deve se diluir ao passo que entrar em contato com os elementos culturais dos “civilizados”. São acionados aqui identidades genéricas de nacionalidade brasileira, a língua portuguesa, a fé cristã, o trabalho sedentário, a ideia de propriedade, o acúmulo de riqueza, a exploração da natureza, as dicotomias entre mente e corpo, natureza e cultura, e outros. Afinal, o racismo científico opera por meio de uma “régua” onde se mede a distância de desenvolvimento entre os povos. Note-se que esta perspectiva não pretendia calcular distâncias entre povos/etnias (o que também seria violento), mas entre homogeneidades raciais: “a raça indígena”, visto como biologicamente inferior ao branco.

Vinculado ao racismo científico, as teorias eugenistas se desenvolveram na Europa gerando o holocausto nazista. Esse acontecimento afetou a produção científica no mundo e provocou mudanças na postura de pesquisadores pelo mundo, que passaram a rechaçar a ideia de uma hierarquia biológica das diferenças fenotípicas. Em 1950, a UNESCO reuniu cientistas sociais e naturais (incluindo antropólogos como Claude Lévi-Strauss) para afirmar que raça é uma construção social e não científica, e emitiu o documento “*The race question*” onde rejeita a ideia de superioridade racial e estimula o uso de “etnia” em vez de “raça”.

O antropólogo Kabenguele Munanga (2022; 2004), ao explicar as diferenças entre os conceitos de raça e etnia, faz uma crítica aos aparentes avanços científicos da Antropologia. Se após o holocausto judeu a disciplina passou a combater a ideia de raça que havia criado, pouco se combateu o racismo que mantém os privilégios da branquitude, e Munanga, neste sentido, lembra que o fato de não se estudar mais “a raça”, não garantiu o fim do racismo. Para ele, raça e etnia são conceitos entrelaçados pela ideologia do racismo que garante que as raças de ontem sejam as etnias de hoje. Assim, enquanto o etnocentrismo está operando por meio da hierarquização entre culturas (o étnico), o racismo está operando por meio da ideia de que grupos sociais humanos, diversos etnicamente mas homogeneizados e animalizados pelo discurso do colonialismo, são inferiores aos brancos. Portanto entendo que para os contextos geopoliticamente racializados, não é possível compreendermos as relações de poder e dominação somente pelo etnocentrismo – é preciso que o racismo anti indígena seja objeto de estudos comprometidos com seu enfrentamento.

5. O culturalismo e o mito da democracia racial

No Brasil, a superação das ideias eugenistas foram tensionadas pelo “culturalismo” advindo dos Estados Unidos, tendo como seu principal representante no Brasil Gilberto Freyre (1933). Em sua perspectiva, Freyre exalta a miscigenação entre portugueses, indígenas e africanos como um elemento essencial e positivo da identidade brasileira. Para ele, a cultura brasileira nasceu do contato íntimo e cotidiano entre esses povos, especialmente no ambiente doméstico da casa-grande (senhores) e da senzala (escravizados). Sua obra dialoga diretamente com o momento histórico brasileiro e a busca por uma “identidade nacional” num com origens culturais tão diversas, onde diferentes culturas e línguas convivem harmoniosamente. “A história que ele conta era a história que a elite queria ouvir” (Cardoso, 2006).

Mesmo sendo um crítico às teorias eugenistas, Freyre e outros intelectuais alinhados, deslocam a ideia de raça do aspecto fenotípico e biológico, para a ideia de raça como “fato social”, determinado pelos estágios de desenvolvimento cultural. E ainda assim, reproduz uma perspectiva essencialista quando se opõe à antropologia física: “não era a ‘raça inferior’ a fonte de corrupção, mas o abuso de uma raça por outra” (p. 402), indicando portanto acreditar na existência das três raças que supostamente compõe a identidade nacional.

Em relação aos povos indígenas, a perspectiva de Freyre (1933/2006) lhes dá lugar de “primitivos”, “raça atrasada” que foi contatada pela “raça adiantada” (a europeia). São

identificados como de cultura “infantil” e capacidades inferiores a brancos e negros, reforçando estereótipos colocando-os como elementos do passado da “formação do Brasil”, uma complexidade reduzida a elementos genéricos e positivos para a pretensa identidade nacional: “a contribuição indígena foi menos profunda, menos extensa que a negra; mas é inegável, sobretudo no tocante à alimentação, ao vocabulário e a certas atitudes para com a vida ao ar livre” (p. 364); “Da cunhã é que nos veio o melhor da cultura indígena. O asseio pessoal. A higiene do corpo. (...) O brasileiro de hoje, amante do banho e sempre de pente e espelinho no bolso (...) reflete a influência de tão remotas avós” (p. 163). Esta redução a estereótipos, uma violência epistêmica, têm efeitos sobre a construção da racialidade indígena até hoje.

