

E seremos nós que falaremos sobre nós? Antropologias indígenas: de “objetos de estudo” à antropólogos profissionais - miragens encantadas nas encruzilhadas de um debate político-epistêmico ainda pendente¹

Awamirim Tupinambá
(UnB)²

Kowawa Kapukaya Apurinã
(Sorbonne-Paris/UFF-RJ)³

Palavras-chave: extrativismos epistêmicos, metafísica do selvagem, etnografias encantadas, antropologias indígenas

Introdução

A partir da consideração da tardia inserção dxs indígenas antropólogos⁴ na arena de disputa enquanto pesquisadora/es no campo disciplinar e profissional da Antropologia obtido através das lutas para implementação das políticas de ações afirmativas (cotas) nos cursos de graduação e pós-graduação na universidade pública, porquanto desde os primórdios dessa prática científica, os povos indígenas sempre fomos inseridos de forma subalterna, objetificada e precária nesse campo do conhecimento, enquanto “corpo-suporte” de informações, sempre como “informantes”, desde os momentos fundantes dessa ciência social junto aos pioneiros viajantes e expedicionários dos séculos XIX e XX, historicamente se constituiu um verdadeiro extrativismo e escravismo epistêmicos em relação aos nossos conhecimentos.

“Negros da terra” como indígenas escravizados, “Índios-línguas” como tradutores, mateiros, guias, remadores, mão-de-obra servil pelo sistema de aviamento do barracão, “informantes” dos primeiros etnógrafos e viajantes no século XIX e na segunda metade do século XX, inúmeros foram as formas de extrativismo epistêmico e escravismo epistêmico (Tomacaúna Tupinambá, Kuêk Botocudo, Irimã Apurinã, dentre outrxs, são alguns casos exemplares retirados da história para análise nesse ensaio).

Com a visibilidade da ação das formas de consciência, de agência histórica e política indígena expressos na re-emergência dos movimentos indígenas na América Latina

¹ Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

² Filósofo Indígena Tupinambá e mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS/DAN/UnB, Brasília-DF.

³ Maria de Fátima Nascimento Urruth nome ocidental. Antropóloga e Arte Educadora, doutoranda em Antropologia Social (Sorbonne-Paris / UFF -RJ)

⁴ Usaremos o X para expressão de gênero, masculino, feminino, LGBTS+Queer.

nos anos 1970-1980, e no Brasil em particular, e nos levantamentos indígenas contra as políticas indigenistas de cunho (neo)colonialista voltadas para a manipulação e controle dos povos indígenas para a imposição das estruturas econômicas de exploração e conquista dos territórios indígenas no mesmo período, abalaram os alicerces do fazer antropológico hegemônico na América Latina até então vigentes e o lugar dos povos indígenas como meros “objetos de estudo” ou como sociedades-objeto de pesquisa antropológica. Assim testemunham os documentos-manifestos dos encontros entre antropólogos e indígenas ocorridos em Barbados, no Caribe na década de 1970 na “**Primeira Declaração de Barbados: pela libertação do indígena**”, em 1971, e a “**Segunda Declaração de Barbados**”, em 1977, elaborada exclusivamente pelos indígenas presentes naquele encontro.

I. Etnografia encantada e pajelança crítica situadas

Realizamos uma *etnografia encantada* a partir de nossas próprias histórias e memórias e ancestralidade para romper, quebrar, as lógicas coloniais desecantadas que ainda afetam a epistemologia e metodologia de pesquisa antropológica sobre as sociedades-objetos.

Xs nossxs pajés, nossxs lideranças tradicionais – anciões e anciãs que são bibliotecas, guardiã/ões do patrimônio vivo de nossas sabedorias, epistemes e civilizações, mestres tradicionais - não só os que caminham pela terra, mas também os que vivem nas nossas memórias e histórias, foram e são antropólogos num certo sentido, uma vez que são mestra/es na arte da tradução intercultural entre o humanos e não humanos, e entre nossos povos e comunidades, e na arte do diálogo intercultural e interétnico, atuando nesta relação que se estruturou a partir dos contatos e interações com o mundo não-indígena, produzindo modos de enfrentamento, de luta e de resistências para se viver e sobreviver às diversas violências

II. Breve genealogia dos colonialismos/escravismos/extrativismos e racismos epistêmicos

Valeremos da noção de “colonialismo interno” desenvolvida pelo sociólogo mexicano Pablo Gonzalez Casanova (GONZALEZ CASANOVA, 2006) e pelo antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (BONFIL BATALLA, 1972) para fazer uma reflexão acerca das *continuidades* e *descontinuidades* do colonialismo a partir das largas lutas indígenas que se desenvolveram no passado e se desenvolvem no presente frente a dominação colonial, seja com a implantação do antigo regime colonial na chamada “América Portuguesa”, seja com a formação do Estado Nacional brasileiro-ocidental, haja vista que nós povos indígenas ainda

sofremos os efeitos da situação colonial, com a persistência da categoria social “índio”, “indígena”, que marca o colonizado indígena como hierarquicamente inferiorizado, concomitante com a situação colonial (BALANDIER, 1995).

Ademais faremos na forma de breves apontamentos, como grafismos indígenas em jenipapo na forma de caminhos e cruzamentos a serem desenvolvidos em futuras pesquisas indígenas, sobre a genealogia dos colonialismos na medida que servem para indicar os desdobramentos em continuidades ou descontinuidades que seguem informando o lugar colonial marcado dos povos indígenas naquilo que se chama de extrativismo/escravismo epistêmico no que diz respeito aos saberes/epistemes indígenas, e também do chamado “racismo epistêmico” (GROSFOGUEL, 2013, 2016), apontando os processos históricos mais amplos que subalternizam não apenas as epistemes indígenas, mas as sociedades indígenas num todo.

Importante também será fazer o cruzamento e o diálogo críticos dos referenciais acima com a produção historiográfica brasileira não apenas porque podem saturar etnografias históricas concretas que apoiem na visualização dos processos de interações sociais complexas vinculadas a construção do lugar subalterno dos saberes/epistemes indígenas. Nesse sentido de modo esquemático e breve para os fins desse ensaio dialogaremos com as elaborações teóricas e historiográficas de Fernando Novaes, Caio Prado Júnior, Luiz Felipe Alencastro, embora essas pesquisas sociais são centradas seja nos processos de expansão e consolidação do antigo Império Português na “América Portuguesa” e sua crise (NOVAES, 1979) e na dialética entre escravidão e o tráfico negreiro, na acumulação de fortunas e sua conexão transatlântica e africana (ALENCASTRO, 2000), seja nos processos de formação social do Brasil a despeito de evidenciar a construção histórica e social do sistema escravista colonial (esse não nasceu pronto) e o lugar dos corpos indígenas e negros colonizados/escravizados integrados na condição de subordinados e subjugados em todas ordens (política, econômica, social e cultural) no âmbito dos sistemas sociais mais englobantes.

Nota-se também que as significativas e substanciais elaborações teóricas e historiográficas de Fernando Novaes, Caio Prado Júnior, Luiz Felipe Alencastro estão sendo cada vez mais enriquecidas com novas pesquisas historiográficas no campo da assim chamada “Nova História Indígena”, lançando luz nas sombras sobre processos sociais concretos vivenciados pelas comunidades e povos indígenas no interior das formações sociais mais amplas, no entanto aquelas parecem ainda disputar na contemporaneidade o concurso do Instituto Historiográfico e Geográfico Brasileiro, laçado no século XIX, a respeito da “História

do Brasil”, vencida por Karl Friedrich Von Martius com o opúsculo “*Como se deve escrever a História do Brasil*”, e exemplarmente seguida por Francisco Adolfo Varnhagen, os quais fixaram/naturalizaram/normalizaram de uma vez por todas o lugar colonial e subalterno dos povos indígenas e dos povos africanos na quadro da formação da “Civilização” e do Estado Nacional brasileiro nos trópicos, e que ainda segue pairando como fantasma e orientando as ciências humanas e sociais, e a antropologia em particular, mas também informa o imaginário social e as práticas representacionais coletivas.

O certo é que em meio as polêmicas teóricas e acadêmicas a respeito do colonialismo, do capitalismo e da formação do Estado Nacional brasileiro no âmbito do pensamento social e das teorizações acadêmicas, para nós outrxs indígenas *o colonialismo fica*, haja vista a persistência de relações coloniais que subjagam os povos indígenas no interior da sociedade nacional brasileira, desde os tempos da conquista portuguesa até os dias de hoje, sendo fácil e notoriamente constatável por exemplo, no caráter subalterno asseverado aos saberes/epistemes indígenas, seja também na reação daqueles que procuram impugnar as políticas de ações afirmativas (cotas) para indígenas e negros na graduação e pós-graduação nas universidades brasileiras, seja na relutância dos poderes constituídos em reconhecer e demarcar as terras indígenas, mas também na herança acrítica do campo de significações históricas e previamente construídas que configuraram o “lugar do índio” na pesquisa social e na pesquisa antropológica, o “lugar do selvagem” (TROUILLOT, 2011), na condição de objeto de estudos”, “sociedades-objetos”, “informantes”, seja na apropriação escravista/extrativista de uma ampla gama de conhecimentos, artifícios e ofícios indígenas (mateiros, remeiros. guias, remadores, mão-de-obra servil) que tem nos corpos indígenas o “corpo-suporte” de tais epistemes, informações e saberes, ou como “corpo-suporte” na condição de mão de obra escrava ou servilizada.

