

Psicologia em Pesquisa

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/psicologiaempesquisa>

As expropriações da vida indígena no Brasil: uma análise biopolítica

The expropriations of indigenous life in Brazil: a biopolitical analysis

Las expropiaciones de la vida indígena en Brasil: un análisis biopolítico

Sonia Regina Vargas Mansano¹, Alexandre Bonetti Lima² & Marcos Nalli³

¹ Universidade Estadual de Londrina. *E-mail:* mansano@uel.br *ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-4406-8803>

² Universidade Estadual de Londrina. *E-mail:* bonetti@uel.br *ORCID:* <https://orcid.org/0000-0001-9126-2919>

³ Universidade Estadual de Londrina. *E-mail:* nalli@uel.br *ORCID:* <https://orcid.org/0000-0001-6476-1472>

Informações do Artigo:

Sonia Regina Vargas
Mansano
mansano@uel.br

Recebido em: 05/08/2021
Aceito em: 29/01/2022

RESUMO

A pesquisa objetivou dar visibilidade biopolítica às expropriações sobre a vida de indígenas brasileiros. Adotando como estratégia metodológica o estudo teórico e documental, na parte teórica traçam-se considerações sobre a noção de biopolítica e sua interface com o colonialismo. Na parte documental são apresentadas facetas das expropriações contra povos indígenas abordando-as em três dimensões: direito à vida, territorialidade e respeito à cultura. Conclui-se que a Psicologia Social depara-se com a responsabilidade ética e política de denunciar e combater tais expropriações, aliando-se à proteção da vida e do planeta.

PALAVRAS-CHAVE:

Biopolítica; Colonialismo; Expropriações; Povos indígenas.

ABSTRACT

The research aimed to give biopolitical visibility to the expropriations made regarding the lives of the Indigenous peoples in Brazil. Adopting the theoretical and documentary study as a methodological strategy, in the theoretical part, considerations are drawn about the notion of biopolitics and its interface with colonialism. In the documental part, we present the facets of the expropriations against Indigenous peoples by addressing them in three dimensions: right to life, territoriality, and cultural respect. We conclude that Social Psychology is faced with the ethical and political responsibility to denounce and combat such expropriations, combining the protection of life and planet.

KEYWORDS:

Biopolitics; Colonialism; Expropriations; Indigenous peoples.

RESUMEN

La investigación objetivo dar visibilidad biopolítica a las expropiaciones realizadas sobre la vida de los pueblos indígenas brasileños. Adoptando como estrategia metodológica el estudio teórico y documental, en la parte teórica se extraen consideraciones sobre la noción de biopolítica y su interfaz con el colonialismo. En la parte documental, se presentan las facetas de las expropiaciones contra los pueblos indígenas, abordándolas en tres dimensiones: derecho a la vida, territorialidad y respeto cultural. Se concluye que la Psicología Social tiene la responsabilidad ética y política de denunciar y combatir tales expropiaciones, aliándose a la protección de la vida y del planeta.

PALABRAS CLAVE:

Biopolítica; Colonialismo; Expropiaciones; Población indígena

A vida da população indígena no Brasil está longe de ser algo social e governamentalmente protegido. Exemplo disso é a fala proferida da em 2018, pelo então candidato à presidência da república, que foi posteriormente eleito para governar nosso país. Ele declarou, ainda em campanha:

Sobre o acordo de Paris, nos últimos 20 anos, eu sempre notei uma pressão externa – e que foi acolhida no Brasil – no tocante, por exemplo, a cada vez mais demarcar terra para índio, demarcar terra para reservas ambientais, entre outros acordos que no meu entender foram nocivos para o Brasil. Ninguém quer maltratar o índio. Agora, veja, na Bolívia temos um índio que é presidente. Por que no Brasil temos que mantê-los reclusos em reservas, como se

fossem animais em zoológicos? (G1, 2018).

Por ter sido eleito, pode-se concluir tratar-se de uma opinião que encontrou ressonâncias e agradou seus eleitores: uma ampla parcela da população brasileira. Desde a referida eleição e posse, a vida dos indígenas tem sido sistematicamente atacada por parte de empresários do agronegócio, garimpeiros e também por ações governamentais. Cabe lembrar que a desqualificação e a agressão dirigidas aos povos indígenas no Brasil, entretanto, acontecem desde longa data, sendo amplamente denunciadas pelos próprios indígenas, por ecologistas e por cientistas sociais cujas pesquisas estão dirigidas a essa população (Almeida, 2018; Castro, 2016; Lander, 2005). Tomar em análise tal cenário é necessário e urgente em função das formas de violência cada vez mais sofisticadas e agressivas que sobre eles recaem. Assim, o presente estudo teve por objetivo dar visibilidade ao que será aqui chamado de expropriações efetuadas sobre a vida dos indígenas de nosso país valendo-se, para isso, de uma análise biopolítica. Serão abordadas as seguintes questões: Como compreender esse tipo de agressão sistemática que ronda a população indígena de nosso país? Em quais bases elas se sustentam? Quais dimensões da vida indígena são atacadas?

Ao final do estudo, será possível mostrar que a longa história de agressões físicas, culturais e políticas dirigidas aos povos indígenas no Brasil deixa entrever práticas autoritárias, violentas e racistas, por vezes protagonizadas pelos órgãos e agentes governamentais que deveriam, ao contrário, protegê-los. Cada uma dessas práticas hostis e bárbaras acaba sendo justificada por argumentos socialmente aceitos, como igualdade de direitos e inclusão social. Ao final das contas, porém, elas colocam em risco a sobrevivência desses povos nos mais variados âmbitos. E, por extensão, também ameaçam a sobrevivência do planeta, uma vez que há um cuidado socioambiental cotidiano por eles efetuado e que atende à demanda coletiva de proteção da vida.

Método: Delineando uma Estratégia

Metodologicamente o estudo foi dividido em dois momentos: um teórico e um documental. Na parte teórica, abordamos a noção de biopolítica, tendo como principais norteadores as ideias de Foucault (1999), Fassin (2006) e Butler (2016). Em seguida, a análise debruça-se sobre as práticas históricas de colonialismo vigentes em nosso país e seus efeitos biopolíticos sobre as populações em situação de vulnerabilidade

(Almeida, 2018; Lander, 2005; Mbembe, 2017; Schwarcz, 2009). As pesquisas dedicadas a analisar e produzir conhecimento teórico, valendo-se de autores e áreas de conhecimento distintos, deparam-se com diferentes dificuldades, dentre elas destacamos, em consonância com Cavalcante e Oliveira (2020), a necessidade de levar em consideração as “lacunas e possibilidades do conhecimento científico” (p. 98). Assim, os estudos teóricos “potencializam a crítica interna e externa, bem como o desenvolvimento teórico e metodológico da própria ciência” (p. 98), podendo elencar elementos conceituais que poderão servir de sustentação para “a prática dos profissionais e as proposições de políticas sociais e educacionais” (p. 98).