Sobre a suposta incapacidade indígena para o trabalho sedentário, o sociólogo afirma que “a enxada é que não se firmou nunca na mão do índio; nem o seu pé de nômade se fixou nunca em pé de boi paciente e sólido” (Freyre, 2006, p. 163) com contribuição ínfima à agricultura. Na sua visão, as mulheres “índias” não deram “tão boas escravas domésticas quanto as africanas” já que eram “diminuídas na sua domesticidade pelo serviço de campo tanto quanto os homens nos hábitos de trabalho regular e contínuo pelo da vida nômade” (p. 164). E insiste em dizer que “o indígena brasileiro é mais contemplativo, mais passivo, mais dado à fusão do que à rebeldia” (p.192). Sua visão patriarcal não compreende as diversidades das organizações sociais indígenas, e muito menos o lugar central das mulheres para a organização da vida comunitária. Seu olhar sexista se evidencia mais quando aponta para a miscigenação brasileira como fruto da “índole das mulheres indígenas” que se “atiravam” aos homens brancos portugueses. Sua visão gravemente silencia o processo violento de estupro e assédio sexual que funda as relações inter-raciais no Brasil, romantizando a violência contra mulher como consentida por elas.

Em tom imaginativo e romancista, a obra de Freyre ganha repercussão nacional e alimenta-se de um conjunto de discursos e práticas vigentes, fortalecendo a fantasia de harmonia entre as três raças em um país mestiço por natureza. Assim ganha visibilidade a ideia de democracia racial, um mito, que encontra-se com as teorias assimilacionistas desenvolvidas pela etnologia a partir dos estudos etnográficos. Se o culturalismo no contexto brasileiro assume o indígena como ser passivo por “natureza cultural”, o assimilacionismo prevê que os povos indígenas seriam absorvidos pela cultura luso-brasileira, desaparecendo como sujeitos autônomos. Para isso, seria preciso criar meios de integrá-los à sociedade nacional.

Neste bojo, nos encontramos com o conceito/ideia de “aculturação” bastante utilizado pela etnologia diante dos efeitos que ocorrem quando culturas diferentes entram em contato direto e permanente, e das consequentes mudanças nos padrões culturais desses grupos. Eduardo Galvão (1953) alertava que tal conceito “tem sido usado de modo relativamente frouxo e em algumas das monografias o acento principal recai sobre problemas de assimilação ou de mudança cultural” (Galvão, 1953, p. 69). De base culturalista norte-americana o termo aculturação passou a ser criticado como etnocêntrico e de significação moral e influenciou a invenção dos “estágios de aculturação” propostos na obra “Os índios e a Civilização” do importante antropólogo Darcy Ribeiro (1970).

Esta obra tinha como base uma teoria que considerava a cultura composta por traços que poderiam ser perdidos, denunciava e buscava investigar a assimilação do índio e sua transformação em trabalhador rural, no “índio destribalizado”(Cohn, 2001). Os estágios de aculturação eram defendidos como forma de entender os impactos do contato colonial sobre os povos indígenas e descrevem o processo gradual de desestruturação cultural provocado pela colonização, pela imposição do modo de vida ocidental e pela integração forçada à sociedade nacional, indo desde os povos “isolados”, “em contato intermitente”, “em contato permanente”, “integrados” e por fim, “extintos” (p.222). Esta concepção influenciou e ainda influencia o trabalho indigenista no Brasil e, na prática, a ideia de perda de traços culturais como sinônimo de perda da identidade étnico-racial marca a construção da racialidade indígena tanto no campo discursivo como nas ações do Estado.

Durante o processo constituinte da década de 1980, o conceito de “índio aculturado” foi alvo de intensos debates. A mobilização nacional indígena teve papel decisivo na revisão do texto que estava prestes a ser aprovado. Na ocasião, o então presidente da FUNAI, Romero Jucá, articulou no Congresso um discurso que influenciava a redação da emenda referente aos direitos indígenas. Havia dois aspectos especialmente problemáticos: um deles classificava os indígenas como juridicamente “incapazes”, o que legitimava a manutenção do regime tutelar; o outro excluía dos direitos constitucionais os indígenas considerados em “alto grau de aculturação”.