Colonialismo rima com escravismo na “América Portuguesa”

A colonização implica em conquista, ocupação e exploração territorial. Conquista dos povos indígenas, usurpação territorial, perpetrando violências de todo o tipo, o deslocamento forçado de comunidades e povos indígenas do Brasil. A colonização não é apenas um empreendimento de conquista militar e geográfica, mas também um empreendimento econômico de exploração de riquezas e valorização econômica. Implica também a expansão

cultural, religiosa, e de reprodução dos valores socioculturais da sociedade portuguesa nos trópicos.

A exploração econômica se dá com a transplantação social das ordens políticas, culturais e religiosas para a colônia do Brasil. De 1530 até metade do século XVII dá-se gradativamente a implantação dos regimes de plantações de cana de açúcar, um modelo de produção agroexportador e de manufatura do açúcar, assentado no regime do trabalho escravo dos indígenas, inicialmente, uma vez que nos quadros da sociedade portuguesa imperial os trabalhos manuais eram voltados para os “naturalmente inferiores”, segundo ainda o modelo aristotélico aplicado pela teologia cristã na América Portuguesa. Dá-se o aprisionamento e escravização dos corpos indígenas que serão explorados pelo sistema de valorização econômica do processo de ocupação produtiva das terras indígenas conquistadas pelos colonos portugueses, holandeses e espanhóis, inicia-se a inauguração do sistema de recrutamento/escravização com o sequestro dos corpos e das vidas indígenas.

O regime colonial começou tomando nossas terras e territórios encantados - base de nossos saberes e cosmologias indígenas-, com a usurpação territorial, e o desencantamento dos territórios, transformando-os em insumos e fatores da produção econômica açucareira. A escravidão indígena ocorreu ao longo do processo colonial e através de outras formas de apropriação servil do trabalho e dos corpos indígenas também ao longo do século XIX e do século XX. Não houve extinção pura e simples, como até bem pouco sustentava certas lendas historiográficas (“índio é preguiçoso e o negro é trabalhador”), a respeito do trabalho escravo indígena, mas sim a substituição do escravo indígena pelos corpos africanos escravizados para o sistema de agro exportações das *plantations*: cana de açúcar, algodão, tabaco, café; *da criação de gado*, e do *extrativismo* (mineração, etc.) em função do mercado altamente lucrativo do tráfico de escravizados africanos sequestrados de suas origens nos navios negreiros, houve sim uma rearticulação e composição variável regionalmente segundo os interesses econômicos que conjugava de modo complementar o trabalho escravo indígena e o trabalho escravo africano.

O primeiro empregado pelos colonos consistia na coerção direta, sob a forma de escravização. O segundo, experimentado pelos jesuítas e a seguir por outras ordens religiosas, foi a criação de um campesinato indígena, tornando flexível as demandas europeias

A escravidão indígena foi contínua a despeito de ter sido proibida com o Diretório dos Índios de 1758, chamados de “negros da terra” (MONTEIRO, 1994), e variava conforme as regiões e segundo as conjunturas políticas e econômicas, nas colônias do império na América Portuguesa (MONTEIRO, 1994) que eram duas, o Estado do Brasil que abrangia a costa brasileira, e o Estado do Maranhão e Grão-Pará que abrangia a região amazônica (unificadas em 1798 no Estado do Brasil), valendo-se de inúmeros procedimentos e práticas para sua justificativa administrativa e jurídica e na concorrência com o tráfico dos escravizados africanos.

Assim o trabalho indígena foi mobilizado economicamente de diversas maneiras como o prova historicamente a importância do *bandeirantismo*, dos *descimentos*, dos *aldeamentos*, das *guerras justas*, das *amarrações* e das *tropas de resgate* na captura de corpos indígenas escravizados (na imobilização da força de trabalho): nas regiões do que hoje são o Goiás, as Minas Gerais, Bahia e na região Amazônica, e conseqüentemente autorizadas pelas autoridades coloniais, a despeito do conflitos entre colonos, missionários e as autoridades coloniais que disputavam e buscavam regular o acesso a força de trabalho indígena, conforme apontou Camila Dias (DIAS, 2019) para a região amazônica.

Tal como bem apontaram os trabalhos historiográficos de Décio Guzmán (2013) em seus estudos sobre a mão-de-obra indígena na Amazônia e sobre a especificidade laboral dos indígenas que tinham seus conhecimentos (saberes/epistemes) extraídos como insumos indispensáveis para os processos da economia colonial da região e que chamou a atenção do Padre João Daniel no século XVIII:

“Os índios são os que cultivam a terra, os que remam as canoas, e com que se servem os brancos; são tãobe os que extraem dos matos as riquezas; os que fazem as pescarias, e finalmente são as mãos e os pés dos europeos. São os prácticos, e pilotos da navegação, e os marinheiros, ou remeiros das canoas, e são tudo: sem eles se não podem roçar as matas, senão podem navegar os rios...porque sem eles é não terem asas para voar, nem pés para caminhar. ”
(Padre João Daniel, Tesouro Descoberto no Rio Amazonas, apud GUZMAN & COELHO FERREIRA, 2013)

Então, partindo das premissas históricas de que o modelo escravagista de produção colonial baseado no modelo de expansão da civilização portuguesa na América, guiaram e orientaram múltiplos processo a ponto que podemos falar do escravismo como modelo social e econômico (NOVAES, 1974; ALECASTRO, 2000, PRADO JUNIOR, 1942) que guiou

múltiplos processos sociais na América Portuguesa em processo de conquista dos povos indígenas, de ocupação dos territórios e de exploração dos corpos indígenas e posteriormente os povos africanos sequestrados de África.

Estava dado a partir deste momento o processo de hierarquização racial que marca o colono branco, português e senhor de escravos, conquistador de terras, próspero comerciante, dotados da “civilização”, da cultura e fé, e da crença no verdadeiro deus, e suas artes e ciências como naturalmente superior e autolegitimadora de si mesmo, para a assenhorar-se com a sua vontade de poder, não apenas dos corpos indígenas e sua escravização, mas também na apropriação/saque/exploração/ expropriação dos saberes e conhecimentos, artes e ofícios dos povos indígenas. Estava dado o que podemos nomear como extrativismo/escravismo/epistêmico, que resulta no apagamento e ofuscamento das origens étnicas indígenas destes saberes/epistemes, mas também na repressão, perseguição e na sistemática desqualificação destes mesmos saberes/epistemes indígenas.

Para a maquinaria social e econômica do escravismo colonial importava não apenas o corpo do indígena como propriedade privada do senhor, mas todos aqueles conhecimentos e saberes que poderia agregar valor à exploração colonial. Os conhecimentos sobre a terra, os rios, animais, plantas venenosas e não venenosas, conhecimentos agrícolas, caminhos e varadouros que interligavam as rotas, as tecnologias indígenas de refinamento genético e de domesticação das plantas, animais, em suma, todas saberes, práticas e ofícios indígenas foram (re)funcionalizados, em função do processo colonial e do processo de expansão da Império Português nos quadros do chamada América Portuguesa, e a partir de 1822 com o surgimento do Brasil como entidade política-administrativa-jurídica independente da metrópole - mas integrada de modo dependente ao sistema econômico capitalista mundial -, com a expansão e definição das fronteiras do Estado Nacional luso-brasileiro-ocidental, na atualidade nos marco do “colonialismo interno” (GONZALEZ CASANOVA, 2006) em relação as comunidades e povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais colonizados, tal como na acepção do sociólogo mexicano Pablo Gonzalez Casanova,

“A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, (...) ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e

responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de “assimilados”; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma “raça” distinta da que domina o governo nacional e que é considerada “inferior”, (...); 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta” (GONZALEZ CASANOVA, p. 410, 2006)

Importa destacar aqui que os colonizados no interior do Estado nacional pertencem a uma “raça” distinta e a uma cultura distinta, ambas consideradas inferiores, quer dizer que para o caso dos povos indígenas indica uma marca de subordinação histórica e de subalternização de suas heranças culturais e epistêmicas indígenas (não branco) em relação a uma raça considerada superior, o branco, cujos conhecimentos e heranças culturais são superiores e autolegitimados, e que distribui valor ao colonizado indígena e não-branco como hierarquicamente inferiorizado. Nesse sentido, a abordagem do antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla a respeito da persistência da categorial colonial de “índio” revela também no âmbito cultural a ordem hierárquica existente entre cultura do colonizador e cultura do colonizado como elemento estrutural decorrentes dos processos de colonização:

“La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial. ”

“El orden jerárquico admite aquí sólo dos instancias; el colonizador y el colonizado. La racionalización correspondiente postula la supremacía del colonizador en base a la superioridad de su raza o de su civilización. La situación colonial implica, como lo ha señalado Georges Balandier, un verdadero choque de civilizaciones. La diferencia cultural entre colonizador y colonizado no es un mero añadido al sistema de dominio colonial sino un elemento estructural indispensable” (BONFIL BATALLA, Guillermo, 1972)

“Negros da terra” como indígenas escravizados, “Índios-línguas” como tradutores, mateiros, guias, remadores, mão-de-obra servil pelo sistema de aviamento do barracão, “informantes” dos primeiros etnógrafos e viajantes no século XIX e na segunda metade do século XX, inúmeros foram as formas de extrativismo epistêmico e escravismo epistêmico, mas que também estruturam privilégios epistêmicos e formas de **racismo epistêmico** a partir da inferiorização epistêmica, da desqualificação desses mesmos saberes e do monopólio do conhecimento que marcam como positivos os conhecimentos e saberes baseados nas

experiências sociais e históricas e nas concepções de mundo oriundos dos espaços hegemônica e racialmente brancos (moderno, cristão, ocidental, eurocentrado), desqualificando os saberes/epistemes oriundos das matrizes culturais e espirituais indígenas enquanto saberes vis, menores, que “não prestam”, sem valor, desprezados, marcado como hierarquicamente inferior, rasurado pela sua origem étnica e racial, considerados conhecimentos ilegítimos, subalternos.