Na sequência, é apresentado e analisado um documento de domínio público que relata a violência praticada contra povos indígenas no Brasil. O estudo documental é considerado uma estratégia de pesquisa qualitativa valiosa nas Ciências Humanas e Sociais visto que, além de permitir compreender a dimensão mutante dos fatos sociais, ainda elucidam dados, estatísticas e avaliações que um momento histórico produz acerca de suas múltiplas relações organizativas. Cellard (2008, p. 296) afirma que “definir o documento representa em si um desafio”. Tal desafio foi assumido nesta pesquisa que delimitou como unidade de análise o denominado “Relatório: violência contra povos indígenas”. Trata-se de um documento organizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), grupo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e que foi publicado no ano de 2019. A CNBB é uma instituição vinculada à igreja católica brasileira com inserção social nas comunidades indígenas e que atua nas diferentes regiões do Brasil. Desse documento selecionamos, organizamos e analisamos três linhas de expropriações: o direito à vida, a perda da territorialidade e, por fim, o respeito à cultura e aos costumes. Cada uma das linhas está diretamente relacionada à produção de um tipo de existência que vem sendo amplamente atacado, desdobrando-se em desqualificação sistemática e violência dirigida.

Momento Teórico: Considerações Sobre Biopolítica e Biolegitimidade

Muitas são as maneiras por meio das quais se podem definir o que é biopolítica: política sobre a vida, política da vida. Tais definições podem estender-se e atravessar as formas contemporâneas de governamentalidade, seja estatal ou não, atrelando-se ao mercado ou decorrendo dele. Em princípio, isso

pouco importa, justamente por sua transversalidade e imanência para todas as relações políticas e de poder que, direta ou indiretamente, versam sobre a vida como um fim e um objeto. O mais importante é perceber como dela e nela se insere uma situação paradoxal tal que, ao contrário do que se possa pensar, não a inibe ou emperra seu modo de funcionamento; antes o põe em pleno movimento (Fassin, 2006).

De um lado, pode-se perguntar pelas implicações (bio)políticas das altas tecnologias: passando pela bioinformática, a nanomedicina e nanofarmacologia, pela imunologia clínica e o sequenciamento genômico, além das terapias clínicas de ponta, principalmente em oncologia e mesmo virologia (pensamos aqui principalmente no combate do HIV, mais do que as demais DSTs), também a procriação assistida e fertilização *in vitro*. Aqui tudo passa em linhas gerais por uma vida encarada desde o laboratório, desde sua produção e gestão tecnológicas.

Por outro lado, há que se reconhecer o impacto biopolítico de outras questões que envolvem tanto a cidade como o meio rural e as florestas. Primeiramente, trata-se de levar em conta os impactos biopolíticos da (des)consideração daqueles segmentos populacionais que vivem à margem da sociedade e que carecem das políticas públicas como forma de apoio, proteção e mesmo combate às suas situações de vulnerabilidade. Cabe considerar também que, muitas vezes, eles não têm garantidos seus direitos básicos como saúde, alimentação, segurança, educação e até o direito de ir e vir. Neste último, encontra-se o caso dos migrantes em geral, dentro do território ou em busca de refúgio em outros países. Nesses casos, não é o recorte tecnológico que prevalece, mas o movimento de marginalização e expropriação da própria vida que parece dar o tom da caracterização biopolítica. Vê-se bem que o espectro de possibilidades de atuação biopolítica é bastante heterogêneo e variado (Foucault, 1999).

De qualquer modo, nessa multiplicidade temática, a biopolítica tanto mostra a riqueza de possibilidades analíticas como o fato de que há, ainda, muito por se fazer em termos de elaboração teórica. O ponto a questionar é se, nesse amplo espectro, não se perde de vista aquilo que Fassin (2006, p. 36) chamou “substância da vida”, isto é, se em cada uma dessas frentes de inquietação, problematização e investigação analítica ainda é preservado o norte geral da biopolítica, a saber, sua atuação em torno da vida. E, em ‘torno

da vida’, não quer dizer necessariamente em prol dela. Antes, remete muito mais a um objeto e finalidade que são constituídos a cada nova investida política.

Há, inevitavelmente, uma polissemia na noção de vida que indica sua deriva ontológica, que implica a análise da natureza da realidade e da existência, bem como semântica, cuja amplitude de sentidos é vasta e precisa ser tomada em consideração: muitos são os objetos designados e exemplificados. E muitos são os significados que a vida pode assumir em uma perspectiva biopolítica. Mas, talvez, a mais radical de todas é que a vida, a despeito de qualquer objetividade ou campo empírico que se volte, é sempre uma construção discursiva e política, a partir daquilo que Butler (2016) chamou de enquadramento. Por meio disso, o enquadramento, é possível reconhecer algo e agir sobre esse algo com a devida relevância. Trata-se, portanto, de um problema epistemológico, visto que urge saber quais as balizas e os sistemas de referência pelos quais a vida pode ser apreendida concomitantemente pelo aspecto cognitivo e ontológico. Ela assinala então:

O que é uma vida? O “ser” da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse “ser” fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida (Butler, 2016, p. 14).

O enquadramento, portanto, envolve um sistema de referências, com fins tanto epistemológicos quanto políticos. Não há sentido em agir e falar sobre ela, senão a partir de alguma referência que permita, ainda que parcial e jamais completamente, sua apreensão, seu reconhecimento e as possibilidades de uma ação. Seja em uma perspectiva em que a atenção se volte às pesquisas tecno-científicas de ponta, seja em estudos voltados aos casos limites e de marginalização social, ambas são olhares atentos ao particular da existência e da vida: uma atenção junto aos seres vivos, pelos quais se pode identificar os sistemas de referência, o enquadramento onto-epistemológico que permite a apreensão e o reconhecimento da vida (Fassin, 2006).