Diante disso, uma ampla mobilização — composta por movimentos indígenas, antropólogos/as, docentes, estudantes, ONGs e entidades religiosas — organizou-se e entregou à Assembleia Constituinte, em 1987, uma carta com diversas reivindicações, entre elas, a supressão das noções de “aculturação” e “incapacidade” do texto constitucional. Como

resultado dessa articulação, foi aprovado um novo texto que rompe com a ideia de aculturação e reconhece, pela primeira vez, os indígenas como cidadãos plenamente capazes, o que representa o encerramento legal do sistema de tutela. Durante os debates, o deputado indígena Mario Juruna destacou: “a pessoa que saiu, não é aculturado coisa nenhuma, porque a gente é obrigado a aprender o português. Então quem preparou isso, está querendo discriminar o índio aculturado, para poder diminuir também a terra indígena” (apud Viana, 2017, p. 132).

6. A suposta incapacidade civil e a tutela

O “caldo” de racialização e racismo anti indígena desde 1500, foi institucionalizado e formalizando legalmente por meio da ideia de “incapacidade civil indígena” gerida pelo poder tutelar que visa, novamente, proteger os indígenas sob “um grande cerco de paz”(Souza Lima, 1994). Afinal, se povos indígenas foram definidos biologicamente e culturalmente como inferiores, em estágio primitivo, e que precisam ser integrados à sociedade nacional, como poderão eles se proteger a si mesmos da expansão capitalista do século XX?

Este pensamento com aparência de proteção aos mais fracos, está efetivamente vinculado a um projeto de poder com ideologia colonial, que manteve a inferiorização racial, agora regulada por meio das leis. Jonh Monteiro (1994) ressalta que a ideia de fazer frente à expansão econômica capitalista influenciava a antropologia brasileira e consequentemente o trabalho indigenista que inicialmente buscava minimizar os efeitos do processo “civilizatório” que violentava os povos indígenas. Portanto, é fundamental compreender que, agregado aos discursos religiosos e pseudocientíficos biologicistas ou culturalistas, o racismo anti indígena opera por meio de decisões legais, regulações tutelares.

A “incapacidade civil”, definida em lei pelo código penal de 1916 a tutela do Estado sobre povos indígenas. Esta lei previa em seu segundo artigo que “Todo homem é capaz de direitos e obrigações na ordem civil”, mas restringia este direito a alguns grupos, indicando estes como incapazes de alguns atos jurídicos. O texto prevê legalmente que indígenas (chamados de silvícolas) eram incapazes de responder a alguns atos jurídicos. Afirmava a lei: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País” (BRASIL, 1916).

Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios, vinculado ao “Ministério dos Negócios da Agricultura, Industria e Commercio”, e que tinha por objetivo inicial prestar

assistência “aos índios do Brasil, quer vivam aldeados, reunidos em tribus, em estado nomade ou promiscuamente com civilizados” e “estabelecer em zonas férteis, dotadas de condições de saubridade, de mananciaes ou cursos de agua e meios faceis e regulares de comunicação, centros agricolas, constituídos por trabalhadores nacionaes que satisfaçam as exigencias do presente regulamento”. Este se tornou o órgão responsável por operacionalizar os interesses capitalistas de desenvolvimento, a partir da ideia de incapacidade jurídica/civil indígena.

A existência deste dispositivo do Estado se deu em um contexto de denúncias sobre a produção de morte contra povos nativos no Brasil, por meio de ações do próprio governo. Este órgão passou a empregar entusiastas e militares como “chefes de posto” e estabelecem relações hierárquicas com indígenas de diferentes regiões, fazendo o processo chamado de atração e aldeamento. Em 1956, o órgão passou a ser Fundação Nacional do Índio (FUNAI), existente até hoje. Em 1973, em plena ditadura militar no Brasil, é promulgado o Estatuto do Índio, que afunila aspectos da relação tuteladora do Estado.