Com relação a especificidade laboral e epistêmica dos indígenas que tinham seus conhecimentos (saberes/epistemes) instrumentalizados nos processos de exploração colonial na região amazônica, o historiador Geraldo Mártires Coelho chama atenção para a função da “decifração dos códigos da floresta e leitura das múltiplas linguagens da natureza”:

“A medida que avançaria a presença portuguesa na região, mais aprofundada ficaria a subordinação do colono ao trabalho do indígena, independentemente de o índio ser ou não escravo. [...] Nesse sentido, e na condição de atividade econômica dependente da decifração dos códigos da floresta, da leitura e do entendimento das múltiplas linguagens da natureza, o extrativismo, como prática de sobrevivência do conquistador, só seria viável em função do índio e da sua sabedoria no trato com o *locus alterius*.” (COELHO, 2005.)

Nesse mesmo âmbito a respeito do caráter refinado e da sofisticação dos saberes/epistemes indígenas e a utilização e apropriação extrativista/escravista dessas epistemes, Sérgio Buarque de Holanda descreve a ação dos bandeirantes e sertanistas paulistas, em *Caminhos e Fronteiras* (1994) envolvidos nos processos de ocupação, exploração e captura de escravos indígenas, e que se valeram desses conhecimentos:

“Neste caso, como em quase em tudo, os adventícios deveram habituar-se às soluções e muitas vezes aos recursos materiais dos primitivos moradores da terra. As estreitas veredas e atalhos que estes tinham aberto para uso próprio, nada acrescentariam aqueles de considerável, ao menos durante os primeiros tempos. Para o sertanista branco ou mameluco, o incipiente sistema de viação que aqui encontrou foi um auxiliar tão prestimoso e necessário quanto o fora para o indígena. Donos de uma capacidade de orientação nas brenhas selvagens, em que tão bem se revelam suas afinidades com o gentio, mestre e colaborador inigualável nas entradas, sabiam os paulistas como transpor as passagens mais conveniente as matas espessas ou as montanhas aprumadas, e como escolher sítio para fazer pouso e plantar mantimentos. (...). Aos sentidos exercitados pelo gênero de vida que levam, acrescentam-se neles, conforme já se notou acima, um senso de orientação quase miraculoso. Disso há o exemplo na extraordinária habilidade cartográfica de que frequentemente são dotados. Von Den Steinen descreve-nos como um capitão Suiá desenhou na areia, para sua informação, parte do curso do Alto Xingu com os numerosos afluentes e com indicação, além disso, de treze tribos ribeirinhas. (...). Dessa capacidade de representação gráfica entre os índios também faz menção Theodor Koch-Grümbert, que viu um Taulipangue desenhar o curso

completo do Cuquenau com seus setenta afluentes, bem como o perfil das serras de Roraima e Cuquenau. Outro etnólogo, conseguiu informar-se minuciosamente da localização de tribos da zona do Tapirapé, graças a simples croquis geográficos de um carajá. (...). Em paragens ásperas, desertas e de pouco mantimento, os exploradores que o contato prolongado da terra e dos usos da terra não tivesse sido familiarizado com os artifícios de que se socorre o gentio em qualquer contingência, dificilmente poderiam prescindir do auxílio constante de índios. (...) O fato de as bandeiras saídas de São Paulo, ora em direção ao Guairá, ora rumo ao sertão do Alto São Francisco, terem já nas primeiras investidas atinado com o caminho mais apropriado mostra até onde se valeriam seus cabos da colaboração indígena. ” (BUARQUE DE HOLANDA, p. 19 -25, 1996)

Das Práticas de Legibilidade Colonial

Entendemos as chamadas “práticas de legibilidade” no sentido dado por Veena Das e Deborah Poole (2008), como o acionamento de um conjunto de práticas, dispositivos, discursos que visam tornar legível para si uma determinada população, acabando por se produzir determinados conhecimentos dessas mesmas coletividades em termos de “efeito de legibilidade”. A produção desses conhecimentos visa o governo, a classificação e a regulação de populações.

Podemos dizer que as práticas de *legibilidade colonial* acionadas nos processos de colonização são bem conhecidas por nós povos indígenas e se encontram nos registros realizados pelos primeiros conquistadores, viajantes, cronistas, exploradores, Jesuítas, Capuchinhos, missionários em geral, nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, assim como nas descrições realizadas pelos filósofos naturais ou naturalistas, exploradores, geógrafos, e os etnógrafos profissionais nos séculos XIX, XX e início do século XXI, e estão entrelaçados com os processos coloniais de conquista, ocupação, expropriação/usurpação dos territórios ancestrais indígenas no Brasil.

Essas práticas de legibilidade colonial e produção de conhecimentos relativos a alteridade social indígena estão articulados em amplos sistemas interétnicos de relações políticas, culturais e econômicas assimétricas, mas também construções ideológicas e de representações coletivas produzidas por tais relações (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), resultantes dos processo de colonização que articulam dois grupos articulados através de interesses diametralmente opostos quanto interdependentes em que a situação colonial gera processo sociais de situações de contraste ou de *fricção interétnica* manifestada na conquista,

expansão territorial do antigo sistema colonial, seja na dominação política, cultural econômica nos contextos de *colonialismo interno* (GONZALEZ CASANOVA, 2006) .

Assim a instituição dos povos indígenas como “sociedade-objeto” de práticas de legibilidade e conhecimento é anterior as ciências sociais, ciências humanas, que veio a configurar um campo de representações e significações prévios - “*o lugar do selvagem*” - a ser preenchido pelo campo da antropologia (TROUILLOT, 2011). Nós povos indígenas fomos inseridos na economia político-epistêmica colonial primeiro como selvagem, bárbaro, gentio, depois como raça inferior, “objeto de conversão religiosa”, “objeto do estudo”, “sociedade-objeto”, sendo esse lugar primeiro, gradativa e antecipadamente como “objeto a ser explorado”, “objeto a ser escravizado”, “objeto a ser *extrativizado*”, mas tarde renomeado como “alteridade cultural”.

“La antropología no es una excepción en este escenario. Como todas las disciplinas académicas heredó un campo de significación que precedió su formalización. Como muchas de las ciencias humanas ahora enfrenta condiciones históricas de desempeño dramáticamente nuevas. Como cualquier discurso puede encontrar nuevas direcciones sólo si modifica las fronteras dentro de las cuales opera. Estas fronteras no sólo anteceden la aparición de la antropología como disciplina sino que prescriben sus papeles (y la relevancia final de la etnografía) en una dimensión aún no establecida. La antropología llena un compartimiento preestablecido en un campo simbólico más amplio, el “nicho del Salvaje” de una trilogía temática que ayudó a constituir Occidente tal y como lo conocemos (TROUILLOT, 2011, p. 45)

Ser conquistado, catequizado, evangelizado, escravizado, conhecido, pesquisado, quer dizer, de um modo ou de outro, consciente ou não, as pesquisas antropológicas se apoiam nessas lógicas coloniais ou nas representações coloniais do campo disciplinar da antropologia inculcado nos programas dos cursos de antropologia, embora haja exceções através de atitudes mais críticas que buscam metodologias mais de pesquisas antropológica mais colaborativas, co-participativas, simétricas, o fato é que temos que começar a tensionar esse lugar colonial do selvagem.

Podemos ilustrar a assertiva de Trouillot relativo ao lugar do selvagem a partir dos trabalhos de “etnografia histórica” apresentados pelo antropólogo mexicano Roger Bartra (1992) e pelo historiador brasileiro Ronald Raminelli referentes ao “mito do selvagem” (BARTRA) ou as imagens do índio no período colonial de Caminha à Vieira (Raminelli, 1996) e o imaginário plasmado a partir de práticas de legibilidade das realidades indígenas a partir dos referenciais já conhecidos pelo mundo europeu.