É talvez nesse contexto de base que a leitura que Fassin (2006) faz com que a biopolítica se insira com toda a força. Ele observa a necessidade de realinhar o humanitário ao político, de tal modo que, em suas palavras, “o humanitário se tornou a forma por excelência das políticas da vida” (Fassin, 2006, p. 44). E

continua sua argumentação:

É preciso entender “humanitário” não como um campo autodelimitado pelos agentes das grandes organizações não governamentais, mas como uma categoria que repousa sobre o princípio de um tratamento moral da vida humana que é colocada acima de outros valores fazendo-se o objeto de disputas entre os atores que buscam, ao se apropriar dela, os benefícios simbólicos (Fassin, 2006, p. 44).

Introduz-se, assim, com Fassin (2006), outra perspectiva que não se choca com a proposta de Butler (2016) sobre a noção de enquadramento, mas sim o complementa. Sua importância reside no fato de que ele acirra a questão política sobre a vida, pela ‘intrusão’ do humanitário na política. O exemplo primaz de Fassin (2006) para isso é a da polêmica sobre o combate à AIDS e a do tratamento das pessoas soropositivas na África do Sul. A polêmica reside em torno de duas concepções bem marcadas sobre o melhor tratamento da vida. De um lado estão aqueles, como os próprios médicos e outros atores sociais, que defendem que toda e qualquer vida deve ser salva e que isto vale por si só. Por outro há aqueles que advogam a necessidade de estabelecer a justiça, assegurando não um tratamento indiscriminado a todos, mas garantido aos doentes mais necessitados a devida proteção social. No caso em tela prevaleceu o princípio da igualdade ao da justiça, uma vez que a condição biológica, inerente aos humanos, afirmou-se como princípio geral nas decisões tomadas em relação aos tratamentos. Diante desse exemplo, Fassin avalia necessário considerar uma:

[...] configuração moral na qual a vida física se impõe como valor superior e a razão humanitária como ideal ético. Quer dizer que antes do biopoder, que é um poder sobre a vida, o estudo das sociedades contemporâneas convida a considerar a biolegitimidade que é a legitimidade da vida, dito de outro modo, o reconhecimento da vida biológica com bem supremo. De um conceito a outro, é – para pensar uma vez ainda com Michel Foucault – uma nova problematização da vida que se opera. [...] Trata-se [...] de compreender como ela se inscreve de maneira complexa, incerta, ambígua no coração de nossos sistemas de valores e ações, de nossas economias moral e política (Fassin, 2006, p. 45).

Ora, como pensar biopoliticamente essa biolegitimidade? A partir de qual quadro de referência a vida pode ser avaliada como digna, legítima e mesmo um direito? Como se pode falar de um direito à vida? Neste sentido, há alguma proximidade entre as reflexões de Fassin (2006) e Butler (2016). A pergunta de Butler (2016), ainda no âmbito de como apreender uma vida, é ligeiramente modificada para uma formulação mais específica. Já foi visto que, na concepção da autora, uma abordagem epistemológica da vida se alicerça na questão ontológica. Para ela, portanto, há que se perguntar também pelas condições ontológicas ao reconhecimento da vida como tal. Mas qual é a ligeira modificação introduzida? Butler passa a se perguntar sob quais “condições torna-se possível apreender uma vida, ou um conjunto de vidas como precária” (Butler, 2016, p. 14). Ela acrescenta:

A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida ou, melhor dizendo, como parte da vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação e a violência (Butler, 2016, p. 16).

O ponto de inversão de rota trazido por Butler reside na rápida introdução em seu argumento da noção de precariedade atrelada àquela da vida. Assim não se trata de falar de vida pura e simplesmente, mas de vida com uma espécie de qualitativo, a saber, vida precária. O que é uma vida precária? Uma vida que se reconhece como frágil e necessitada de toda forma de reconhecimento e de proteção e, nesse sentido, implica uma relação social muito específica: “A precariedade implica em viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro” (Butler, 2016, p. 31). Trata-se de uma vida passível de ser vitimada por todas as formas possíveis de violência, inclusive a de sua morte, donde emerge, portanto, a questão de Butler sobre quando uma vida é passível de luto; portanto, de uma vida que se pode comover e lamentar a sua perda e que, por isso, é uma vida que importa:

É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver. Apenas em condições nas quais a perda tem importância, o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa (Butler, 2016, p. 32).

Entretanto, não é novo e não deixa ainda de causar algum estupor que se abra mão de certas vidas com alguma facilidade. Basta, para isso, apenas algum argumento que possa soar convincente, quando na verdade basta que reflita e represente anseios de morte para alguns e proteção de outros. Foi assim com o racismo de Estado, em que o argumento do racismo funcionava como operador de legitimidade das diversas práticas de morte e mesmo genocidas desde fins do século XIX e atravessando todo o século XX (e se estendem pelo nosso século XXI). Cabe, para isso, um olhar atento às guerras por todo o globo, com bem atesta Foucault na derradeira aula de 17 de março de 1976, em seu curso denominado “Em defesa da sociedade” (Butler, 2016; Foucault, 1999) e que se pode encontrar no clássico artigo de Lemkin (1946) pelo qual cunhou a expressão “genocídio”.

A situação pode ganhar estratégias legitimadoras outras, principalmente aquelas advindas do discurso econômico, notadamente neoliberal, de tal modo que a morte em todas as suas formas (desde a física até a simbólico-cultural, passando pela etnológica e outras formas possíveis) assume como que um postulado para a criação de valor. Com isso, a morte configura-se como uma mercadoria em sua condição negativa: a de uma vida que, como excesso, torna-se abjeta e desvalorizada, de tal modo que sua expropriação e eliminação implicam algum ganho econômico diante das supostas demandas e exigências de setores e agentes econômicos por aumentarem sua presença, atuação e lucro no mercado (Haskaj, 2018).

Neste contexto a ideia de uma biolegitimidade, segundo Fassin (2006), tem de ser vista com algum cuidado, ressaltando-a do risco de ser cooptada por discursos e práticas de morte dentro de um quadro biopolítico, gerando aquilo que se pode chamar de necropolítica (Haskaj, 2018; Mbembe, 2017). Cabe questionar, então, em que medida à vida de nossos indígenas foi atribuída essa biolegitimidade. A biolegitimidade só faz sentido se for entendida em um quadro humanitário, tal como abordado por Fassin

(2006), na interface do reconhecimento da condição precária da vida, conforme exposto por Butler (2016), sempre com a finalidade de resistir a todas as formas que possam levar à perda de vidas, seja em situações de guerra ou de embates econômicos. Caso contrário, pode-se deparar com situações que culminem na abjeção de certas vidas a partir da expropriação de tudo que a qualifica e dignifica, isto é, a biogitima como uma vida que importa e, por isso, deve ser protegida. Com essas considerações feitas, é possível abordar a dimensão biopolítica que atravessa a história colonialista presente em nosso país.