Antonio de Souza Lima (1994) analisa como o Estado brasileiro, ao longo de sua formação, estabeleceu uma relação de tutela com os povos indígenas, criando um sistema jurídico e institucional que, sob o argumento da proteção, consolidava formas de dominação e controle. A chamada “paz” oferecida pelo Estado era, na verdade, uma forma de cerco político e social, que limitava a autonomia indígena e impunha padrões de comportamento e integração. A figura do indígena tutelado, considerado incapaz de exercer plenamente sua cidadania, foi central para a manutenção desse sistema.

O autor mostra que a tutela não foi apenas um dispositivo legal, mas também uma estratégia simbólica e política que naturalizava a inferiorização dos povos indígenas, justificando a intervenção estatal em nome da “civilização” e do “progresso”. Com isso, o poder tutelar não apenas regulava a vida dos indígenas, mas também produzia sentidos sobre o que era ser indígena no Brasil, especialmente por meio de instituições como o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e, posteriormente, a FUNAI. O “grande cerco de paz” é, portanto, uma metáfora para esse processo de domesticação e controle, em que a violência do colonialismo se transforma em formas de governamentalidade mais sutis, mas ainda profundamente excludentes.

A partir de uma perspectiva indígena, o Professor e Antropólogo Felipe Tuxá, (Cruz et al, 2022), propõe pensarmos a relação de violência anti indígena a partir da ideia de uma “letalidade branca” que opera de forma lenta, silenciosa e perversa. Segundo ele, a letalidade

branca tem um caráter evasivo: “como um peixe que você tenta segurar com as mãos e quando o pega, as escamas não o deixam prendê-lo, é difícil, sempre escapa, e ele é escorregadio como a violência anti-indígena” (Cruz et al, 2022, p. 393).

A “letalidade branca” é uma política presente, por exemplo, nas disputas em torno das práticas missionárias, que tinham o objetivo de civilizar aquelas pessoas e não eram parte de um pressuposto de aniquilamento, aliás, não seria razoável que alguém defendesse dessa forma, como efetivamente aconteceu. Se dizia que essas práticas eram para cuidar daquelas pessoas, protegê-las e transformá-las em civilizadas, porque se acreditava que havia um único futuro para elas. De fato, tornaram-se pessoas civilizadas e se adentraram nesse mundo sob a promessa de que seriam parte da sociedade. percebi que havia uma noção muito próxima daquela ideia que, no ordenamento legal brasileiro, é chamada de “arma branca”, a qual se opõe à arma de fogo. Nessa oposição, a função de um revólver é, de fato, matar, ele não tem outra finalidade, mas armas, como a faca, não são criadas para matar, são criadas para usar, por exemplo, na cozinha e a questão é que, dependendo do modo como se use, você pode transformar esse artefato numa arma letal. Um machado pode ser feito para cortar madeira, mas também pode ser usado como uma arma para se defender, essa é a noção de arma branca, a de que alguns artefatos, que inicialmente não tinham a função de matar, podem ser usados também para esse fim. Com essa analogia, de arma branca e “letalidade branca”, tinha a intenção de pensar nas coisas que aparentemente não são letais, pensar nas violências lentas, nas violências sutis, nas violências cuja temporalidade não são imediatas, nem percebidas, como é o envenenamento por mercúrio causado pelo garimpo, o qual, ao se conviver com aquela água contaminada, só causará efeitos daqui a 5 ou 6 gerações (Cruz et al, 2022, p. 393).

Após intensa mobilização nacional dos povos indígenas, e de aliados indigenistas críticos, a tutela deixou de existir juridicamente somente em 1988, quando afirma que: “Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”. No entanto, Gersem Baniwa (2012) demonstra preocupação com o “fantasma da tutela” que segue operando no cotidiano brasileiro. Como indígena e antropólogo, ele entende que, apesar dos avanços na Constituição Federal de 1988 (CF), há no cotidiano das/os indígenas um fantasma da tutela que desconsidera sua autonomia frente ao urbano, e que os vê sempre



como pessoas a serem tuteladas. Além disso, diante de uma história de cerceamento das possibilidades de viver suas culturas, línguas e cosmologias, diferentes discursos foram sendo construídos desde os tempos coloniais, subalternizando estes povos que, quando reconhecidos pela lei brasileira, ainda precisaram lutar para que aqueles que viviam no contexto urbano, ou os chamados “aculturados”, fossem reconhecidos enquanto indígenas.

