

“Por que eles não olham para si mesmos?”: as raízes violentas da modernidade sob a perspectiva das contra-modernidades indígenas

“Why don’t they look at themselves?”: the violent roots of modernity from the perspective of indigenous counter-modernities

Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão sobre os processos de violência da modernidade, que desumanizaram de diferentes maneiras as populações nativas das Américas, por meio das ciências, do imaginário mítico religioso e das ordens jurídico-políticas em cada contexto, contribuindo à consolidação de um regime político racial, cuja hegemonia segue naturalizada nas sociedades ocidentais. O objetivo foi entender como este cenário é confrontado e interpelado ao longo da história, a partir da resistência indígena a se incorporar a esse modelo civilizatório e ao produzir suas contra-modernidades. As fontes foram bibliográficas e adotou-se como ponto de partida a perspectiva do pensamento e da prática política dos povos indígenas brasileiros, articulando leituras de cunho histórico e antropológico à produção de autores indígenas da atualidade. Foi destacada a relevância da retomada indígena, um movimento abrangente de resgate existencial, por meio da qual reivindicam novos pactos sociais, que incluem tanto as populações desumanizadas quanto as múltiplas agências não humanas. Concluiu-se que a urgência do ocidente em olhar para si, a fim de compreender suas catástrofes e crises, imprescinde da contribuição indígena, tanto para reconhecer as contradições insuperáveis da modernidade quanto para imaginar futuros e construir possibilidades de vida viáveis. Por fim, espera-se que esta reflexão ofereça aportes a uma agenda de descolonização de metodologias e práticas.

Palavras-chave: Crítica à Modernidade, Contra-Modernidades, Descolonização, Pensamento Indígena Brasileiro.

Recebido em 11 de setembro de 2024.
Avaliador A: 16 de novembro de 2024.
Avaliador B: 1 de dezembro de 2024.
Aceito em 13 de janeiro de 2025.

ABSTRACT

This article proposes a reflection on the processes of violence of modernity, which dehumanized the native populations of the Americas in different ways, through sciences, mythical religious imaginary and the legal-political orders in each context, contributing to the consolidation of a racial political regime whose hegemony remains naturalized in Western societies. The aim was to understand how this scenario has been confronted and challenged throughout history, based on indigenous resistance to be incorporated into this civilizing model and producing their own counter-modernities. The sources were bibliographical and the starting point was the perspective of the political thought and practice of Brazil's indigenous peoples, combining historical and anthropological readings with the production of current indigenous authors. The relevance of the indigenous *retomada* was highlighted, an extensive movement of existential rescue, through which they demand new social pacts that include both dehumanized populations and multiple non-human agencies. It was concluded that the West's urgent need to look at itself in order to understand its catastrophes and crises requires an indigenous contribution, both to recognize the unbeatable contradictions of modernity and to imagine futures and build viable life possibilities. Finally, it is hoped that this reflection will contribute to an agenda for decolonizing methodologies and practices.

Keywords: Critique of Modernity, Counter-Modernities, Decolonization, Indigenous Brazilian Thought.

INTRODUÇÃO

A violência colonial é parte essencial da modernidade e dos modelos sociais que ela originou. O mundo que tomamos como real - e único - foi o resultado de processos complexos de uniformização, em que essa violência era naturalizada, em nome de uma universalização que supostamente nos levaria a evoluir como sociedade global. Enquanto uns estariam mais preparados para tal processo evolutivo, outros dependeriam da influência dos primeiros, por meio de variadas estratégias, resumidas neste binômio: modernização/colonização.

Ao longo dos séculos de modernização/colonização, houve sempre quem se comprometeu a preservar outros modelos civilizatórios, enfrentando na pele as consequências do progresso técnico científico irrefreável, das tecnologias de poder, das violências sistêmicas e estruturais, da desumanização do racismo. Contudo, parece inconcebível confrontar a desproporção de poder de uma história oficial - a civilização hegemônica seguiu o fluxo “natural” da evolução humana - e qualquer outra história, contada sob outra perspectiva, e, portanto, carregada de outros valores, possibilidades e devires.

Em parte do imaginário hegemônico que hoje assume um lugar de contestação, o otimismo dos primeiros modernos, ávidos pela novidade do progresso e pela curiosidade pelo “novo mundo” — repleto de lugares e gentes para catalogar — deu lugar ao pessimismo das distopias tecnológicas, que se alimenta de histórias sobre um mundo que, tendo esgotado tudo que era novo ou nativo, autodestrói-se pela sua pulsão de violência. Não há lugar, nessa narrativa, para redenção.

Mas, embora ela pareça a mais acurada na sua visão da insustentabilidade do progresso e da falência dos valores humanistas, revela-se empobrecida pela arrogância de olhar ainda para o mesmo lado. Sua carência de imaginação é tributária do mesmo evolucionismo que o “encontro colonial” instituiu. É mais fácil para ela imaginar que seremos salvos por alienígenas mais desenvolvidos vindos de outra galáxia do que pelos “incivilizados” que resistiram a serem incorporados pela modernidade e ainda o fazem. E, mesmo que esses “incivilizados” não tenham pretensões salvacionistas, pois para isso têm antes que sobreviver eles mesmos, conseguem hoje articular narrativas divergentes, talvez as mais radicais, tanto do passado colonial, quanto do seu legado e futuro.