Segundo Quijano (2010), o colonialismo é o padrão mundial do poder capitalista. Ele se perpetua mediante a injunção de um paradigma que classifica a população mundial segundo critérios étnico-raciais, propiciando a exploração e expropriação legitimada da colônia pelo colonizador. Com a criação da América, o emergente sistema capitalista globaliza-se, diz o autor, forjando a modernidade e a colonialidade. “Em pouco tempo, com a América (Latina) o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se associadas como eixos constitutivos do seu específico padrão de poder, até hoje”, afirma Quijano (2010, p. 85). Um novo paradigma vai então se consolidando e se naturaliza em meio às experiências, valores, saberes e dizeres a conformar uma perspectiva cognitiva e imagética que se afirma na mitológica ideia de que a Europa era desde sempre grandiosa, uma referência não apenas econômica como também estética, étnica, cultural e histórica. Sobre isso, acrescenta Lander:

Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo, mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário (...). Tal construção tem como pressuposição básica o caráter universal da experiência europeia. Ao construir-se a noção de universalidade, a partir da experiência particular (ou paroquial) da história europeia, e realizar a leitura da totalidade do tempo e do espaço da experiência humana, do ponto de vista dessa particularidade, institui-se uma universalidade radicalmente excludente (Lander, 2005, p. 9).

De fato, recorda Almeida (2018), com a colonização do novo mundo e a subsequente expansão econômica mercantilista, conduzidas pelo continente europeu, foram produzidas as bases materiais e

filosóficas para a unidade e multiplicidade humanas da modernidade. O projeto iluminista, que lança seus fundamentos no século XVI, consolidando-se nos séculos XVIII e XIX, coloniza progressivamente o mundo com suas ideias e princípios, e configura os instrumentos “que tornariam possível a comparação e, posteriormente, a classificação dos mais diferentes grupos humanos a partir de características físicas e culturais. Surge então a distinção filosófico-antropológica entre civilizado e selvagem” (Almeida, 2018, p. 20).

Tais distinções, por sua vez, caucionaram que o projeto de civilização iluminista, baseado na liberdade e igualdade universais, não fosse estendido a todos os seres humanos, apenas aos ditos civilizados, invariavelmente brancos europeus. O colonialismo, nesse sentido, embora antagônico com relação aos princípios liberais iluministas, se justifica. Aos considerados povos selvagens ou primitivos, e avaliados como racialmente inferiores, entretanto, não é possível estender os cobertores da cidadania liberal iluminista, dada sua incivilidade e incapacidade cognitivo-intelectual para tal. Como exemplo, Almeida (2018) menciona a revolução haitiana como a grande encruzilhada do projeto iluminista. A bandeira de luta que defendiam os haitianos era a independência do seu país para que os princípios de igualdade e liberdade universais pudessem ser estendidos a todos os seus cidadãos.

Os mesmos franceses que aplaudiram a revolução francesa viram a revolução haitiana com desconfiança e medo, e impuseram toda a sorte de empecilhos para a ilha caribenha. É nesse contexto que a raça emerge como um conceito central para que as aparentes contradições entre a universalidade da razão e do legado iluminista, o ciclo de morte e destruição do colonialismo e a escravidão possam operar simultaneamente como os fundamentos irremovíveis da sociedade contemporânea (Almeida, 2018).

A classificação dos seres humanos, nesse sentido, teria como função, mais do que estar a serviço da construção do conhecimento científico e filosófico, avaliar os procedimentos de extrema violência utilizados nos territórios colonizados, com a exploração acintosa dos seus recursos, a escravização forçada e assassinatos em massa de sua população. Retomando Fassin (2006), ficam evidentes quais são as vidas que não gozam de biogitimidade para seguir existindo. Com efeito, recorda Dussel (2010), o modo mais direto e eficaz de

fundamentar a práxis da dominação colonial é revelar que a cultura dominante concede à dominada (logo, atrasada) os benefícios da civilização. Ele cita declaração de Ginés de Sepúlveda, aluno do filósofo renascentista Pietro Pomponazzi (1462-1524), para ilustrar tal práxis:

Será sempre justo e conforme ao direito natural que tais gentes [bárbaros] se submetam ao império de príncipes e nações mais cultas e humanas, para que, pelas suas virtudes e pela prudência de suas leis, abandonem a barbárie e se submetam a uma vida mais humana e ao culto da virtude (Ginés de Sepúlveda, como citado em Dussel, 2010, p. 355).

O efeito de tal argumento foi de facilitar, fomentar e exortar ações de extrema violência contra os indígenas pelo simples fato de oporem-se à conquista e exploração de suas terras e escravização de seu povo; violência necessária, defendia Ginés de Sepúlveda, para que os bárbaros se civilizassem. Tal pensamento era amplamente compartilhado por alguns pensadores dos séculos XV, XVI e XVII, os quais julgavam os nativos das colônias como selvagens sub-humanos. À indagação sobre se possuíam alma, o Papa Paulo III afirmava ser a alma destes povos como um receptáculo vazio (Santos, 2010), a exigir, portanto, o seu devido preenchimento com os valores da civilização superior (europeia), mesmo que à custa de violência sem par. Consolidava-se, assim, “uma disputa ‘atlântica’”, lembra Dussel (2010, p. 355), “em que se tratava de entender o estatuto ontológico dos índios, ‘bárbaros’ diferentes dos da Grécia, da China ou do mundo muçulmano, que Montaigne, com profundo senso crítico, definia como canibais (ou caribes)” (Dussel, 2010, p. 355). Tais povos também eram chamados bárbaros, tendo em consideração as regras da razão iluminista. De maneira congruente, Santos sustenta ser:

o pensamento moderno um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis (...). As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo deste lado da linha e o universo do outro lado da linha (Santos, 2010, p. 32).