Quando Manuela Carneiro da Cunha (1994) escreveu sobre o “futuro da questão indígena”, ela mesma não vislumbrou o fim efetivo da tutela sobre os povos. Felipe Tuxá (Cruz, 2024), trinta anos depois, retoma o texto da historiadora para refletir criticamente apontando para o protagonismo do movimento indígena que muda o curso da história brasileira. Sua reflexão me leva a pensar o lugar da branquitude (Bento, 2022) de muitos de nós, pesquisadores não indígenas, e que precisa ser encarado: precisamos racializar nossos discursos e práticas, reconhecendo o lugar histórico que pessoas brancas ocuparam na “questão indígena”. Afinal, o poder tutelar, ao objetificar e inferiorizar povos indígenas (“o outro”), constitui dialeticamente identidades coletivas (Maheirie, 2002), de indigenistas, estudiosos e ativistas brancos.

Mas o texto foi superado, novamente, pelo protagonismo do movimento indígena e sua desobediência à lógica colonial de invisibilização étnica e social (Brighenti e Heck, 2021). A mobilização nacional - que além do movimento indígena reunia antropólogas/os, professores, estudantes, ONGs e organizações religiosas -, se organizou e levou à assembleia nacional da constituinte em 1987, uma carta com reivindicações sobre o texto em aprovação. Entre elas, pediam a revisão e alteração do texto sobre “aculturação” e “incapacidade”. Após muita luta, conquistaram um texto que, pela primeira vez, reconheceu o indígena como cidadão capaz, marcando assim o fim jurídico do sistema de tutela. Entre brancos pessimistas e otimistas, foram as próprias vozes indígenas que discordaram da tese do desaparecimento (Monteiro, 1994) e bradaram sua identidade contra a lógica tutelar.

Recentemente o movimento indígena foi testado novamente. Trinta anos após a aprovação da constituição federal, o governo tenta criar um espaço dentro do Estado, usando do aparato legal, para deslegitimar o protagonismo dos povos no Brasil. Na perigosa “câmara de conciliação” instaurada para “pacificar” os interesses entre indígenas e bancada ruralista, o Supremo Tribunal Federal (STF) impede a participação do movimento indígena em sua autonomia. O STF - na figura do contraditório Ministro Gilmar Mendes, tenta limitar a participação da Articulação Nacional dos Povos Indígenas (APIB) - aceitam sua participação se ela for nos termos da regra dos brancos.



Apontando racismo institucional e lógica tutelar, a APIB decide retirar-se do que chamaram de “arapuca” e “conciliação forçada”. Novamente anunciam: “direitos indígenas não se negociam”. Maria Baré, uma das representantes indígenas, retoma o processo histórico: “Nós, povos indígenas, já fomos submetidos a tentativas de aculturação forçada, integração forçada, desterritorialização forçada. Não iremos nos submeter a mais uma violência do Estado Brasileiro, com a possibilidade de uma conciliação forçada”⁴. Novamente é denunciado racismo anti indígena operando pelo discurso e prática tutelar, um “racismo tutelar”.

7. Considerações Finais

O racismo anti-indígena recai sobre formas de existência, territorialidade e cosmovisão que desafiam a lógica capitalista e ocidental de progresso. Opera como um dispositivo de racialidade, ou seja, uma articulação histórica de discursos e práticas religiosas, científicas, estatais, filantrópicas, jurídicas que produzem o “índio” como um “outro” a ser assimilado, tutelado ou eliminado pelo epistemicídio. Mas o movimento indígena brasileiro, a partir de seu protagonismo e organização coletiva, se unificou em torno desta nomeação, tomando-a para si e transformando-a antropofagicamente. A identidade coletiva e política “povos indígenas” reúne uma diversidade de cosmovisões e etnicidades, que se articulam contra o racismo brasileiro.

Vimos que a suposta descrição etnográfica de Pero Vaz de Caminha opera para além da descrição sobre uma cultura diferente, mas serve como verdade para a racialização indígena, para a continuidade das ações da coroa portuguesa, estabelecendo homogeneizações e generalizações sobre todos os nativos da terra Brasil, inferiorizando este outro como um “não ser”. Ao mesmo tempo, os discursos científicos do século XIV passam a defender que os povos colonizados são todos humanos mas em estágio primitivo de desenvolvimento biológico, sendo o referencial de alto grau de desenvolvimento branco-euro-cristão.