Eles trazem associado aos povos indígenas do Brasil e das Américas a ideia de nômades, na perspectiva do colono português (RAMINELLI, 1996), imaginário oriundo do imaginário europeu greco-romano-judaico-cristão, projetando a *pólis grega*, e a *civita romana* sobre as realidades sociais indígenas e seus estilos de vida, projetando estruturas epistêmicas prévias sobre esta nova realidade ancorada sobre nós povos indígenas e nossas paisagens e territórios, vindo a nos classificar como selvagens, bárbaros, neste sentido, existe sombras dessa estrutura na abordagem das realidades indígenas na antropologia, uma vez que o lugar do índio veio a ocupar justamente esses lugares previamente construídos historicamente, sendo uma projeção de estruturas mítico-epistêmicas anteriores:

Para los antiguos griegos el salvaje no era bárbaro. Es ampliamente conocida la oposición que hacían los antiguos griegos entre su mundo civilizado y el atraso de muchos pueblos bárbaros. Los bárbaros para Aristóteles, no tenía acceso al logos, a la razón, debido a que el hombre aprende sus capacidades morales sólo en la ciudad. (BARTRA, 2011[1992]: 21)

Destacar la importância de la idea griega de los salvajes como seres que no han sido domesticados: así agrios es la antítesis de hemeros – domesticado, dócil. (BARTRA, 1992, p. 103)

El hombre salvaje era um habitante de los bosques del occidente europeo, donde frecuentemente convivía –lejos de las aldeas de las ciudades – com los animales (...) su espacio natural eran los riscos de los solitarios bosques montanosos, rodeados de lobo, serpientes y toros silvestres. (...) El salvaje vivía como animal, y le acompañaban bestias reales e imaginarias: ciervos, unicornos, osos, centauros, lobos, dragones, serpientes y leonês. (...) el espacio, el habitat, del hombre salvaje era esa singular y escurridizia noción de naturaliza que la cultura medieval recrea a partir de los griegos. (...) era um hombre natural, simetricamente opuesto al hombre social cristiano. (BARTRA, 199, p. 102)

La cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea modelada em forma independiente del contato com grupos humanos extraños de otros continentes. Además, los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho de forma abrupta: el salvaje es um hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como uma transposición de um mito perfectamente estructurado cuya naturaliza sólo se puede entender como parte de la cultura occidental. El mito del salvaje es um ingrediente original y fundamental de la cultura europea. (BARTRA, 1992, p. 104).

Todavía podemos falar también de espaços de legibilidade *contracolonial*, no sentido dado pelo Mestre Quilombola do da comunidade do Saco-Cortume, no, Piauí, Antônio Bispo dos Santos (2019), enquanto espaços de luta, espaços epistêmicos, cognitivos, desde os quais emergem e recriam conhecimentos subalternizados, mas também onde se forjam novos

conceitos e teorizações e atualizações circunstanciais das cosmologias, epistemes, práticas, narrativas, dentre outras.

As legibilidades *contracoloniais* desvelam o elemento epistêmico que subjaz as formas de consciência e agência histórica e política dos povos indígenas (*práxis contracolonial* efetiva e a partir das lutas e experiências concretas dos povos indígenas).

A perspectiva colonial presente no **racismo epistêmico** anulam e negam a capacidade e iniciativa histórica e política de ação dos povos indígenas, negando-nos, nós outros, como sujeitos epistêmicos próprios, rasurando nossos conhecimentos, e marcando-nos com a rasura de “mitos”, “visão de mundo”, “pensamento selvagem”, “ciência do concreto”, “conhecimentos tradicionais” passível de ser acessado através do registro etnográfico (lógica extrativa), ou da apropriação de suas práticas (extrativismo epistêmico) segundo interesses, objetivos e estratégias decidido alhures fora do alcance dos povos-objeto-de estudo.

Vejamos algumas situações de agência, de consciência histórica, de agência política, de criação epistêmica resultantes das situações de *fricção étnica-epistêmica*, retirada de duas situações vivenciadas pelos Tupinambá no século XVII, registrados pelo missionário Claude D’Ábbeville, na obra *História das Missões Capuchinhas no Maranhão*. A primeira é o relato que a liderança indígena Japiaçu Tupinambá narrava sobre a origem da separação entre os indígenas e os não indígenas:

Éramos uma só nação, nós e vós; mas Deus, tempos após o dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos na lei de Deus. Apresentaram esses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis, pois os profetas vendo que os de nossa nação não queriam acreditar neles, subiram para o céu, deixando as marcas dos seus pés cravadas com cruces no rochedo próximo de Potiú (ABBEVILLE, 1975 [1614], 60-61).

A escolha da espada de madeira significa a escolha de valores espirituais e a nossa mãe terra, pois para nós indígenas, trazemos em nosso modo de ser e estar no mundo, uma filosofia profunda advinda dos saberes cosmológicos dos antigos pajés, rezadeiras e dos demiurgos deidades criadores deste mundo, quer dizer a escolha da espada de pau, é a escolha pelo mundo dos encantados, dos espíritos, em conexão com os rios, nascentes, cabeceiras, florestas, flores, animais, espíritos visíveis e invisíveis. A escolha da espada de ferro é a escolha

do colono, que precisa do ferro para marcar os colonizados, os escravizados, a exploração da terra, outros valores que não o do mundo Tupinambá.

Na segunda também registrada na *História da Missão dos Padres Capuchinhos*, do francês Claude d'Abbeville, temos reproduzido o discurso de uma outra liderança Tupinambá de São Luís:

“Vi a chegada dos portugueses em Pernambuco e Potiú (...) De início, os portugueses não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nós devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários paí [isto é, padres]. Mandaram vir os padres; e estes ergueram cruzes e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região. ” (ABBEVILLE, 1975 [1614], 115).

Aqui é nítida a consciência do que significou a colonização do ponto de vista dos Tupinambá, senão a escravidão, os trabalhos forçados, e para esse grupo Tupinambá a busca de novos territórios que resultassem numa situação de escapar da dominação colonial e toda sorte de violências, subjugações e sujeições.

Por fim numa leitura de filosofia profunda da história Tupinambá, reproduzimos abaixo a leitura da liderança Cacique Babau que sintetiza a cosmologia dos encantados, a ação política e a consciência histórica Tupinambá em processo de luta de retomada das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas Tupinambá na Bahia contemporânea:

“As nações indígenas são as que mais lutam para manter a água limpa e as árvores de pé. Usamos o solo sob outra lógica. Em nossas terras, não há enchentes nem ventos que matam, você não encontra grandes incidentes. Mas, apesar disso, somos chamados de povo atrasado, povo sem futuro, o entrave do Brasil. Somos considerados o atraso que precisa ser retirado da frente para que tudo possa ser finalmente derrubado”.

“É assim que somos tratados, indígenas e quilombolas: como algo que pode ser removido, exterminado, criminalizado. Essa visão de país foi fundamentada na universidade trazida para o Brasil, uma universidade de pensamento europeu, na lógica do feudalismo, na qual o vassalo é sempre vassalo, e o senhor, mesmo falido, é sempre

o senhor, que vai pisar no vassalo mesmo que o vassalo seja agora muito rico e poderoso. O Brasil nunca teve uma universidade própria, brasileira”

“E assim começamos a morrer. Em 2004, tivemos 17 óbitos na aldeia da Serra do Padeiro, o que nos fez ir buscar em nossa cultura religiosa o motivo. Até nas mulheres grávidas, que não morriam de parto, as crianças morriam antes de nascer. Isso não é normal entre nós, Tupinambá. Os encantados diziam que tínhamos que defender a terra que nos defendia. E deparamos com um problema. A antropóloga que estava fazendo o estudo da terra tupinambá para a demarcação declarou para nós que, se fizéssemos a retomada, ela não faria mais o estudo. Mas os Tupinambá não gostam de receber ordem. Dissemos para ela: “A partir de agora você pode ir embora porque a terra é de Tupinambá, não depende de você e nem de ninguém para demarcar! ”. Somos nós que demarcamos a nossa terra. Somos nós que dizemos por onde ela passa e como ela vai valer. “Vai embora, que amanhã vai ter retomada.” (Cacique Babau Tupinambá, 2019)

Esse texto do nosso parente Cacique Babau Tupinambá expressa as memórias de longo prazo e de luta do povo indígena Tupinambá na reivindicação de seus territórios usurpados pelo processo de colonização na Bahia, mas também subjaz aí o elemento de *legibilidade contracolonial*, ou poderíamos dizer o elemento epistêmico de agência política e histórica a partir das *práxis* concretas de lutas anticoloniais.

Por fim nossa chave de leitura foi partir da escravidão indígena para chegar ao regime do "escravismo epistêmico" ancorado nos imaginários discursivos que vai do índio como selvagem, bárbaro, gentio, chegando as formas atualizadas do “índio exótico”, do índio “ecológico”, “puro” e “purificado” que além de negar a agência política e histórica das sociedades indígenas, seguem reforçando o estereótipo dessa podemos dizer “metafísica do selvagem” e da existência de sociedades incomensuráveis, portanto passíveis da tutela política-epistêmica.

Casos de “informantes” indígenas (extrativismos epistêmicos)

Pelos Mbaracá⁵ nos falam os espíritos ancestrais: Tomacaúna Tupinambá, Kuêk Krenak, Irima Apurinã, com eles nossos Mbaracá cantam, falam e revelam os mistérios, as dores, os tempos, os sofrimentos, as rebeldias, os silêncios, a incompreensão de epistemes

⁵ Mbaracá, “chocalho”, também conhecido como “maraca”, instrumento musical ornamentado com penas, utilizado nos rituais e cerimoniais, que através dos sons conversa com os espíritos, os encantados e os demiurgos criadores do mundo, transmitindo ensinamentos, sabedorias, proteção espiritual (Ver APURINÃ, Kuawá & MATTOS BRANDÃO & GALLO, 2018).

indígenas que também souberam resistir, driblar, e se afirmar em contextos de violência colonial e de negação e repressão epistêmico-cultural-espiritual...