A divisão materializa-se de tal modo que o outro lado da linha se torna desimportante, invisibilizado, incompreensível, radicalmente exterior ao que é definido como leitura universal da realidade, obstruindo,

deste modo, a coexistência igualmente possível de ambos. Se entre os séculos XV e XVII prevalecia o pensamento cristão católico como o paradigma que definia os que estão do lado do universo superior da fronteira, circunscrevendo aos outros em uma caixa de estigma (selvagens sem alma), à medida que o projeto iluminista se consolida, globalizando-se, as fronteiras abissais erguem-se. E ainda se sustentam através de narrativas progressivamente modificadas, marcadas pela racionalidade do saber filosófico e científico. A linha divisória assenta-se não mais, essencialmente, em bem e mal, com alma e sem alma, entre outras dicotomias religiosas. Ela delinea-se em princípios que separam o verdadeiro do falso, o objetivo do subjetivo, o legal do ilegal (ou ilegal), o racional do irracional, o comensurável do incomensurável. Tais cisões demarcam uma linha assombrosa que, naturalizada como elemento classificatório indiscutível, invisibiliza-se como uma construção de poder que justifica e avaliza a violência sanguinária da colonialidade. “O outro da linha [abissal]”, diz Santos, “compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como seus autores, e sem uma localização territorial fixa” (2010, p. 34), uma vez que tomadas violentamente, mesmo nos dias atuais.

O racismo baseado nos juízos da religião é substituído pelo racismo justificado por premissas da ordem da racionalidade científica. Conforme exposto por Schwarcz (2009), autores racialistas, como é o caso do francês Arthur de Gobineau, são representativos deste pensamento hegemônico até meados do século XX. No Brasil, Schwarcz (2009) recorda ainda o papel fundamental que instituições científicas tiveram na construção, disseminação e naturalização do racismo científico. Com essas considerações sobre a biopolítica e o colonialismo, somamos argumentos para avançar na análise das expropriações que recaem sobre os povos indígenas em nosso país.

Momento Empírico dos Resultados e Discussões: Percorrendo um Mapa Criminoso

O documento utilizado como unidade de análise neste estudo, denominado Relatório da violência contra povos indígenas no Brasil, começou a ser elaborado no ano de 1996, sendo considerado em seu site oficial “um importante instrumento de denúncia da violência e das violações que acometem os povos originários até hoje no país” (CIMI, 2019). A partir de 2003, o relatório passou a ser elaborado e publicado

anualmente.

Percorrer essa trajetória de 23 anos de denúncia torna possível acompanhar a prática abissal de violência continuada que recai contra os povos indígenas, incentivada pelo próprio Estado brasileiro. Nessa seção, dedicada especialmente ao relatório publicado em 2019 que é o mais atualizado até o momento, serão apresentadas e analisadas três linhas de expropriação: o direito à vida, a perda de territórios e, por fim, o desrespeito à cultura e aos costumes. Em cada uma das linhas será possível visualizar o Estado brasileiro sendo denunciado como principal mantenedor e promotor da extrema violência que acomete esses povos, cujos governantes (tanto no âmbito federal, como estadual e municipal) são responsáveis por ações e omissões geradoras de mortes e miséria a inúmeras populações indígenas.

Na primeira linha, que evoca o direito à vida, o relatório denuncia que ocorreram 113 assassinatos de indígenas só no ano de 2019, estando “entre as vítimas pessoas pertencentes aos povos Kaxinawá, Nawa, Wassú, Tikuna, Apurina, Kanamari, Kulina, Yanomami, Anacé, Pitaguari, Potiguara, Tapeba, Guajajara, Krikati, Guarani-Kaiowá, Terena, Amanayé, Pipipa, Xukuru, Kaingang e Yanomami” (CIMI, 2019, p. 124). O relatório mostra a existência de algumas circunstâncias que caracterizam os assassinatos:

Em algumas, as vítimas eram lideranças que lutavam pela demarcação de seus territórios e, em função disso, eram visadas e ameaçadas; houve casos em que as vítimas empenhavam-se na proteção das divisas de seus territórios e combatiam a exploração madeireira e garimpeira; outras ocorrências se deram por motivos fúteis, geralmente por conta de alguma desavença anterior ou momentânea, ou pelo preconceito e intolerância aos indígenas; e alguns homicídios estão relacionados a condições de vulnerabilidade de comunidades constituídas em áreas degradadas, em reservas superpopulosas, próximas de cidades, onde as pessoas acabam submetidas ao alcoolismo, ao tráfico e a prostituição (CIMI, 2019, p. 124).

Mesmo em terras já demarcadas, a invasão de madeireiras, garimpeiros, grandes fazendeiros de gado e agronegócios diversos, entre outros interesses privados, tensionam ainda mais a situação, já intensificada em função da timidez com que os órgãos governamentais interveem nestes locais a fim de garantir os direitos dos

povos indígenas à vida. A título de resgatar da memória das ações estatais, o documento assinala ainda: “A criação de leis, portarias e instruções normativas com o propósito de dar um manto de legalidade às ações de violações de direitos humanos e territoriais dos povos indígenas é um mecanismo exitoso ao longo da história do país, aplicado com mais recorrência pelo estado do Mato Grosso (CIMI, 2019, p. 204).

O relatório (CIMI, 2019, p. 191) também assinala 133 casos de suicídio ocorridos em 2019, cuja motivação engloba as precárias condições de vida dos inúmeros grupos indígenas expulsos de suas terras originárias. Lê-se no documento: “Os casos identificados ocorreram nas Terras Indígenas (TI) Guarita (municípios de Redentora e Tenente Portela), TI Nonoai (Planalto, Nonoai, Rio dos Índios e Gramado dos Loureiros), TI Votouro (Benjamim Constant do Sul) e TI Goj Veso (Iraí), todas localizadas no Rio Grande do Sul” (p. 191). O relatório ainda descreve: “Como consequência dessa situação, ocorre o agravamento de doenças e de desequilíbrios mentais; a drogadição; violências sexuais; prostituição; e insegurança econômica” (p. 191). Com a expulsão, eles encontram-se acampados ora em beiras de estradas próximas às terras que lhes foram tomadas ou nas periferias das cidades, ora em reservas demarcadas de extensão bastante reduzida em relação às suas necessidades de sobrevivência alimentar e cultural. Pelo mesmo motivo, além das altíssimas taxas de suicídio, são elevados os casos de depressão e desnutrição crônica entre eles, que se materializa, entre outras maneiras, no número de 825 casos de mortalidade entre crianças de até cinco anos de idade, em 2019 (CIMI, 2019, p. 186). O relatório ainda aponta: “Diversas mortes ocorreram por doenças tratáveis, como broncopneumonia, desnutrição, diarreia, malária ou pneumonia” (p. 186) o que reafirma a desassistência governamental à saúde dessa população.