Estes discursos complexificam o dispositivo de racialidade indígena e a produção do racismo pois, em nome da proteção da vida destes povos, apresentam um projeto de futuro baseado nos valores da civilização colonizadora: indígena como categoria transitória, e não como uma identidade social positiva. O racismo científico produziu, neste sentido, a construção da negatividade frente à “raça indígena” que precisaria ser diluída pelo projeto de Estado de

⁴ Reportagem disponível em: <cimi.org.br/2024/08/indigenas-saida-conciliacao>.

embranquecimento. Novamente, esta racialização opera para além do fenótipo e do corpo, mas vincula-se ao projeto capitalista de exploração territorial, definição da propriedade privada no Brasil e estimulação da presença imigrante europeia e branca. Não menos perverso, o culturalismo e os debates sobre democracia racial no Brasil, positivaram a identidade indígena pelo romantismo, erotização, redução ao passado, silenciando a luta, a resistência e as violências vividas por homens e, principalmente, mulheres indígenas.

Já os discursos jurídicos, apesar de operarem desde o poder soberano da coroa portuguesa até à biopolítica do Estado brasileiro, engendram um novo conceito para controlar os corpos (e territórios) indígenas. A definição jurídica de tutela do Estado sobre indígenas, “até que se adaptem à civilização nacional” é central para compreender a produção social do racismo anti indígena. Verificamos que a ideologia integracionista concretizada nos estágios de desenvolvimento previstos para o trabalho do SPI, FUNAI são, na verdade, o racismo institucionalizado. Realidade jurídica até 1988, a ideia de incapacidade indígena parece não ter sido superada nas relações do Estado para com os povos.

Pesquisadores indígenas no Brasil, nos ensinam que não é possível pensar o racismo em termos fenotípicos ou de preconceito racial (interpessoal) somente, pois estas são apenas uma das expressões de um processo mais profundo. Enquanto uma construção social, o dispositivo da racialidade indígena se constitui de um entrelaçamento de discursos e práticas que operam modos de subjetivação e decisões políticas. Estes elementos coexistem e persistem ao longo da história, reunindo perspectivas religiosas, científicas, culturalistas, tutelares e jurídicas. Infelizmente, diferente do que alguns ainda defendem, não vemos na prática a superação da ideia de raça indígena, pois o racismo segue operando, e recriando a raça - a inferiorização e homogeneização dos povos, sua complexidade e diversidade.

Para além dos estereótipos cristalizantes reproduzidos sobre indígenas, o racismo anti indígena pode também ser pensado como um “racismo tutelar” que segue operando a ideia de uma incapacidade (intelectual, moral, civil, econômica, etc) diante do Estado capitalista e colonial, como um fantasma da tutela superada juridicamente em 1988. A concepção tutelar não começou com o SPI mas foi semeada desde os discursos religiosos que os nomeou como “inocentes”, “sem deus”, se complexificando nos diferentes momentos históricos e justificando os diferentes projetos de exploração territorial de diferentes tipos de governo, e segue operando.

Este cenário nos convoca enquanto pesquisadores e profissionais não indígenas. Reconhecendo o lugar da branquitude no racismo brasileiro, que posições teremos diante da

reprodução do racismo anti indígena? Como nossos estudos podem dar ênfase ao pertencimento étnico sem silenciar a opressão racial? Enquanto pessoas brancas que lutam junto ao movimento indígenas no Brasil, quais os limites e possibilidades de atuação, de forma crítica à tutela e a letalidade branca? Reflexões como estas podem ampliar possibilidades de uma ação antirracista, afinal quem precisa encarar o racismo tutelar e anti indígena como nós, os brancos.

REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR E. S.; NOLI, G. B. *Edenismo e a ecologia da salvação no Brasil colonial*. Caminhos De Diálogo, 11(19), 198–212, 2023.

BANIWA, G. A. *A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo*. in Constituições Nacionais e povos Indígenas. Ramos, A. (org.) Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 206- 227, 2012.

BRIGHENTI, Clóvis Antônio; HECK, Egon Dionisio (Org.). *O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)*. Foz do Iguaçu: Edunila, 2021. 266 p

BENTO, M. A. *O pacto da branquitude*. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BISPO, A. Colonização, quilombos, modos e significados. INCT, UNB, 2015.

CARNEIRO, S. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro, Zahar. 2023

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta de Pero Vaz de Caminha. 1500*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História geral da civilização brasileira: o Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Difel, 1961. v. 1, p. 64–72.