Tal articulação advém de conexões que a própria modernidade produziu. Em todas as Américas, estima-se que viviam de 40 a 60 milhões de pessoas à época das invasões europeias. Grupos e civilizações milenares ocupavam esses espaços, tão diversas quanto poderiam ser. Ainda hoje, seus descendentes falam inúmeras línguas, organizam-se distintamente, possuem suas próprias cosmovisões, filosofias e mitologias. O processo colonial, que os unificou, se visto em uma perspectiva mais ampla da história humana, é recente, datado dos últimos séculos. Contudo, o impacto da violência contra as existências indígenas - “apagadas” da história, na medida em que eram tidas como “sem história” — foi também o de reuni-las em meio à resistência, construindo unidades na multiplicidade.

Neste texto, pretendo discutir como passado e presente se articulam como contramodernidades indígenas, produzidas em forma de memórias, práticas, filosofias e aprendizados. O meu foco é demonstrar a tensão entre o lugar do nativo indígena na construção do imaginário moderno e do Estado-nação brasileiro, como *objeto da desumanização por parte das ciências, da mitologia religiosa cristã e da ordem jurídica*, de um lado — o que faço nas primeiras três seções do artigo — e, de outro, como *sujeito histórico, proposito de outros pactos sociais* — nas últimas duas seções. Parto da pesquisa bibliográfica, com fontes especialmente da história e da antropologia sobre povos indígenas brasileiros, contraposta a uma literatura de autoria indígena, produzida nas últimas décadas. Como conclusão, reflito sobre a experiência de nos situarmos na posição de objeto da observação pela perspectiva indígena, como parte de uma agenda de descolonização de pensamentos e práticas.

O objetivo é me aproximar das histórias sobre o nosso mundo que têm sido contadas em

outras línguas e não fomos ensinados a ouvir, enquanto não indígenas. As histórias de criação e destruição, de redenção e morte. A narrativa que vem da perspectiva do “outro” desumanizado, e que por essa razão, vem sendo traduzida com indiferença ou alguma curiosidade folclórica, mas raramente levada a sério. Mesmo nos setores críticos, alinhados às causas indígenas, antirracistas e antissistêmicas, há uma grande dificuldade para nós, os brancos, de não assumirmos o protagonismo da história que queremos contar, ainda que seja na condição de vilões impiedosos.

Afinal, embora mudemos o nosso discurso sobre a modernidade e os problemas que ela gerou e gera, será que alteraremos mesmo a perspectiva sobre nossas catástrofes, se não começamos a olhar para nós mesmos, como objeto de escrutínio, a partir do outro lado?

O INDÍGENA COMO OBJETO A SER DISSECADO: A DESUMANIZAÇÃO PELA CIÊNCIA

Na obra *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas* (2018), no original publicado pela primeira vez em 1999, a educadora Linda Tuhiwai Smith, indígena maori nascida no território da Nova Zelândia, constrói um primoroso apanhado das iniciativas indígenas para retomar um lugar de produção das ciências e do conhecimento, em contraponto ao legado imperialista e colonial da ciência hegemônica, onde são epistêmica e ontologicamente relegados à condição de objetos. Como acadêmica de formação, educadora crítica e formadora de novas gerações de pesquisadores, a autora é bastante consciente da importância desse trabalho coletivo de descolonização da pesquisa, bem como dos modos de fazê-la.

Ela relata os impactos concretos de uma ciência que, historicamente, apenas se interessa por coletar informações, objetos e saberes dos povos indígenas, na medida em que estes lhes convenham aos interesses da sociedade hegemônica. Ao concluir que esta é ainda uma prática bastante corrente, justifica porque os próprios indígenas acabam por rechaçar a ciência como um todo, especialmente a sua lógica racionalizante e seu apego às dicotomias modernas, que fragmentam a vida de uma forma que, para o indígena, é inconciliável com seus valores e regimes de verdade.

Foi um processo de fragmentação sistemática que ainda pode ser vista na dissecação que se fez do mundo indígena, cujas peças foram estruturadas em disciplinas especializadas: os ossos, as múmias e os crânios tiveram por destino os museus; a arte foi para os colecionadores privados; as línguas, destinadas aos linguistas; os “costumes”, aos antropólogos; as crenças e os comportamentos, aos psicólogos (Smith, 2018, p. 41).

De modo geral, embora as experiências de colonização moderna, que decorreram dos séculos XVI ao XX, tenham sido bastante diversas, assim como as populações nativas e escravizadas que foram o seu alvo, seus padrões de dominação foram similares, repetiram-se, aprimoraram-se e alcançaram patamares de sofisticação que sustentam as tecnologias de poder raciais hoje vigentes.

Os povos indígenas foram classificados do mesmo modo que a flora e a fauna; tipologias hierárquicas de humanidade e sistemas de representação foram legitimados por novas descobertas; mapas culturais foram traçados e territórios reivindicados e contestados pelos principais poderes europeus. [...] Esses sistemas destinados a organizar, classificar e armazenar novos conhecimentos e também a teorizar os significados de tais descobertas constituíram a pesquisa. Em um contexto colonial, no entanto, essa pesquisa teve inegavelmente também a ver com poder e dominação. Os instrumentos ou as tecnologias de pesquisa foram também instrumentos de conhecimento e legitimação de diversas práticas coloniais (Smith, 2018, p. 77).

A contestação indígena à ciência moderna não se limita, assim, a negar a sua neutralidade, devido a seu vínculo fundante a uma perspectiva eurocêntrica, pois vem evidenciar o papel fundamental exercido por ela de desumanização do “outro”, alvo daquela fragmentação. Um “outro” transformado em objeto, em cobaia de experimentações, em metáfora evolucionista, em uma representação mítica, subordinada ao ego civilizatório. Sem este “outro” fragmentado, os Estados nação europeus não teriam acumulado suas riquezas, afirmado o seu domínio imperial, imposto a sua identidade como universal e a própria ciência sequer teria desenvolvido a sua hegemonia nos diferentes campos de intervenção humana. A ciência foi então o instrumento fundamental de modernização daqueles que, agindo em serviço de uma humanidade abstrata, obedeciam aos propósitos de sociedades específicas, representadas pelos modernos estados-nação e hoje por uma também abstrata noção de sociedade global.