A etnografia encantada indígena ritmada pelos mbaracá na dança, no sentir, nos cantos, no sonhar e na invocação dos múltiplos espíritos humanos e não-humanos nos abre nossas ancestralidades em diversos tempo/espaco nas distintas paisagens territoriais de vales, rios, selvas, montanhas, serras, matas, cerrados, campos, florestas, e mesmo nos incrustamentos coloniais de vilas, povoados, cidades, favelas, periferias, nas quais e em todas se deflagraram e seguem deflagrando-se lutas de extermínios de nossos povos indígenas, escravização, rotas de fuga indígenas, diversas formas de violência física, cultural, psicológica, espiritual, e de perseguição, mas também esses saberes/epistemes plurais submetidos ao epistemicídio do colonialismo, foram pela ação política, histórica e cultural de mulheres, homens, crianças, anciãos e anciãs indígenas continuados, subsistindo, transformando-se, recriando-se, re-ajuntando-se continuamente, mesmo num contexto desfavorável marcado pela políticas de sujeição moderna ao sistema hegemônico monocultural, monoracional, eurocentrado, desencantado e des-espiritualizado reproduzido pelo sistema escolar, pelos meios de comunicação de massa, pelas políticas indigenistas colonialistas de Estado e do indigenismo colonial dos aparelhos privados de hegemonia (organizações não governamentais de orientação neoliberal, fundações nacionais e internacionais, etc.) ...

Tal como a força transformadora de Monhã-Maíra⁶ esses saberes/epistemes seguem transformando-se continuamente pela ação consciente dos povos indígenas, reatualizando-se com força nos territórios indígenas defendidos pelos nossos parentes ou no apetite saboroso por desabrochar essas sementes e ramos de saberes, ou re-encantando-se em novas territorialidades, sendo a prova mais cabal dessas forças encantadas a persistência vital desses saberes culturais e epistemes indígenas incarnados e materializados nos corpos e espíritos indígenas, nos terreiros das tabas, malocas e santuários que bate o pé no piseiro dançante, “pisa ligeiro quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro”, e que empalidece nas sombras dos anhangás⁷ os enunciados coloniais sob o sol sagrado de Cuaracy⁸.... Enunciados coloniais tais como “índio usando celular não é mais índio”, “índio usando computador não é mais índio”, “índio na universidade não é mais índio”, “índio

⁶ Monhã-Maíra segundo a cosmologia e a filosofia Tupinambá profundas, é o demiurgo e deidade transformadora, ligado ao poder transformador, a criação e mutações das coisas existentes, aos conhecimentos, aos ensinamentos, à inteligência e ao sentido de justiça, equilíbrio e a beleza do viver bem (ikó porangatu).

⁷ Espíritos devoradores invisíveis que assumem várias formas.

⁸ Segundo a cosmologia Tupinambá, trata-se de grande caraíba encantado que sustenta na cabeça um cocar de fogo, o sol, durante o dia.

antropólogo, não é mais índio”?, “muita terra para pouco índio”, “índio na cidade não é mais índio”, “índio aculturado”, dissolvem-se na fumaça da pajelança de nossos pajés e rezadeiras, e na verdade encantada de nossos mbaracás....

Ouçamos os clamores e vozes de Tomacaúna Tupinambá, Kuêk Krenak, Irimã Apurinã, pois eles têm muito a nos ensinar.

→ Tomacaúna Tupinambá (o intérprete “índio-língua”)

Trata-se do caso do índio-língua conhecido como Domingos Fernandes, ou conhecido pela alcunha indígena de Tomacaúna, que servia como intérprete ou “índio língua” nas expedições sertanistas na Bahia no século XVI, muito bem descrito nas pesquisas historiográficas Ronaldo Vainfas, “*A heresia dos índios Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*” (1995) que trata sobre as resistências de pajés e comunidades religiosas indígenas, conhecidas como “Santidades”, nos engenhos e fazendas da Bahia do século XVI. Tomacaúna, um indígena Tupinambá, teve um papel decisivo como língua e tradutor/intérprete “mobilizado” pelos colonos portugueses para se aproximar das comunidades e aldeias rebeldes ao poder colonial que se territorializaram nas imediações da fazenda do principal senhor de engenhos de Jaguaribe, Fernão Cabral, e que atraíam inúmeros indígenas, mamelucos e negros da guiné para participarem dos rituais e cerimoniais de pajelança tupi sincretizada com o catolicismo, e que incitavam a fuga dos escravizados indígenas dos engenhos e atos de rebeldia contra os senhores portugueses, gerando repostas repressivas contra as tais Santidades, ameaçando a economia açucareira e o trabalho de catequização dos Jesuítas, na medida que ganhava fama na região do recôncavo da Bahia deixando os colonos com receio, ascendendo a chama da revolta anticolonial Tupinambá na Bahia. Ocorre que o indígena Tomacaúna fora convocado para comandar uma tropa para tentar convencer os indígenas seguidores da Santidade do Juagaribe a se retirarem do local em troca da liberdade de culto para comunidade, e a transferência para outro local:

Chefiava a tropa um certo Domingos Fernandes, mameluco de alcunha Tomacaúna, homenzarrão espadaúdo, experimentado nas lides dos sertões, 40 anos de idade e largo currículo de negócios com índios para resgatar cativos,

vender facas e arcabuzes, trocar pólvora por escravos. Nesta missão que lhe confiou Fernão Cabral, saiu-se muito bem. Depois de muita andança pelos matos, Tomacaúna se aproximou do Papa, caiu de joelhos e pôs-se a chorar, fazendo a “saudação lacrimosa” tupinambá e aproveitando para tratar do assunto particular: a transferência do grupo para o litoral. Acabaram fazendo acordo em que cerca de 300 índios, chefiados pela tal Santa Maria, seguiriam para a fazenda de Fernão Cabral. Tomacaúna ficou, talvez como refém, com certo grupo de mamelucos. (...) outra banda de seguidores. E assim partiram os 300 índios, carregando o ídolo para o engenho de Jaguaripe, enquanto Tomacaúna e outros bailavam, bebiam e fumavam “ao modo gentílico”. (VAINFAS, 2007)

Sob pressão de outros senhores da região para que Fernão Cabral aniquilasse e punisse a Santidade do Jaguaribe, esse tolerou a Santidade pois ela atraía mais pessoas para o local e conseqüentemente mais braços para o trabalho em suas fazendas, todavia durou muito pouco quando a Santidade foi brutalmente aniquilada, queimando a maloca, e seus membros perseguidos, queimados vivos e mortos.

As habilidades linguísticas de Tomacaúna Tupinambá no tupi foram decisivos para obter num primeiro momento uma negociação com a comunidade da Santidade do Jaguaripe que assegurasse a continuidade dos cultos, ritos, práticas religiosas Tupinambá e um determinado território para a continuidade da Santidade, assegurando também uma certa estabilidade nas relações com a vizinhança temerosa de mais rebeldias indígenas na região que no entanto sob a égide do valores sociais dominante entorno do escravismo e da dominação religiosa católica rejeitaram brutalmente e com intolerância a existência de qualquer traço indígena e de reconfiguração social territorial dos Tupinambá.

Por Tomacaúna Tupinambá que segundo os documentos históricos trabalhados pelo historiador Ronaldo Vainfas, ouvimos e sentimos sua alegria e de outros que “bailavam, bebiam e fumavam ao mudo gentílico”, o *Toré/porancéia* (festas e cantos indígenas) Tupinambá *contracolonial* nos cultos a Tupanasú, mas também sentimos suas lágrimas de dor, pois sua ação na mediação para a continuidade daquele “Santuário de Pajés Tupinambá” que se reerguera das cinzas após a crise da conquista portuguesa fracassou. Ouvimos e sentimos os gritos de dor e sofrimento dos indígenas perseguidos ou assassinados, ou em fuga pelo mato em fuga ou sendo re-escravizados graças a ação repressiva das autoridades coloniais portuguesas para marcar a superioridade do colonizador e de seus valores expressos sobretudo pela violência e mando autoritário e tutelar sobre os indígenas:

“Bernaldim da Grã, enviado pelo governador, pôs fogo à maloca, confiscou o ídolo, reenviou os índios para seus donos, os escravos aos senhores, os aldeados aos jesuítas, e desterrou três “principais”, inclusive a Santa Maria. Para onde foram os desterrados não se sabe. Também o Papa índio fugiu sem deixar rastro.” (VAINFAS, 2007)

Muitos indígenas Tupinambá tal como Tomacaúna atuavam como língua e interprete na vida social da colônia na Bahia naquele período, sendo “informantes” dos missionários, colonos, ou funcionários e autoridade coloniais no que diz respeito os costumes, da língua, as práticas, artes e saberes/epistemes. Muitos indígenas Tupinambá, anônimos, ajudaram seguramente os trabalhos do Padre Jesuíta José Anchieta na elaboração da “*Arte da*

Gramática da Língua Mais falada na Costa do Brasil” e que o vento colonial fez o esquecimento.