Dessa primeira linha de expropriação política de direitos à vida, desdobra-se a linha de expropriação territorial, pela qual se constata nas ações do atual governo, perspectivas de vida ainda mais sombrias. Seu decreto de esvaziamento das competências da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) colocou em xeque a demarcação de novas terras indígenas. Uma das principais atividades deste órgão desde sua criação era a identificação, delimitação, demarcação e registro das terras indígenas no país. O documento aqui analisado relata que a: “ação do Estado brasileiro, articulada no âmbito federal e estadual, legaliza e estimula a grilagem

das terras da União, operacionalizando o esbulho das terras indígenas demarcadas ou em processo de demarcação”. Quando a tarefa de demarcar novas terras indígenas passa a ser da alçada do Ministério da Agricultura, o que se vê é a ascensão da bancada do agronegócio, que colocam em primeiro plano os lucros desse segmento econômico.

A regularização fundiária, assim, passa a ser realizada, na prática, pelos ruralistas, cujos interesses são histórica e absolutamente diversos aos dos indígenas. Embora a Constituição de 1988 estabeleça que os prazos para a demarcação das terras indígenas sejam de até cinco anos, isso não ocorre e, no que depender do atual governo, não haverá mais demarcações de terras indígenas e quilombolas no Brasil. Questionamos então: Quem define o que Fassin (2006) denomina de biolegitimidade? Com quais critérios? Respondendo a quais interesses? Além de cessar os processos de demarcação em andamento, o governo vem pronunciando intenções de rever as terras já demarcadas, pois defende que as terras indígenas e quilombolas sejam abertas para empreendimentos de infraestrutura e atividades de mineração.

Outra linha de expropriação refere-se à diversidade étnica, valorativa e cultural de grupos indígenas presentes no Brasil. Segundo o IBGE, em 2010 havia 305 diferentes etnias indígenas espalhadas pelo país, falando 274 diferentes línguas. Não obstante esta diversidade, os povos indígenas continuam a ser localizados em um perfil identitário único pelo Estado e pelos não indígenas quando dirigem-se a eles. A história, cultura, língua, organização societária, em suma, as singularidades socioculturais e intersubjetivas de cada um destes povos não costumam ser contempladas; e quando o são, acabam por ser congeladas no tempo, como se aos indígenas não fosse dado o direito de fazer história como quaisquer outros povos, de ressignificarem em tempo sua cosmogonia, suas visões de mundo e de si no mundo, seus mitos e ritos. As possibilidades que lhes são dadas limitam-se ou a fossilizarem-se ou a serem efetivamente destruídas para que deem licença aos supostos avanços do progresso, que é reduzindo àquele colonialismo relatado anteriormente por Quijano (2010).

Apesar das singularidades de cada povo indígena, alguns elementos comuns os distinguem agudamente em questões cruciais da sociedade hegemônica de inspiração eurocêntrica. Uma destas

diferenças, Ailton Krenak, importante liderança do movimento indígena, em entrevista gravada em vídeo para Itaú Cultural (Krenak, 2016), define como a abertura à alteridade. Ele cita Darcy Ribeiro quando este menciona que, ao aportarem em terras brasileiras, os primeiros portugueses eram em número bastante reduzido e estavam absolutamente famélicos e doentes, tendo em vista as intensas dificuldades de enfrentar uma viagem em caravela através do oceano naquela época. E os indígenas, curiosos com as singularidades destas gentes, aproximaram-se deles, cuidaram de suas enfermidades, deram-lhe de comer, em suma, distintamente do que se crê, os colonizadores portugueses não tinham a mais ínfima possibilidade de tomar essas terras à força nas primeiras décadas de sua chegada. Poderiam ser facilmente esmagados pelos indígenas, mas foram acolhidos e ensinados a viver nestas terras.

Os colonizadores, diz Krenak (2016), poderiam conviver e coexistir amistosamente com os indígenas até os dias de hoje, interagindo e intercambiando experiências, culturas, ciências e saberes. Seus objetivos, no entanto, não eram esses. O relatório aqui analisado demonstra que nessa linha de expropriação a cultura e a história são simplesmente desconsideradas e anuladas pelos atuais gestores governamentais. Valendo-se de termos como “integração do índio”, “tutela” e “vazio demográfico” (CIMI, 2019, p. 202), as intervenções do atual governo “trazem, em si, a negação do outro, da existência do outro, a negação da diversidade, dos direitos estabelecidos e da cidadania” (CIMI, 2019, p. 202).

Pautados em uma cosmovisão (Krenak, 2020) que constantemente demanda dominações e conquistas, a coexistência igualitária nunca esteve nos planos da atual gestão bem como dos colonizadores que aqui aportaram. Em seu lugar, estava e está o projeto de colonização e exploração das terras encontradas, além da escravização das gentes nativas, tidas como inferiores e selvagens devido às diferenças nas organizações sociais, culturais, nas maneiras de existir, significar e agir no mundo (Lander, 2005). Demasiado tarde, os nativos compreenderam com quem estavam lidando. Tal abertura à alteridade é ilustrada, por exemplo, por Juracilda Veiga (2004) a partir da etnia Kaingang. Ela descreve um de seus mitos que são transmitidos de geração para geração:

No princípio do mundo havia dois sóis; eram irmãos: Rã (sol) e Kysã (lua). Os rios estavam

secando, o mato e as pessoas estavam ficando fracos. O sol brigou com a lua, deu um soco no olho dele, ele então se enfraqueceu e tornou-se lua, ficando então criada a noite sob domínio da lua, para dar frescor à terra. E o sol permaneceu durante o dia, dando-nos seu calor. A alternância entre esses princípios é que possibilita a vida na terra (Veiga, 2004, p. 270).