Nesse sentido, o reconhecimento das contradições do processo modernizador e mesmo de seu viés colonial, bem como dos direitos dos povos originários e daqueles que foram escravizados e sacrificados para o acúmulo da riqueza de poucos, traz à tona a indagação sobre o papel desses sujeitos em frente às construções modernas que consolidaram a negação de sua própria humanidade. É possível uma ciência indígena, uma ciência descolonizada? Se sim, a que propósitos ela servirá? Como ela poderá ser forjada? Quais questões ela coloca e quais procura responder? Que narrativas ela será capaz de produzir, a partir da desconstrução das premissas que mantiveram as hierarquias raciais por tantos séculos naturalizadas?

Um indício para se iniciar essa conversa é fornecido por Smith, a partir de uma pergunta que os indígenas participantes de suas pesquisas frequentemente dirigiam ao ocidente: “Por que eles sempre pensam que olhando para nós irão encontrar as respostas para os nossos problemas; por que eles não olham para si mesmos?” (Smith, 2018, p. 225). Os problemas a que eles se

referem dizem respeito ao modo como nas ciências ocidentais, mesmo aquelas com vieses mais progressistas, tende-se a repetir a narrativa moderna de marginalização, exotismo e escassez associada aos povos originários. Como se houvesse uma urgência de inseri-los plenamente ao contrato social moderno, por meio da cidadania, da educação e do acesso aos bens e valores ocidentais, ou, por outro lado, garantir-lhes a autodeterminação necessária para que vivam plenamente à margem do ocidente, sem serem incomodados. Qualquer uma dessas respostas parecem utópicas demais de serem alcançadas, porque, na prática, reproduzem as “promessas” não cumpridas de sistemas que nunca foram de fato universais.

Assim, ao interpelarem “Por que eles não olham para si mesmos?”, aqueles que sempre foram objetificados devolvem o olhar, introduzem o desconforto dessa inversão e com ela apontam os aspectos mais nefastos que a modernidade sempre conteve. Ao fazerem isso, subvertem também as representações associadas ao nativo indígena, pelas instituições que o transformaram em uma entidade vazia ou incompleta - o imaginário mítico religioso e a ordem jurídico-política do Estado nação.

O INDÍGENA E O RACISMO À BRASILEIRA: A DESUMANIZAÇÃO PELO IMAGINÁRIO MÍTICO RELIGIOSO E SUA LEGITIMAÇÃO CIENTÍFICA

Se formos nos voltar à era das conquistas coloniais, a leitura que os europeus faziam do “novo mundo” e a maneira de traduzi-lo eram ainda marcadas pelo amálgama mítico religioso de suas tradições medievais - como se pode comprovar através dos primeiros relatos que temos registrados, sob a perspectiva do navegante, do explorador e do missionário. Conforme demonstra Gustavo Piqueira, em sua obra *Primeiras Impressões: o nascimento da cultura impressa e sua influência na criação da imagem do Brasil* (2021), esses primeiros registros¹, na forma de textos e imagens, não tinham nenhuma expectativa de retratar com fidelidade aquilo que os viajantes apreendiam. Tratava-se de narrativas que cumpriam uma função simbólica de atiçar a imaginação do leitor, entretê-lo e induzi-lo à percepção que correspondesse aos ideais do autor.

1 O autor analisa as obras produzidas sobre o Brasil colonial, que à época tiveram intensa circulação pela Europa e influenciaram marcadamente a visão que se tinha sobre as recentes conquistas e suas populações. O argumento do autor, compartilhado também neste texto, é de que essas representações exercem uma influência no imaginário sobre os povos originários ainda hoje, seja no sentido de romantizá-los como representações do mito do “bom selvagem”, seja no de considerá-los anacrônicos, inferiores, ou inimigos do progresso e da civilização.

Assim, por meio de estereótipos, foram forjadas as primeiras imagens das terras e povos recém-encontrados pelos europeus: quase como uma simples confirmação de lendas há muito conhecidas. Aos poucos, no entanto, os testemunhos oculares — mesmo quando não tão oculares, como os de André Thevet — paulatinamente relegaram os homens com rosto entre os ombros e cara de cachorro a um passado fantasioso. Paulatinamente (Piqueira, 2021, p. 47).

As visões sobre os nativos oscilavam entre imagens de: selvagens inocentes, pacíficos e desprovidos de qualquer pudor, senso de moralidade e autoridade; bestas canibais, violentas e demoníacas. Da mesma forma, a ideia do “novo mundo” girava entre o céu e o inferno; entre uma terra inexplorada de riquezas e oportunidades, o próprio palco para o desenvolvimento civilizatório, e o terreno da depravação e da decadência dos valores superiores. De todas as formas, o destino daqueles nativos era serem tratados como seres marcados pela falta e não pela diferença, em benefício da sociedade que “proveria” o que lhes faltava - seja o extermínio ou escravização dos povos mais hostis, seja a catequização e a assimilação dos mais pacíficos. Nessas narrativas inaugurais, a tradução da diversidade étnica originava, assim, mitos que ainda povoam o imaginário nacional brasileiro.