→ A Face do Sol: Kuêk “Botocudo” (informante do Príncipe Naturalista Maximiliano Wied-Neuwied)

Um dia um príncipe alemão Maximiliano adentrou as terras brasis, do pau brasil e sangue que foi e ainda é derramado eternamente neste território, e ele conheceu o Kuêk, um indígena botocudo, “tipicamente indígena” que muitas vezes tinha de demonstrar aos olhos coloniais, quando estava na terra além-mar, solitário e triste. Ele morreu alcoólatra, adoecido pela civilização longe do seu habitat ancestral. Existe muitos mistérios sobre esta relação do príncipe e o indígena. E nesta história, existe algo a nos ensinar sobre a relação da Antropologia com os corpos indígenas, pois ainda somos os exóticos nos olhares dos príncipes da academia. Os restos mortais de Kuêk, foram devolvidos em 2011 para Jequitinhonha, em Minas Gerais, onde existe a empresa mineradora Vale, onde cai o sol, terras dos Krenak (conhecido como “Botocudo” denominação dada pelos colonos). Talvez o seu espírito estivesse inquieto, como um espinho na carne, adentrando na história da antropologia que nos contaram. Um espinho, na carne, existe uma cortina de fumaça, que se faz necessário em pensar uma antropologia indígena e/ou indígena antropologia (*etnografia encantada*).

O espinho, nos faz perceber dentro deste cenário de memórias: um indígena e um príncipe, que subjuguou os corpos como outros e depois governos que ainda o fazem. Lembrando de outro príncipe-imperador foragido da Europa, durante as guerras napoleônicas, Dom João VI, fugindo junto com a família Real de Portugal para o Brasil, e que declarou a *guerra justa* ao povo indígena Krenak, para a usurpação das terras dos Krenak, e a afirmação do império colonial português, - matriz que existe até a contemporaneidade, como diz Krenak (2019) a respeito destes eventos trágicos:

Diante de toda repercussão, lendas de antropofagismo, histórias inimagináveis sobre meu povo, um rei que viera para nossas terras, conhecido por Dom João VI, decidiu declarar guerra ao meu povo, uma guerra que teve o nome de Guerra Justa aos Botocudos. A justificativa do nome era porque o meu povo impedia o desenvolvimento de toda a região. Para ser sincero, nosso povo impedia que as matas fossem queimadas, os rios poluídos, e riquezas fossem extraídas manchando assim nossa dignidade com sangue inocente. E, por acharem que esta terra não tinha guardiões, decidiram nos exterminar por completo, sem que nenhuma vida fosse poupada (Douglas KRENAK, 2008).

Percebe-se o processo de resistência *contracolonial* nesta relação de poder, imposta pelo extermínio e opressão, não se escreve ou pensa sozinho no mundo/cosmo indígena, existe outros e outras que antecedem, o falar e o fazer, daí a forma coletiva de existência singular(es).

A face do sol é contemplada na poética do fazer dos indígenas antropólogos (*etnografias encantadas*), pois embora os príncipes ao longo da história colonial linear e binária, falem e descrevam os extermínios, outorga “guerras justas” de extermínio contra os indígenas, as narrativas permanecem como peças das cerâmicas dos antigos, se montam e nos contam outras coisas reveladas pela luz do sol.

É uma definição pretensiosa, aos olhos acostumados às sombras da modernidade e ao controle, mas xs indígenas antropologias resistem (*etnografias encantadas*), antes não nominada na grafia, mas podemos utilizar por analogia o(a)s nossos anciões, pajés, mulheres rezadeiras, espíritos que resistem entre o visível e o invisível, tudo isto em sob a face do sol.

A *guerra justa* declarada (LANGFUR, 2017) contra os índios Botocudo (na mata atlântica, instigada e requisitada pelos presidentes das províncias de Minas Espírito Santo e Bahia. O Príncipe Regente Dom João VI de Portugal já na corte instalada no Rio de Janeiro, emitiu declaração de guerra contra os índios botocudos e incumbiu seu ministro da guerra e os governadores da província a deslocarem destacamentos de soldados e abrir combate aberto contra os parentes “botocudo”, (entre 1807 e 1815). Os capturados foram vendidos como escravos, e se realizou um verdadeiro massacre, os sobreviventes foram aldeados. O indígena Kuêk Botocudo já era àquela altura um sobrevivente da recente matança dos Botocudo.

O príncipe regente Dom João VI sob a alegação de “canibalismo” e “selvageria” determinou essa guerra de massacre no fundo apenas uma justificativa para a conquista e usurpação territorial daquelas terras para liberar-la para a exploração econômica pelos colonos e para a exploração das riquezas minerais.

Embora o Príncipe austríaco Wied-Neuwied que viajou e pesquisou os “Botocudos” entre 1815 e 1817 tenha tido simpatia pelos Botocudo e declarasse que os Botocudos faziam parte da humanidade, declarando-se contra a guerra aos botocudos, seus estudos sobre os Botocudos afirmavam a presença de canibalismo como dispositivo de vingança contra os inimigos praticados pelos Botocudos, tal informação etnográfica junto com os argumentos dos colonos e funcionários da colônia foram usados como pretexto para o massacre dos Botocudos (LANGFUR, 2017).

O indígena Kuêk Botocudo sobrevivente matança dos botocudo e usurpação dos territórios estabeleceu relação de amizade com o Príncipe sendo seu principal “informante” nos assuntos relativos aos costumes, crenças, práticas, religião, modos de caça, moradia dentre outros aspectos da vida social do seu povo Botocudos que foram registrados na sua obra *Viagem ao Brasil, 1815-1817* (ROSTWOROWSKI DA COSTA, 2008).

→ Irimã Apurinã – “expert linguístico”

A vingança nos restou como arquétipo de Tsura⁹ para nos mantermos vivos no mundo dos não-indígenas. Não o sentimento da cosmologia ocidental (SCHIEL, 1999), mas um sentido de sobrevivência para os diversos enfrentamentos dos Pupykary¹⁰ nos processos violentos de exploração colonial nos territórios ancestrais do povo Apurinã no médio rio Purus, Amazonas.

Neste sentido, fazemos um recorte, tomando o material documental e historiográfico inédito levantado pela pesquisa de doutorado do historiador Rogério Sávio Link (2016) nos arquivos da South American Missionary Society (SAMS) dos missionários protestantes da Inglaterra que se estabeleceram no Purus entre os anos de 1872 e 1883, e que trouxe à tona a história do indígena Irimã Apurinã, uma criança “adotada” pelos missionários anglicanos, junto com a elucidação das práticas de adoção/”sequestrada” de crianças indígenas no fim do século XIX.

Partindo-se da experiência de que era necessário preparar intérpretes multilíngues (em língua Apurinã, inglês e português) para tornar acessível a leitura da Bíblia e a conversão religiosa através do evangelho, era recomendável preparar as crianças e criar uma escola de formação religiosa, já que com os adultos não havia retorno, assim, como outras tantas missões religiosas cristãs na história da colonização, utilizaram as táticas de adoção das crianças indígenas, impondo muitas vezes pela força sequestros, como se depreende dos documentos da SAMM compulsados na pesquisa de Link (2016):

⁹ A história de Tsura diz respeito à origem das coisas, dos seres e à aquisição de inúmeros conhecimentos, além de marcar uma passagem da indistinção para a diferenciação entre as pessoas. É por essas e por outras razões que nós Apurinã reconhecemos Tsura como Deus. Em nossas tradições, sua narrativa é longa e perpassa todo nosso imaginário, envolvendo o passado, o presente e até mesmo o futuro. APURINÃ, Francisco. **Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos os “limites” da rodovia federal BR 317 e os povos indígenas**. Brasília-DF, 2019.

¹⁰ O povo Apurinã se autodenomina de Pupykary

O primeiro é o caso de uma mulher Apurinã que, em 1877, aproveitando-se que Polak estava caçando com Irima, convenceu as crianças a irem com ela. O missionário só conseguiria reaver as crianças porque, quando voltava, encontrou-as no caminho. A mulher fugiu e ele conseguiu ficar com as crianças que agora estavam sendo “vigiadas mais de perto” (I watch them very closely) (SAMM, 1877: 62). Infelizmente, não ficamos sabendo se a mulher era parenta próxima de alguma das crianças, mas, seja como for, algum motivo ela tinha para querer que as crianças fossem com ela. Talvez repovoar a sua aldeia afetada por enfermidades. Mas também as próprias crianças deveriam ter seus próprios interesses para decidirem segui-la (LINK, 2016, pág.113).

Na figura de Irimã Apurinã, podemos estabelecer relações entre a “educação religiosa” e as trocas de saberes entre os missionários e Irimã Apurinã que ensina a língua Apurinã aos missionários protestantes, mas também outros conhecimentos não apenas linguísticos, informações sobre a geografia, os grupos Apurinã, as relações desses com outros indígenas e o sistema de exploração econômica da borracha na região do médio rio Purus que se abria com o esgotamento das áreas extrativistas a jusante da bacia do rio Amazonas.

A partir da compreensão das missões protestantes na Amazônia, pela lógica do extrativismo linguístico-epistêmico, na utilização de intérpretes nativos Apurinã, podemos situar os contextos econômicos e políticos mais amplos que configuram a região como sistema de exploração baseado na extração da borracha pelo vale do amazônico no fim da década de 1870, em atendimento da crescente demanda no mercado internacional, comandado pelos centros econômicos de Londres e Nova York (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.177) e por agentes financeiros estabelecidos nas cidades de Belém e Manaus. Os missionários também acionam os dispositivos de legibilidade colonial, produzindo conhecimentos sobre os povos indígenas “objetos de conversão”, interpretando os saberes/epistemes, para a objetificação “missionária-civilizatória”, pois para os missionários protestantes a conversão religiosa dos Apurinã significava a saída da “barbárie” e da “selvageria” (LINK, 2016).