O acolhimento à alteridade é um princípio que compõe a maioria das cosmovisões dos povos indígenas. Mesmo entre as etnias guerreiras, as guerras realizadas entre diferentes povos não tinham (e permanecem não tendo) objetivos de conquistas de territórios alheios ou de exploração e escravização das gentes, mas eram fixadas por elementos simbólicos e míticos que, simultaneamente, reconheciam a grandeza do oponente, mas também a dignidade e grandeza de si mesmos, enquanto povo guerreiro. As guerras entre os indígenas, então, contêm um elemento épico-mítico-simbólico, não se restringindo aos interesses econômicos das guerras de conquista e colonização. Como afirmou Kopenawa, um Yanomami que luta mundialmente pela causa indígena, “não matamos ninguém por mercadorias, por terra ou por petróleo, como eles (os brancos) fazem! Brigamos por seres humanos” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 445).

Outra diferença valorativa com relação aos ocidentais é a linha de relação direta e encantamento com a natureza e com as experiências. Entre o povo Maraguá, por exemplo, conhecido como povo das águas, há um mito, também transmitido através das gerações, que diz que as estrelas se encantaram ao ver-se espelhadas por mirar o rio. Atraídas, aproximaram-se dele e banharam-se nas suas águas. Desse encontro, as estrelas engravidaram-se, gerando o povo Maraguá, filhos e filhas do encontro das estrelas com o rio (Munduruku, 2004; 2011).

Mitos como esse promovem uma relação com a natureza distinta da relação estabelecida pelas sociedades hegemônicas de inspiração eurocêntrica. Dussel (2000) remete ao mito bíblico da gênese na cosmogonia judaico-cristã, na qual Deus, ao criar o homem, o fez à sua imagem e semelhança, e todos os outros elementos do planeta (fauna e flora) estariam sob seu domínio e logo à disposição para o uso humano. Constitui-se, então, uma dicotomia evidente e verticalizada entre humano, de um lado, e natureza, de outro, estando o segundo (natureza) na condição de colonizada e inteiramente a serviço das necessidades e interesses

humanos. Tal dicotomia, diz ainda Dussel (2000), desdobra-se em uma segunda dicotomia: humanos superiores (brancos europeus) e humanos inferiores (não brancos). Os primeiros inicialmente eram considerados superiores, como exposto, porque tinham alma, enquanto os outros eram carentes dela. Posteriormente, já no período da modernidade iluminista, a superioridade se dava em função da maior proximidade dos segundos (não brancos) com a natureza. Estes eram vistos como enredados com as paixões e os demais sentidos “animalescos” – daí a denominação de selvagens –, opostamente aos segundos (brancos europeus colonizadores), orgulhosos de dominar o saber da racionalidade científica, libertadora das paixões corporais que obnubilam o encontro com a verdade e a liberdade. Em comum, são dicotomias que orientam cosmovisões que, por sua vez, orientam relações e práxis com tudo o que diz respeito à natureza (fauna, flora, além dos seres humanos cultural, étnica e racialmente diferentes dos europeus) que agudamente a desencanta, uma vez que é posta para estar sob domínio, a serviço de e colonizada indiferenciadamente (Munduruku, 2004; 2011). Essa expropriação está bastante delimitada no documento aqui analisado quando esclarece:

Ainda há uma total descaracterização dos mecanismos de participação da sociedade e a fragilização de suas estruturas. Na Funai, ocorre a nomeação de pessoas totalmente alheias ao indigenismo e seus fins para os cargos de sua direção, tendo como um dos critérios a concordância com o desenvolvimento proposto pela Presidência da República, mesmo que este vá contra a opinião especializada dos quadros técnicos do órgão indigenista (CIMI, 2029, p. 203).

A desconsideração pela ampla participação da população indígena acerca de sua organização social nega de modo radical sua cultura. Na perspectiva dessa população, a relação com a natureza é prenhe de encantamentos, uma vez que cada ente dela é visto e experienciado pelos povos indígenas como um personagem vivo. Com sua história própria, cada personagem é crucial para a construção e manutenção da vida. Nesse sentido, há uma horizontalidade nas relações do humano com os elementos da natureza e não uma dicotomia que manifesta linhas rígidas de separação e colonização. Assim, entre os deuses indígenas, grande parte deles são referências aos elementos da natureza, ou seja, são materializados nestes elementos, e não uma

abstração deles separada. Entre os Guarani, por exemplo, Tupã é denominado espírito do trovão, grande criador dos céus e da terra, dos mares, do reino animal e vegetal. Também concedeu aos pajés o conhecimento das plantas medicinais e dos rituais de cura. Também entre os Guarani, Jaci é a Deusa Lua e guardiã da noite. Protetora dos amantes e da reprodução, desperta a saudade no coração dos guerreiros e caçadores, incitando-lhes a voltar para suas esposas. Anhangá é um espírito andarilho, oriundo das regiões infernais. Considerado protetor dos animais, assume a forma de vários deles e, se visto, pode ser sinal de mau agouro (Munduruku, 2004; 2011).

Toda essa linha de encantamento faz com que as relações dos povos indígenas com suas terras e com a natureza não sejam baseadas na noção de propriedade, tampouco de bens de consumo a serem explorados no mercado de trocas, mas pautadas e mediadas pela noção do sagrado (Kopenawa & Albert, 2015). Nas suas terras vivem seus Deuses, entidades, a materialização de seus mitos e ritos, estão sepultos seus antepassados, simbolicamente grafadas suas histórias contadas e transmitidas de geração a geração. Suas terras, como disse o Guarani Kaká Werá (2016), escritor indígena, estão tatuadas em seus corpos; terra e corpos são indissociados e indissociáveis.

Matar povos indígenas, retirá-los de seus territórios, desqualificar suas crenças e modos de vida originários em prol de desmatamentos que transforma suas terras em fazendas de agronegócio e minerações revela a estupidez dos governantes em continuar a desconsiderar as evidências dos problemas socioambientais e do aquecimento global. Revela também que a extrema violência da colonização biopolítica continua a predominar intensamente, provocando mortes, destruição, miséria e sofrimento a uma vasta gama da população apartada dos cálculos da biolegitimidade (Fassin, 2006).