A justificativa religiosa também ocupava espaço dominante desde o princípio, na medida em que a fé era o pano de fundo da expansão marítima e imperial que portugueses e espanhóis empreendiam, continuação das cruzadas contra infiéis que se desenrolaram em seus próprios territórios, base angular dos mitos de nacionalidade que forjavam estes Estados. Chegando em 1549 às terras brasileiras, a Companhia de Jesus levava a missão jesuítica no intuito de moralizar o tratamento com os gentios, evangelizar os nativos e integrá-los por meio do trabalho e da disciplina cristã. Por trás das boas intenções dos jesuítas havia também um propósito político de expansão da própria empresa missionária, que crescia ao longo desses primeiros séculos em que a metrópole não exercia o seu domínio de maneira tão efetiva.

A Companhia, que se manteve presente até 1759, quando os jesuítas foram expulsos no governo do Marquês de Pombal, cresceu graças à prática dos aldeamentos de nativos, que favorecia muito mais os religiosos do que as sociedades indígenas, já que facilitava o alastramento das epidemias - responsáveis pelo extermínio de boa parte das populações - possibilitava a exploração do trabalho servil, sem que as riquezas fossem revertidas em benefício das comunidades, esvaziava os vínculos societários pré-existentes à colonização, bem como as múltiplas formas de organização política e econômica que mantinham. A catequese e a ação missionária permitiam, assim, que sociedades indígenas inteiras, culturalmente muito diversas, fossem reduzidas na prática a um amálgama indiferenciado de “almas perdidas”, preparadas para se tornarem súditos obedientes e passivos (Cunha, 1992; Lima, 1995; Ribeiro, 1986).

De modo geral, portanto, o “encontro” colonial produziu o seu “outro” a partir de inúmeras estratégias, que em cada contexto devem ser analisadas devidamente. Todas elas

coincidem, contudo, com a convivência entre a civilização, representada pela superioridade branca e europeia, e a sub-humanidade, formada tanto pelas sociedades nativas, quanto pelas populações escravizadas vindas do continente africano, e representadas por mitos diversos, que os romantizaram, infantilizaram, demonizaram e os reduziram à condição de objeto, reflexo imperfeito da humanidade plena da branquitude (Ramos, 1998).

Aos poucos, a percepção mítica e religiosa vai sendo complementada por uma abordagem secular e científica. Tendo a Igreja estabelecido patamares “civilizatórios” para o trato da população nativa - embora o reconhecimento da humanidade indígena fosse condicionado às noções de falta e inferioridade - no século XIX, com o processo de independência, o indígena é retomado como parte de um movimento de construção de uma identidade nacional para um Brasil que inventava as suas tradições e história. Naquele momento, surgiam as primeiras instituições de pesquisa, catalogação e estudo legitimamente nacionais (Schwarcz, 1993), com forte caráter elitista e ligações umbilicais às teorias e pensamentos científicos produzidos na Europa. Os intelectuais brasileiros da época, bebendo das fontes europeias, reproduziam as principais tendências em voga - tanto nas artes, nas ciências físicas e naturais, quanto nas recentes ciências sociais — a partir de padrões que revelavam muito mais o diletantismo de seus autores do que trabalhos concretos de pesquisa.

Se havia um imaginário europeu acerca do “novo mundo”, suas maravilhas exóticas e seus perigos, o esforço da intelectualidade não era de oposição a ele, mas o de exaltar a originalidade de uma nação dos trópicos, reservando ao indígena o espaço do mito fundador, condição para um projeto nacional de modernização, com muito mais continuidades do que rupturas ao processo colonial imperialista que os países europeus iniciaram. A ciência incipiente da época dialogava, assim, com as imagens românticas do “índio”, vindas da literatura e das artes, em nada correspondentes à realidade concreta das populações originárias, que enfrentavam o genocídio constante:

Por oposição aos africanos, que lembravam a vergonhosa instituição escravocrata, o indígena permitia selecionar uma origem mítica e estetizada. A natureza brasileira também cumpria função paralela: se não tínhamos castelos medievais ou igrejas renascentistas, possuímos o maior dos rios, a mais bela vegetação. Entre palmeiras, abacaxis e outras frutas tropicais, aparecia representado o monarca, o Estado e a nação, destacando-se a exuberância de uma natureza sem igual. [...] Os índios do romantismo nunca foram tão brancos, e o monarca e a cultura brasileira se tornaram mais tropicais. Diante da rejeição ao negro escravo, e mesmo aos primeiros colonizadores, o indígena restava como legítimo representante da nação. [...] Como um bom selvagem tropical, o indígena romântico permitiu à jovem nação fazer as pazes com um passado honroso anúncio de um futuro promissor (Schwarcz; Starling, 2015, p. 485, 487).

As teorias raciais, importadas do contexto científico europeu do século XIX, trarão grande impacto ao imaginário social brasileiro nascente. O racismo científico, invenção daquela época,

representava a justificação para que os valores liberais e humanistas não fossem tão universais quanto a princípio se propagava, a partir do moderno contrato social.

Era de se esperar que uma sociedade marcada pela miscigenação e pela heterogeneidade cultural de sua população, como era o caso da brasileira, não reproduzisse preceitos deterministas de superioridade e pureza, conforme as teorias em voga proclamavam na Europa. Contudo, construiu-se um discurso oficial segundo o qual, se a nação tropical exaltava a originalidade de sua natureza e paisagem nativas, seria o aprimoramento da raça (a branca), por meio da supressão dos traços de inferioridade daqueles destinados a serem dominados, que garantiria o sucesso daquele projeto modernizador de país. Dessa forma, a mistura de raças, tratada pelas teorias racistas tradicionais como um sinal de degeneração e necessário fracasso civilizatório, seria lida como um exemplo de experimentação e prova de que o aprimoramento civilizatório, tese do evolucionismo cultural, tanto era possível quanto deveria se tornar um impulso obrigatório.