O primeiro instrumento é a língua, eles empreendem uma etnografia, que nos percebem como selvagens, e os europeus e suas copias, as elites ilustradas. Isto está no discurso, “tirar as bestas feras e sair da selvageria”, tudo isto foi implantado nas américas. É importante observar, os contextos políticos, históricos, sociológicos em que se dão a produção deste conhecimento sobre os outros (práticas de legibilidade colonial, científica, religiosa, indigenista, etc), que muitas vezes são omitidos. Existe toda uma engrenagem de poder e de arranjos sociais. Irimã Apurinã para os missionários da *South American Missionary Society*

(SAMS) era a prova de que é possível levar a civilização aos “selvagens”. Os contextos sociais, políticos e econômicos devem ser tomados em consideração na produção de conhecimentos sociais e antropológicos sobre outras sociedades, tendo em vista que são feitas de um contexto maior que não podem ser elididos. Os missionários protestantes da *South American Missionary Society* (SAMS) também acionam as práticas de legibilidade colonial na situação de sondagem da realidade dos Apurinã, a despeito de eles próprios não serem antropólogos profissionais, e embora, não tenham fins científicos eles acessam estes mecanismos.

Irimã Apurinã na condição de “informante” e expert linguístico dos missionários protestantes também é objeto de conversão religiosa, ocupando também “o local do selvagem”, segundo os interesses econômicos-religiosos que internacionalizavam os territórios dos Apurinã no mercado extrativista da borracha para as indústrias automobilísticas e máquinas industriais dos centros europeus e norte-americano, nos impondo sempre como “objetos de estudo”, “objetos de conversão-civilização”, “objetos de pacificação”, exploração/apropriação de conhecimentos (extrativismo epistêmico), que processualmente transforma-se em novas capturas coloniais.

III. O roubo do fogo da antropologia – crítica indígena aos colonialismos e racismo epistêmicos

Diz os saberes Tupinambá que certo dia Maíra foi visitar seus parentes viajando alguns dias, percorrendo caminhos e encruzilhadas por entre as tabas. Era aguardado pelos seus, mas ao chegar à taba ao invés dos cortejos tradicionais, notou um profundo silêncio. Todos estavam mortos, os cadáveres estavam rodeados de urubus. Os urubus com cautela observam para saber se estavam todos realmente mortos, e reparou que sim, todos estavam mortos, e partiram para o banquete dos corpos. Maíra ficou ali observando tudo com muita atenção, e notou que o urubu pegou dois pedaços de pau com as mãos, porque naquele tempo os urubus tinham mãos igual a gente, escondidas debaixo das asas, e começou a atritar um no outro até que fez pegar fogo, e assim pode ascender uma fogueira para cozinhar todo aquele banquete da carne dos defuntos.

Maíra como é muito corajoso e inteligente, sagaz, gosta de aprender as coisas, sábio e justo, pensou “não é justo que o meu povo não ter o fogo para cozinhar e aquecer”. Então Maíra mais curioso ainda chegou mais perto e quase foi notado pelos outros urubus que armaram um ataque contra Maíra, pensando que ele estava vivo, mas foi quando Maíra se fingiu

de morto, e ficou imobilizado, parado, como uma pedra, imóvel, e inclusive começou a ficar podre como se tivesse morto de verdade. Maíra é esperto mesmo, sabe das coisas.

Mas os urubus desconfiados de Maíra partiram para o ataque, mas como Maíra é muito corajoso ele se levantou com toda força ressuscitando da falsa morte, e os urubus foram todos embora. Maíra então roubou o fogo e entregou a coruja que entregou para sua gente, desde então as mulheres e homens iluminam as noites e se protegem dos maus espíritos, mas também Maíra ensinou a sua gente a cozinhar os alimentos.

Podemos dizer que com a chegada tardia dos indígenas na antropologia, essa disciplina foi roubada por Maíra e entregue a nós indígenas. Lutamos para conseguir e conseguimos “roubar” o fogo da antropologia, disciplina configurada pelo campo da epistemologia ocidental, eurocentrada e monoepistêmica. *O que faremos com a antropologia?* Certamente nossa chegada não derrubará de uma vez única e só vez as estruturas de poder coloniais que a configuraram historicamente, mas tensionar e romper com as *lógicas coloniais* que ainda permeiam a epistemologia e metodologia das pesquisas antropológicas é necessário.

Os questionamentos relativos as pesquisas antropológicas com os povos indígenas não se deram em contextos isolados como também não são frutos de círculos acadêmicos fechados ou obra de um pequeno grupo de iluminadxs auto-referentes, mas também a expressão e vocalização concretas da ação histórica e política e das lutas dos povos indígenas contra o colonialismo naquele contexto, assim pode ser situado politicamente e historicamente a Primeira Declaração de Barbados. Já a Segunda Declaração de Barbados, em 1977, participou ativamente representantes indígenas... e foi assinada somente por indígenas e propugnava por um programa contra-colonial, e um movimento indígena de liberação dos povos indígenas.

As declarações de Barbados tensionava o lugar dos especialistas na reprodução das representações e práticas colonialistas, tensionavam também “o lugar objeto de estudos”, de corpo-suporte” de informações (extrativismo epistêmico/escravismo epistêmico) não apenas no plano do discurso político, mas sobretudo no compromisso ético-moral e na colaboração com as lutas pela libertação dos povos indígenas do jugo do colonialismo interno.

A antropologia abordava os povos indígenas como pessoas-objetos sobre o que falar, mas não como pessoas-sujeitos com a qual se fala, dialoga, fora da lógica colonial extrativista derivada da condição de “informante” (BARTOLOMÉ, 2017, p.431). Assim o compromisso com as realidades etnográficas indígenas, distanciamento das ideologizações do indigenismo colonial de Estado e do indigenismo colonial dos aparelhos privados de

hegemonia (organizações não governamentais de cunho neoliberal, fundações internacionais e nacionais etc.) e a crítica etnográfica das articulações das estruturas de poder que englobam materialmente e simbolicamente esse campo se tornaram necessário e obrigatória

Em entrevista dada ao antropólogo Eduardo Viveiro de Castro, o antropólogo Claude Lévi-Strauss, no ano de 1998, afirmou sobre o fim da antropologia:

Viveiros de Castro: Então o senhor não acredita no fim da antropologia, mas em uma mutação?

Lévi-Strauss De fato, não acredito, e por vários motivos. O primeiro é que há ainda algumas possibilidades, como você mesmo demonstrou com os Araweté, Descola com os Jívaro... Nem tudo está acabado; vai acabar logo, mas enfim... não está completamente acabado. Em segundo lugar, há ainda, em toda parte, uma quantidade de coisas a rebuscar, coisas que foram, digamos assim, negligenciadas, e que se pode recolher, que é preciso recolher. **O terceiro motivo, é que esses povos mesmos vão em breve dar origem a eruditos, a historiadores de suas próprias culturas, e assim aquilo que foi nossa antropologia vai ser apropriado por eles, e ela será algo interessante, e importante. Então, nem tudo está acabado; isto posto, a velha concepção de antropologia está morta.** (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p.121). (Grifo nosso).

Os espaços acadêmicos estão configurados por relações de poder, mas também como espaços de luta constante para que nossas vozes, corpos, danças, rezas, saberes, *epistemes* sejam escutados, respeitados num campo ampliado de pluralismo epistêmico (CARVALHO & FLOREZ, 2014) ante a hegemonia epistemológica luso-brasileiro-ocidental colonizante e das elites acadêmicas dominantes.

A política de ações afirmativas (cotas) se constitui numa *práxis contracolonizante*, primeiro de acesso e direito ao ensino superior no geral, e nas ciências humanas e sociais, e na antropologia em particular por parte dos povos indígenas com toda diversidade; e segundo por uma política-epistêmica de representação na qual a toda a diversidade das tradições epistêmicas indígenas seja incluída no diálogo intercultural com as ciências (CARVALHO & FLOREZ, 2014).

Nesse sentido a luta contra o **racismo epistêmico** deve romper com as relações hierárquicas normalizadas que enfrentamos em nosso ser indígena como estudantes, professores e antropólogos profissionais uma vez que estamos posicionados num campo de poder estruturado historicamente por relações de classe, etnia-raça, sexo/gênero, que nos fixaram na pesquisa antropológica na condição de sujeitos subalternos, mas também cujos saberes/epistemes foram rasurados como “inferiores”, “não científicos”, e que também afetam

nossos discursos e falas como contraditórios, sem objetividade, fora do padrão e da forma acadêmico, segundo o critério hegemônico da epistemologia ocidental, vivenciados por muitos de nós indígenas com muita dor e sofrimento, impondo-nos uma forma onde devemos sujeitar nossas *epistemes*. Não pode haver uma *contracolonização* da antropologia sem uma *contracolonização* das hierarquias raciais, das estruturas e práticas sócio-políticas e das formações ideológicas que configuram o campo de produção do conhecimento antropológico (NAHEL PAN, 2013), como nos ensina a liderança do Santuário dos Pajés, o Pajé Santxiê Tapuya:

Como representante que sou das culturas indígenas americanas fico muito gratificado em verificar que temos o primeiro indígena brasileiro dentro do Ministério da Cultura (referia-se a Marcos Terena) (...) Em breve teremos dentro da Nova República novas lideranças indígenas, conscientes da problemática indígena brasileira. Hoje temos muito indígenas formados com total capacidade para dinamizar a causa e resolver o problema da demarcação de todas as terras indígenas” (Santxiê Tapuya, In: SENNA, Clóvis, 1985)

Ademais, pluralizar o acesso a esse espaço e ao reconhecimento científico inter pares da Antropologia feita a partir do Brasil é muito importante, pois o posicionamento hierárquico histórico étnico e racialmente branco dominante e a origem socioeconômica (embasada tanto na classe social quanto no recorte étnico-racial) dos antropólogos no Brasil e estrangeiros, não os credencia como únicos atores de produção de conhecimento.