Considerações Finais

Se neste estudo optamos por fazer uma análise teórica e documental das expropriações que recaem sobre a população indígena por meio do conceito de biopolítica estendido à colonização, isso não ocorreu por acaso. A política da vida que, tal como analisada com Fassin (2006) e Butler (2016), abrange dimensões cada vez mais microssociais, pode seguir duas direções: Primeiro, fortalecer os dispositivos de proteção e garantia

de direitos, expandindo e diversificando os modos de existência. Em segunda instância, ela pode acelerar o processo de destruição e extermínio de populações inteiras que não são interessantes sob o ponto de vista da biopolítica. Infelizmente, este último é o cenário instalado quando analisamos a vida indígena no Brasil, o que nos leva a uma questão crucial a ser levada a cabo pelas ciências humanas e, em especial, pela Psicologia Social: Ao optarmos politicamente pela crítica efetiva do atual estado de coisas e pela busca sistemática da transformação social e da democratização dos direitos, quais conceitos, metodologias, práticas e políticas podem ser colocados em ação neste momento histórico marcado por intervenções biopolíticas, pela colonização violenta e pelas selvagens expropriações governamentais e privadas que recaem sobre esta população?

Longe de uma resposta definitiva, levantamos aqui algumas linhas de argumentação que, no nosso entendimento, são vitais para traçar esse campo de saber: 1. Manter a coerência epistemológica e política da Psicologia Social implica assumir a defesa da vida. Mas, de qual vida falamos? Daquela que se expressa na e pela diferença, cujos valores, crenças, territórios e o próprio corpo não podem ficar expostos aos caprichos de uma organização socioeconômica pautada na brutalidade e na destruição em nome do lucro. O problema não é somente o capitalismo em si, mas as práticas e dispositivos violentos que seus adeptos colocam em marcha para atingir seus fins, agora biopolíticos, de lucro a qualquer custo. 2. Teorias e práticas não servem apenas para fomentar a produção de saberes no âmbito acadêmico. Há uma riqueza de conhecimentos a ser resgatada da vida cotidiana que dá movimento e fomenta a própria produção de saberes da Psicologia, sendo a recíproca também verdadeira: fazer chegar ao cotidiano das populações os conhecimentos produzidos nas universidades e centros de estudo, democratizando-os. 3. O posicionamento das esferas instituídas que compõem a área, como por exemplo, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) e a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia (ANPEPP), dentre tantas outras entidades, podem ser grandes aliados macropolíticos na luta pelo direito à vida e também à sua diversificação. No âmbito jurídico, para o qual nossa sociedade está cada vez mais voltada e aberta, essas instâncias também podem se posicionar em nome da produção de existências díspares, uma vez que a experimentação da vida constitui seu principal propósito de estudo e

intervenção. 4. Vale lembrar também que a formação dos profissionais, desde a graduação, garante espaços de debate não apenas sobre o indivíduo, mas, sobretudo, acerca da dimensão política e coletiva do viver. Em poucas palavras, os problemas psicossociais que afetam populações marginalizadas e brutalizadas como indígenas, mas também os negros, LGBTQI+, os defensores do meio ambiente e a juventude, para ficar apenas em alguns exemplos, são problemas que competem à Psicologia, uma vez que estão diretamente relacionados à vida e seus desdobramentos biopolíticos.

Por fim, cabe dizer que uma análise biopolítica sobre os povos indígenas e as sistemáticas expropriações por eles vividas não se fecham no campo dessa população. Configuram-se aí lutas diversas pela consolidação de uma sustentabilidade multidimensional que envolve as esferas ambientais, sociais, culturais e afetivas. Lutas essas a serem travadas pelas mais diferentes áreas de conhecimento. Cabe questionar quais delas estão dispostas a sair de seus redutos e enfrentar questões que são ao mesmo tempo vitais para o planeta e para a manutenção da vida humana.

Referências

- Almeida, S. (2018). *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento.
- Butler, J. (2016). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Castro, E. V. (2016). *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós- estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; N-1 Edições.
- Cavalcante, L. T. C., & Oliveira, A. A. S. (2020). Métodos de revisão bibliográfica nos estudos científicos. *Psicologia em Revista*, 26(1), 83-102. doi: 10.5752/P.1678-9563.2020v26n1p82-100
- Cellard, A. (2008). A análise documental. In J. Poupart, et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. (p. 295-316). Petrópolis: Vozes.
- CIMI - Conselho Indigenista Missionário (2019). *Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil*. Recuperado de: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>.
- Dussel, E. (2000). *Ética da libertação*. Petrópolis: Vozes.
- Dussel, E. (2010). Meditações anticartezianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In B. S. Santos, & M. P. Meneses. (Orgs). *Epistemologias do sul*. (p. 341-395). Petrópolis: Vozes.
- Fassin, D. (2006). La biopolitique n'est pas une politique de la vie. *Sociologie Et Sociétés*, 38(2), 35-48. doi:10.7202/01637ar
- Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- G1. (2018). *Índios em reservas são como animais em zoológicos*. Recuperado de: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2018/11/30/indios-em-reservas-sao-como-animais-em-zoologicos-diz-bolsonaro.ghtml>.
- Haskaj, F. (2018). From biopower to necroeconomies: Neoliberalism, biopower and death economies. *Philosophy and Social Criticism*, 44(10), 1148-1168. doi:10.1177/0191453718772596.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia

das Letras.

Krenak, A. (2016). Culturas indígenas. *Itaú Cultural*. Recuperado de: www.itaucultural.org.br/ailton-krenak-culturas-indigenas-2016. Em 10/07/2019.

Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Lander, E. (2005). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur-Sur, Clacso.

Lemkin, R. (1946). Le crime de génocide. *Revue de Droit International, de Sciences Diplomatiques et Politiques*, 24, 213-222. Recuperado de: <http://www.preventgenocide.org/fr/lemkin/legenocide1946.htm>.

Mbembe, A. (2017). *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona.

Munduruku, D. (2004). *Contos indígenas brasileiros*. São Paulo: Global Editora.

Munduruku, D. (2011). *Como surgiu: Mitos indígenas brasileiros*. São Paulo: Callis Editora.

Quijano, A. (2010). Colonialidade do poder e classificação social. In B. S. Santos, & M. P. Meneses (Orgs.). *Epistemologias do sul*. (p. 84-130). Petrópolis; Vozes.

Santos, B. S. (2010). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. S. Santos, & M. P. Meneses (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. (p. 16-31). Petrópolis: Vozes.

Schwarcz, L. (2009) *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

Veiga, J. (2004). Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In K. Tommasino, L. T. Mota, & F. S. Noelli (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingangs*. (p. 32-61). Londrina: Eduel.

Werá, K. (2016). *Culturas indígenas*. Itaú Cultural. Recuperado de: www.itaucultural.org.br/kaka-wera-culturas-indigenas-2016.