Ou seja, é apenas no século XIX, com as teorias das raças, que a apreensão das “diferenças” transforma-se em projeto teórico de pretensão universal e globalizante. “Naturalizar as diferenças” significou, nesse momento, o estabelecimento de correlações rígidas entre características físicas e atributos morais. Em meio a esse projeto grandioso, que pretendia retirar a diversidade humana do reino incerto da cultura para localizá-lo na moradia segura da ciência determinista do século XIX, pouco espaço sobrava para o arbítrio do indivíduo. [...] É possível dizer, no entanto, que os modelos deterministas raciais foram bastante populares, em especial, no Brasil. Aqui se fez um uso inusitado da teoria original, na medida em que a interpretação darwinista social se combinou com a perspectiva evolucionista e monogenista. O modelo racial servia para explicar as diferenças e hierarquias, mas, feitos certos rearranjos teóricos, não impedia pensar na viabilidade de uma nação mestiça (Schwarcz, 1993, p. 85).

O racismo científico foi, assim, uma das construções modernas mais eficientes, mesmo que seus fundamentos tenham se sustentado em bases muito pouco rigorosas, de vieses político-ideológicos, largamente refutados na atualidade. Porém, como a justificação do racismo se apoiava em construções arraigadas ao pensamento vigente e ao imaginário do sujeito moderno universal - homem, branco e europeu - ele conseguiu forjar identidades que prevaleceram à derrubada de suas bases científicas. Além disso, o racismo permaneceu incidindo como uma ordem estruturante global, concretamente implicada à organização dos sistemas sociais de controle da vida e dos corpos, produção econômica e distribuição de riquezas, dentro e entre nações de todo o mundo.

O CONTRATO RACIAL E O INDIGENISMO: A DESUMANIZAÇÃO PELO DIREITO

O racismo científico do século XIX desde cedo se associou a uma construção mítica e ideológica sobre a superioridade europeia - que justificasse a expansão imperialista dos Estados europeus e seus aparatos coloniais -, mas requereu ainda um constructo mais sutil, para a manutenção de sociedades extremamente desiguais, formadas por cidadãos plenos de um lado e, de outro, *subpessoas*. Trata-se do pacto, continuamente reformulado pelas democracias ocidentais “descolonizadas”, que Charles Mills (2022) denomina “contrato racial”, o sistema político *real* vigente nas sociedades modernas:

O que é necessário, em outras palavras, é um reconhecimento de que o racismo (ou, como argumentarei, a supremacia branca global) é *em si* um sistema político, uma estrutura particular de poder para um governo formal ou informal, para o privilégio socioeconômico e para as normas de distribuição diferenciada de riquezas materiais e oportunidades, benefícios e responsabilidades, direitos e deveres. [...]. Mas o contrato peculiar a que estou me referindo, embora baseado na tradição de contrato social que tem sido central para a teoria política ocidental, não é um contrato entre todos (“nós, o povo”), mas apenas entre as pessoas que realmente são pessoas (“nós, os brancos”). Portanto, é um contrato racial. [...] Desde o início, então, raça não é de forma alguma uma “reflexão tardia”, um “desvio” dos ideais ocidentais ostensivamente não racializados, mas sim um constituinte central da formação desses ideais (Mills, 2022, p. 29-41, grifo do autor).

O contrato racial funciona, assim, como princípio implícito para os acordos sociais que mantêm as populações racializadas “naturalmente” subjugadas, mesmo que não se sustente mais uma justificação biológica para tanto. Ele garante o silêncio acerca das bases materiais com que a riqueza dos Estados foi e é construída; sobre as diferenças entre países ricos, cujo domínio econômico e cultural foi consolidado pela exploração contínua especialmente das ex-colônias; sobre a verdadeira história do progresso, dos genocídios e epistemicídios que ele gerou e de como essa história colonial/imperial se repete, sobre os regimes democráticos hoje vigentes, a partir de novos conceitos, mas conforme uma mesma narrativa.

Pode-se dizer, então, como regra geral, que o mal-entendido, a deturpação, a evasão e o autoengano brancos em questões relacionadas a raça estão entre os fenômenos mentais mais difundidos das últimas centenas de anos, uma economia cognitiva e moral psiquicamente necessária para a conquista, colonização e escravização. E esses fenômenos não são de forma alguma acidentais, mas prescritos pelos termos do contrato racial, que exige um certo esquema de cegueiras e opacidades estruturadas para estabelecer e manter o regime político branco (Mills, 2022, p. 46).

As opacidades de um regime político racial foram impostas às sociedades indígenas brasileiras, por meio da construção de uma modalidade de poder que funcionava tanto para gerir, catalogar e controlar pessoas, quanto para submetê-las a uma guerra permanente de conquista, o que foi denominado *poder tutelar* (Lima, 1995; Rocha, 2021). O ímpeto imperialista das antigas nações metropolitanas era ali reconfigurado como um aparato interno de poder, orientado pelo avanço e consolidação de fronteiras territoriais e econômicas e, consequentemente, pela remoção de qualquer empecilho a este projeto. Não por outra razão, o trato com as populações nativas foi se transformando, na passagem do Brasil colônia para república, de um objeto de missão religiosa (um fardo moral civilizatório), para um problema de gestão militar. É exatamente quando os corpos indígenas já não são tão úteis como mão de obra, escravizada ou servil, que o interesse nacional recai sobre a terra e recursos naturais sob domínio indígena (Cunha, 1994).