Inversamente, a partir de uma perspectiva simétrica, se impõe justamente a importância de nossa autoria na produção de conhecimentos sociais e antropológicos sobre as diversas realidades concernentes aos povos e às comunidades indígenas. Pluralizar e democratizar a antropologia é buscar o pluralismo epistêmico e étnico-racial, endossando a importância da Antropologia Social feita a partir do Brasil e seu comprometimento ético com a afirmação dos direitos dos povos indígenas. Para tanto, garantir a pluralidade étnico-racial e o pluralismo epistêmico na Antropologia torna necessário fazer da teoria, uma prática e do discurso, uma ação, através de uma abertura de fato e de direito à pluralidade epistêmica, à diversidade de perspectivas advindas dos indígenas antropólogos, dos detentores dos conhecimentos indígenas. Pluralizar as tradições etnográficas e antropológicas e ampliar os horizontes na produção de conhecimentos antropológicos **com e sobre** os povos indígenas (*nada sobre nós, sem a nossa participação*), como nos ensina o Antropólogo Jorge Eremites de Oliveira que “ a pesquisa antropológica começa com a consulta e a definição dos temas de

interesses e demandas apontadas e deliberadas pelas próprias comunidades”, possibilita a *contracolonização* das relações de poder dos sujeitos envolvidos na produção de conhecimentos sobre nossos povos e comunidades, e suas repercussões no campo do reconhecimento dos direitos territoriais e socioculturais conforme preconiza o Artigo 231 da Constituição da República Federativa Brasileira de 1988 (EREMITES DE OLIVEIRA, 2015).

E nestes rios sinuosos e florestas encantadas, estamos procurando ainda cozinhar os nossos alimentos: acadêmico, político-epistêmico e profissional com o fogo que ainda está em disputa, e que os Deuses Tsura e Maíra protejam os nossos modos deste fazer. *E seremos nós que falaremos de nós?*

Referências

ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*, trad. S. Milliet, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia (Coleção Reconquista do Brasil 19), 1975 [1614].

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes*, São Paulo-SP, Companhia das Letras, 2000.

APURINÃ, Francisco. Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos os “limites” da rodovia federal BR 317 e os povos indígenas. Tese de Doutorado, Brasília-DF, Universidade de Brasília, 2019.

APURINÃ, Kuawá & MATTOS BRANDÃO, Claudia Mariza & GALLO, Miguel Monteiro. Mbaracá: entre a escola e a natureza, In: Revista Gepes Vida, Volume 4. Número 8, 2018.

BABAU, Cacique Tupinambá. Retomada, PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 13, página 98 - 105, 2019.

BALANDIER, Georges. A Noção de Situação Colonial, In: Cadernos de Campo, São Paulo-SP, Universidade de São Paulo, [1955]1993.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Processos interculturais – Antropologia política do pluralismo cultural na América Latina, Recife-PE, Editora UFPE, 2017.

BARTRA, Roger. *El Salvaje em espejo*, Barcelona, Destino, 1992.

BARTRA, Roger. El mito del Salvaje, In: Ciencias, Octubre-marzo, nº60 - 61, Universidad Autonoma de Mexico, 2001.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El Concepto de índio em América, Una categoría de la situación Colonial, In: Anales de Antropología -Revista do Instituto de Investigaciones Antropológicas, Mexico, Vol 9, pp. 105 - 126, 1972.

BRASIL. Lei 12.711/2012 - Estabelece a obrigatoriedade da reserva de vagas nas Universidades e Institutos Federais, combinando frequência a escola pública com renda e cor (etnia), 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade, Etnia Estrutura Social, São Paulo-SP: B. Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

CARTA DE APRESENTAÇÃO PARA CRIAÇÃO DO COMITÊ DE INDÍGENAS ANTROPÓLOGOS NA ABA (Associação Brasileira de Antropologia), Brasília-DF, 2020.

CARVALHO, José Jorge de & FLOREZ, Juliana. Encuentro de saberes: proyecto para descolonizar el conocimiento universitario eurocentrico, In: Nômada, nº41, Colombia, Universidad Central, pp.131 - 147, 2014.

COELHO, Geraldo Mártires. O Anticristo na selva. In: O Violino de Ingres. Belém: Paka-tatu, pp. 210-211, 2005.

DAS, Veena & POOLE, Deborah. El Estado y sus margenes. Etnografias comparadas, In: Cuadernos de Antropologia Social, nº27, Universidad de Buenos Aires, Argentina, pp.19 -52, 2008.

DIAS, Camila L. Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade, In: Estudos Avançados, nº33 (97), pp. 235 – 252, 2019.

DOS SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, Quilombos – Modos e Significações, Brasília-DF, Universidade de Brasília, MCTI, 2019

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Arqueologia de contrato, Colonialismo Interno e Povos Indígenas no Brasil, In: Amazônia Revista de Antropologia, Vol 29, nº 7 (2), pp. 354-374, 2015.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Etnoarqueologia, Colonialismo, Patrimônio Arqueológico e Cemitérios Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil, In: Revista de Arqueologia da SAB, Vol 29, nº1, 2016.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. Colonialismo interno [una redefinición]. In: BORON, A. A. et al. (Comp.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires, Clacso, p.409-434, 2006.

GROSFUGUEL, Ramón. Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo, do sociologo puerto riquenho, In: Tabula Rasa, Bogotá - Colombia, n.º.24, pp. 123-143, enero-junio 2016.

GROSFUGUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI. Tabula Rasa, 19: 31-58, 2013.

GUZMAN, Décio de Alencar & COELHO FERREIRA, Elias Abner. “Porque sem eles [...] é não terem asas para voar, nem pés para caminhar...”: os índios remeiros na Amazônia colonial: Um estudo a partir da crônica do padre João Daniel (1741 - 1796), Revista da ANPUH, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*, 3ª ed., São Paulo-SP, Companhia das Letras, 1994.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, SP, 2019.

KRENAK, Douglas. 200 anos de resistência à Guerra Justa, 2008. Disponível em <http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/historia/0063.html#:~:text=Diante%20de%20toda%20repercuss%C3%A3o%2C%20lendas,de%20Guerra%20Justa%20aos%20Botocudo s.> Acesso em: 21, Junho, 2020.

LANGFUR, Hal. **Canibalismo e a legitimidade da guerra justa na época da Independência**. *Rev. Bras. Hist.* [online]. 2017, vol.37, n.75, pp.119-143, 2017.

LINK, Rogério Sávio. *Vivendo entre mundos: o povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX*. Tese (Doutorado) -Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, São Paulo-SP, Companhia das Letras, 1994.

NAHEL PAN, Héctor J. Las Zonas Grises de las historias Mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidade y políticas de la memoria, In: Revista de Historia Social y de las Mentalidades, Vol 17, n.º1, pp. 11 - 33, 2013.

NOVAES, Fernando. *Portugal e o Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1995 [1979].

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Narrativas e Imagens sobre Povos Indígenas e Amazônia: Uma perspectiva processual da fronteira, In: O Nascimento do Brasil e outros ensaios: “Pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades, Rio de Janeiro-RJ, Contracapa, 2016.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos. Os princípios da Legislação indigenista do período colonial. In: CUNHA, M. C. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PRADO JUNIOR, Caio. Formação do Brasil contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1994
RAMINELLI, Ronald. Imagens de Colonização – A Representação do Índio de Caminha a Vieira, Rio de Janeiro-RJ, Jorge Zahar Editor, 1996.

PRIMEIRA DECLARAÇÃO DE BARBADOS, Pela Liberação do Indígena (1971), In: BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Processos interculturais – Antropologia política do pluralismo cultural na América Latina, Recife-PE, Editora UFPE, pp. 434 - 444, 2017.

SEGUNDA DECLARAÇÃO DE BARBADOS (1977), In: BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Processos interculturais – Antropologia política do pluralismo cultural na América Latina, Recife-PE, Editora UFPE, pp. 453 - 457, 2017.

ROSTWOROWSKI DA COSTA, Christina. O Príncipe Maximiliano de Wied-Weuwied e sua Viagem ao Brasil (1815 - 1817), Tese de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2008.

SCHIEL, Juliana. Entre padrões e civilizadores: Os Apurinã e a política indigenista no Médio Rio Purus na primeira metade do século XX. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1999.3

SENNA, Clóvis. “Índios entram de vez na política com a Assembleia Constituinte”, Brasília-DF, Jornal de Brasília, 1985.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Transformaciones globales. La antropologia y el mundo moderno. Traducción y presentacioón: Cristóbal Gnecco. Universidad del Cauca. CESO-Universidade de los Andes, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. A Heresia dos Índios – Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial, São Paulo-SP, Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. Santos e Rebeldes, In: Revista de História, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Lévi-Strauss nos noventa. A Antropologia de cabeça para baixo, 1998.