CÉSAIRE, A. *Discourse on colonialism*. Nova York: Monthly Review Press, 2000.

COHN, C. *Culturas em Transformação: os índios e a civilização*. 2001.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2023*. Brasília, DF: CIMI, jul. 2025. Disponível em: <https://cimi.org.br>. Acesso em: 30 jul. 2025.

CRUZ, F. *Povos Indígenas, Racialização e Políticas Afirmativas no Ensino Superior*. In: Anderson Oliva; wanderson flor do nascimento; Renísia Garcia; Marjorie Marona. (Org.). *Tecendo Redes Antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. 1ed.: Autêntica, 2019, v. , p. 147-162

CUNHA, M. C. DA . *O futuro da questão indígena*. Estudos Avançados, v. 8, n. 20, p. 121–136, jan. 1994.

CRUZ, F. *Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil*. In: Baniwa. *Genocídio indígena e políticas integracionistas : demarcando a escrita no campo da memória [livro eletrônico] / Braulina Baniwa — 1. ed. — São Paulo : Instituto de Políticas Relacionais, 2021.*

CRUZ, Felipe Sotto Maior. *Letalidade branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio*. 2021. 218 f., ill. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

CRUZ, F. S. M.; SANABRIA, G. V. . *Felipe Tuxá ou A antropologia como projeto*. MANA (UFRJ. IMPRESSO), v. 28, p. 1-16, 2022.

TUXÁ, Felipe. *O que é protagonismo indígena e por que ele é tão importante para nós indígenas*. Nexo Jornal, 1 out. 2024. Disponível em: <<https://pp.nexojornal.com.br/ponto-de-vista/2024/10/01/que-e-protagonismo-indigena-e-por-que-ele-e-tao-importante-para-nos-indigenas>>.

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

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 23. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1971/2021.

GALVÃO, Eduardo. *Estudos sobre a aculturação de grupos indígenas no Brasil*. Trabalho apresentado à 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, 1953.

GAKRAN, N.. *Elementos fundamentais da gramática Laklãnõ*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília – UnB. Brasília, DF, 2015.

GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*, 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/Editora 34. Acesso em: 01 ago. 2025. , 1999

KAYAPÓ, E. *Universidade : território indígena! / organização Edson Kayapó, Kassiane Schwingel*. – Porto Alegre: COMIN : Fundação Luterana de Diaconia, 2021.

LONGHINI, G. D. N.. *Nhande Ayvu é Da Cor Da Terra: Perspectivas Indígenas Guarani Sobre Etnogenocídio, Raça, Etnia e Branquitude*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2022.

MAYBURY-LEWIS. David. *Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o Estado*. Anuário antropológico. UNB, Brasília, 1984.

MAHEIRIE, Kátia. *Constituição do sujeito, subjetividade e identidade*. Interações (Universidade São Marcos), São Paulo, v. 7, n. 13, p. 31–44, 2002.

MILANEZ, F. *et al* . Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas. Revista Direito e Práxis, v. 10, n. 3, p. 2161–2181, jul. 2019.



MONTEIRO, John Manuel. *O Desafio da História Indígena no Brasil*. In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; GRUPIONI, Luís D. Benzi (org.) *A Temática Indígena na Escola*. Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-228.

MONTEIRO, J. *Negros da Terra - índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. 2a edição. São Paulo, Companhia das Letras, 1994/2022.

MOURA, C. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo, Editora Ática. 1999.

MUNANGA, K.. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói, EDUFF, 2002.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. . Belo Horizonte: Autêntica. . Acesso em: 01 ago. 2025. , 2008

NASCIMENTO, R. G. *A universidade não está preparada para a diversidade: racismo, universidades e povos indígenas no Brasil*. *Universidades*, v. 72, n. 87, p. 73-89, 2021.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100304034407/lander.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2025.

QUIJANO, A. *Que tal raza!* In: Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones, Quito: CAAP, (no. 48, diciembre): pp. 141-152. 1999.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ROCHA, E. *O que é etnocentrismo*. Coleção Primeiros Passos. Ed. Brasiliense, 2017.

SOUZA LIMA, A.. *Um Grande Cerco de Paz*. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 335 págs.1995.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: John Murray, 1871. 2 v.

VIANA, I. *Entre Fronteiras: re-existência Laklãnõ Xokleng em uma universidade pública*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC: 2017.