Conquistar os povos considerados hostis e bravios era assim o lema do primeiro órgão administrativo oficialmente incumbido desta função, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, sob a direção de Marechal Cândido Rondon, militar mestiço, experiente no desbravamento das fronteiras nacionais, que propunha então uma forma de dominação “não violenta” dos nativos, conhecida por *pacificação* (Ribeiro, 1986). O SPI e, décadas depois, a Fundação Nacional do Índio (a Funai, instituída em 1967), consolidavam um conjunto de técnicas, saberes e valores - o *indigenismo* - cujo objetivo central era integrar os indígenas à sociedade nacional, vencendo-lhes a resistência cultural, para que pudessem se tornar cidadãos brasileiros, na medida em que alcançassem uma suposta “maturidade civilizatória”, que significava abandonar definitivamente suas raízes e “deixarem de ser índios”.

O não reconhecimento das características dessas outras sociedades como produto de suas próprias *histórias*, e não de uma *natureza selvagem e primitiva*, é, portanto, um constructo ideológico eurocêntrico. Não se trata de uma ignorância inocente, senão de uma produção deliberada da diferença cultural como algo a ser suprimido, superado, sacrificado. A partir dela, quando se produz a diferença como falta, ausência e inferioridade, justifica-se a violência do extermínio dentro de parâmetros de racionalidade supostamente neutros e inclusive redentores (Rocha, 2021, p. 1252, grifo do autor).

Mesmo quando os agentes do indigenismo, ao longo das sucessivas décadas do século XX, passaram a adotar uma postura mais protecionista e preservacionista (no interesse de preservar a “indianidade” dos povos que “ainda existem” e protegê-los do inevitável avanço do progresso sobre suas terras e recursos), a ideia de que a integração total seria o futuro natural e necessário dos povos indígenas brasileiros nunca foi afastada (Cunha, 1994; Oliveira, 2016; Ribeiro, 1986). Isso porque, assim como no contrato social do liberalismo clássico, conforme explica Mills, as diferenças naturalizadas pelo contrato racial jamais são tematizadas - o que garante a inalterabilidade de ambos e a convivência de um regime político oficial e o outro

implícito - o indigenismo funciona pela mesma lógica. Afinal, ele investe em padrões racionais de convivência pacífica entre um projeto nacional branco (mas tido como universal e unívoco) e as diferenças étnico-culturais como partes compreendidas neste todo, desde que estas possam ser acomodadas e não afetem as regras estabelecidas pelo corpo político hegemonicó.

Além disso, como descrito por Alcida Ramos, o indigenismo não se esgota em um aparato de regras de conduta e princípios, pois detém um componente central ideológico de supremacia racial, segundo o qual a figura do indígena está necessariamente associada a representações estereotípicas, vindas daquele imaginário colonial nunca superado - tais como os estereótipos da *criança*, do *pagão*, do *nômade*, do *primitivo*, do *selvagem*, além de outros (Ramos, 1998, p. 13-59). Todos eles encerram representações que remetem ao contrato racial e à sub-humanidade que lhe dá substância, fazendo com que a cidadania atribuída ao indígena seja esvaziada, submetida ao instituto da tutela do Estado e à decisão deste acerca da condição de cada indivíduo sobre sua integração à sociedade nacional.

De acordo com essa lógica, múltiplas etnias foram declaradas extintas até meados do século XX (Oliveira, 1998), especialmente nas regiões dos primeiros contatos, e a ocupação indígena do território brasileiro foi tratada como um problema do passado, cujos resquícios estariam parados no tempo, a serem preservados em suas reservas, longe das vistas e das preocupações de uma sociedade que subitamente se urbanizava e modernizava.

A imagem do indígena nacional se consolidava como objeto de homenagens e da curiosidade folclórica dentro da narrativa histórica oficial. Se havia conflitos, na época da colonização e formação do Estado-nação brasileiro, eles já se encontravam pacificados, por meio do aparato da proteção e integração dos indivíduos. Alguém que tivesse raízes indígenas mas já não vivesse em comunidade com o seu povo, provavelmente iria negá-las, pelo estigma que carregavam, ou simplesmente tratá-las como traços culturais vestigiosos de menor relevância, marcas de um passado longínquo nunca registrado, anônimo, e de uma violência banalizada pelo heroísmo branco.

Assim, no campo dos direitos e políticas públicas, até a Constituição de 1988, apelidada Constituição cidadã, a cidadania indígena jamais existiu propriamente. Afinal, “ser índio” era sinônimo de uma condição provisória de incapacidade e dependência em relação ao Estado, enquanto a emancipação dessa condição significava “deixar de ser índio”.

O indigenismo se transformou de lá para cá, especialmente em decorrência dos processos políticos que antecederam a constituinte, como a formação de coletivos e representantes indígenas, ao nível regional, nacional e internacional, que passaram a vocalizar os projetos e interesses indígenas numa linguagem compreensível aos brancos, ocupando e instrumentalizando suas instituições (Baniwa, 2006; Lacerda, 2008; Ramos, 1998).

Os próprios indígenas reconfiguraram o indigenismo, com o apoio de parcela da sociedade

civil não indígena, assumindo um lugar de protagonismo até então nunca visto. Contudo, tratar-se de um processo em andamento, aberto a disputas e retrocessos, que tem como contexto e elemento fundamental a construção de outros imaginários, narrativas e pactos sociais, em contraponto a todas as formas de desumanização que o ocidente promoveu. O que os povos indígenas têm construído ao longo dos séculos e nas últimas décadas em especial, vai além da resistência à violência cotidiana, ao desaparecimento, ao estigma e aos estereótipos coloniais, pois oferece uma perspectiva sobre as outras faces da modernidade, para as quais não estamos acostumados a olhar.

AS RETOMADAS INDÍGENAS E A POTÊNCIA DO SEU SIGNIFICADO

As reconfigurações do pacto político nacional que tiveram o seu momento fundamental na organização indígena em coletivos e o reconhecimento dos direitos indígenas pela Constituição de 1988 são tratadas em outros trabalhos (Baniwa, 2006; Oliveira, 2016; Ramos, 1998; Rocha, 2021), que vão resgatar as conquistas importantes das últimas décadas, bem como as contradições, os retrocessos e impasses para a efetivação desse arcabouço de direitos.

Aqui, quero concentrar a atenção no fato de que o direito e a política ocidentais - apesar de sua matriz colonial e racista - passam a ser instrumentalizados pelos indígenas em nome de uma luta permanente pela existência. Não se trata de existir apenas no sentido de sobreviver “por enquanto”, da maneira como a sociedade branca permitir, mas exigir uma existência coletiva, na medida em que a cidadania indígena se torna parte de um repertório de direitos de natureza coletivista; e uma existência contemporânea, que demanda que os povos indígenas sejam tratados como sociedades múltiplas e cambiantes, não mais resquícios do passado.

No cerne dessa luta pela existência se encontra a noção de *retomada*, um movimento de resgate amplo, que abrange: a reocupação dos territórios originários, vastas regiões onde viviam as sociedades indígenas, terras invadidas e espoliadas ao longo dos séculos de colonização e extermínio; o resgate das tradições, práticas, cosmologias e rituais que haviam sido perdidos ou silenciados, em virtude das perseguições e estigmas, especialmente em regiões consideradas “desindianizadas” pela mistura racial; o resgate das línguas indígenas, que passam por verdadeiras reinvenções, a partir das tradições orais transmitidas de geração a geração, adaptadas às necessidades e linguagens da atualidade; a reescrita da história, tanto de origem e resistência de cada povo quanto daquela que foi contada ao longo dos séculos nos livros de história, segundo os quais os índios foram condenados a não existirem no presente, tampouco

no futuro. As retomadas se tornaram parte dos devires coletivos dos povos, que se concretizam através do trabalho organizativo de figuras como o Cacique Babau, liderança indígena do povo Tupinambá, que mobilizou retomadas nas últimas décadas em seu território no sul da Bahia:

O certo é que, de 2005 em diante, já não tínhamos mais desnutridos. Ninguém mais passava fome. Não havia mortalidade infantil na nossa aldeia. Todos estavam gordinhos e a natureza estava se recompondo. Tudo voltava ao normal. Em 2018, já era possível ir à Serra do Padeiro tranquilamente e encontrar uma mata, uma floresta intacta. Há áreas que nunca foram mexidas e as áreas mexidas se recuperaram e estão belíssimas! Os rios voltaram, os riachos se recompuseram, a natureza se refez e os índios antes desnutridos têm hoje automóveis e motos na garagem e internet via satélite em casa. A terra nos deu tudo porque tivemos coragem de enfrentar quem a violava. [...] Chegamos a um patamar a que nenhum povo indígena conseguiu chegar. Conseguimos garantir o território sem a terra estar demarcada, sem ela estar homologada. O governo não cumpriu uma reintegração de posse sequer na Serra do Padeiro. Conseguimos nos manter no território porque temos autonomia espiritual, financeira e coletiva. Coletiva para enfrentar a guerra, espiritual para não tremer diante do inimigo e financeira para nos mantermos abastecidos. No tripé da guerra tupinambá, há elementos prioritários. Primeiro, estudar o inimigo. Em segundo lugar, armazenar bastante alimento. Procurar as principais nascentes de água e ocupar a terra, e em seguida criar uma barreira para impedir o inimigo de chegar até o alimento e a água. De sede ele se renderá, e não será preciso matar ninguém (Cacique Babau, 2023, p. 34-41).

Importante destacar que as retomadas não podem ser pensadas como uma simples reprodução do que existiu um dia, como se fosse possível retornar a um estado original, puro e intocado, como se a colonização jamais tivesse existido. Elas são movimentos que se estendem para além do território da aldeia ou reserva, elas alcançam as cidades, as florestas, as mídias, os palanques políticos, os espaços de poder em geral, as universidades, os campos artístico e científico, e qualquer outro lugar em que o indígena possa existir. As retomadas convidam a um processo de “reindianização”, tanto daqueles que se identificam com suas raízes ancestrais, quanto daqueles cujas identidades foram forjadas por uma ideia de nação baseada no extermínio das diferenças e na dominação racial. Elas oferecem um novo pacto político, portanto, que não cabe nos limites jurídico-políticos da cidadania liberal, por isso os instrumentalizam, os forçam a irem além, transbordam os seus significados e, especialmente, a sua perspectiva.

As retomadas são, enfim, processos complexos, que envolvem dimensões materiais específicas para cada caso, mas também simbólicas. O que há de comum em todas elas é que quase sempre envolvem reações violentas da sociedade branca, a qual se julga a única detentora de tudo aquilo que seja considerado autêntico e originário. Tal violência pode ser explicada de diversas maneiras, mas fundamentalmente pela incapacidade da visão ocidental de reconhecer os povos indígenas como protagonistas de suas histórias, nomes, narrativas e destinos. Enquanto a retomada promove o resgate permanente de todas as formas de existência, a violência quer reinstaurar a “normalidade” da desumanização. Por essa razão, os setores mais conservadores

da sociedade brasileira, antes escravistas e hoje representantes dos latifúndios e do modelo econômico das monoculturas e commodities, tentam interromper os processos de retomada indígena por meio da alegada tese jurídica do marco temporal.²

Enquanto buscam deslegitimar os processos demarcatórios por meio do legalismo privatista, dentro dos próprios territórios retomados, assassinatos, estupros, torturas e crueldades são praticados impunemente, com a omissão ou participação de setores do próprio Estado, como tem acontecido com os povos Guarani Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, há décadas, em situações parecidas a este relato da década de 80, narrado por Tonico Benites, que corresponde a uma violência ainda bastante presente:

Entre 1985 e 1988 teve início a expulsão violenta das famílias extensas Vargas-Ximenes e Benites-Romero da área de Jaguapiré. Testemunhei essa violência contra as minhas famílias promovida pelos fazendeiros. Esse período foi marcado por intensos conflitos com os fazendeiros do atual município de Tacuru. As famílias demonstraram posição firme na defesa de seu *tekoha* e mais indígenas se juntaram no *tekoha* Jaguapiré. Foi no dia 2 de março de 1985, ao meio-dia, que pela primeira vez as famílias indígenas foram atacadas e despejadas violentamente por trinta prepostos do fazendeiro José Fuentes Romero, como lembra o idoso kaiowá Silvio Benites, torturado a ponto de ter uma perna fraturada durante o despejo. Ele nunca mais se recuperou da violência sofrida: “O fazendeiro José Fuente veio até a casa do Moreno. Ele ficou muito bravo com o avô (*ñamoi*) Moreno por ter articulado o retorno de nossos parentes ao *tekoha* Jaguapiré. Fuente falou diretamente para nós que não vai aceitar a moradia de vários índios da reserva Sassoró na sua propriedade. Ele ordenou para todas as famílias sair e ir embora imediatamente da fazenda dele, mas nós respondemos a ele que a nossa decisão era não sairmos de nossas casas e nem íamos abandonar nosso lugar. Diante disso, ele ameaçou que ele ia mandar queimar todas as nossas casas, que logo ia mandar polícia e caminhão para nos expulsar e transferir para a reserva Sassoró. Em menos de uma semana, chegaram ao pátio de nossas casas dois caminhões, tratores e vários homens e policiais armados. Ao cercar as nossas casas, ordenaram para nós subir imediatamente na carroceria do caminhão. Os policiais já dominaram e amarraram as crianças, mulheres, homens e carregaram na carroceria do caminhão. Além disso, começaram a lançar tiros sobre nós, chutaram nas pernas dos homens. Eles amarraram os nossos braços e pernas, nos carregaram na carroceria do caminhão. A minha perna foi fraturada pelos jagunços e assim fui jogado na carroceria. Enquanto isso, os dois tratores já começaram a destruir as nossas casas e nossas roças. Os não indígenas (*karai*) já queimaram as nossas coisas. Assim, nos carregaram amontoados na carroceria do caminhão e nos deixaram perto da Missão Evangélica Kaiowá, na entrada da reserva Sassoró” (Benites, 2023, p. 46-48).

Adiciona-se que nos processos de resgate de línguas e identidades que a história oficial

2 Segundo a tese jurídica do chamado “marco temporal”, os povos indígenas somente teriam legitimidade para reivindicar terras que fossem ocupadas à época da promulgação da Constituição de 1988, o que excluiria daí as áreas retomadas após essa data, além daquelas que seguem sendo invadidas por não indígenas e espoliadas de seus legítimos detentores. Tal leitura esvazia o conteúdo do direito originário do qual os indígenas são titulares, que estabelece de maneira inequívoca a importância central dos territórios ancestrais para o exercício da autodeterminação e para a reprodução física, social e cultural dos povos.

decretou como extintas, setores internos ao próprio indigenismo questionam a autenticidade daqueles que procuram se reintegrar às suas raízes indígenas, como se fosse preciso reforçar ainda o papel paternalista do Estado, o defensor do indígena puro, autêntico e incapaz.

As situações são múltiplas e configuram um cenário de injustiças seculares, mas que desperta pouca atenção e indignação por parte da sociedade não indígena, revelando ainda a manutenção das raízes coloniais e racistas que sustentam o nosso imaginário e instituições. É muito mais cômodo observar tudo em comiseração, como se a desumanização de sociedades inteiras fosse um problema apenas do outro. Enxergar a realidade dos povos indígenas como eixo fundamental para a compreensão da nossa realidade, bem como de suas catástrofes e crises - climática, política, epistêmica e ontológica - parece ser uma tarefa tanto mais urgente quanto negligenciada.

CONTRA A DESUMANIZAÇÃO E PARA ALÉM DO HUMANO: NARRATIVAS INDÍGENAS E PACTOS SOCIAIS ALTERNATIVOS

Se os povos indígenas foram homogeneizados e objetificados ao longo de toda a modernidade, transfigurados em uma alteridade ambígua — ao mesmo tempo, objeto de fascínio e curiosidade, e de outro lado, figura ameaçadora, que converge diversos perigos ao pacto social vigente —, eles foram também, e continuam sendo, agentes históricos do mundo que conhecemos.

A narrativa moderna tradicional oferece poucos elementos para compreender o impacto das diferentes civilizações chamadas “pré-colombianas”, tampouco a contribuição do legado que elas deixaram na configuração de nossos modos de vida e territórios, além de rejeitar o que as sociedades indígenas atuais sustentam e representam. Até mesmo na esteira das contra-modernidades, dos movimentos críticos internos às ciências, à cultura e à política, é difícil encontrar um espaço em que o indígena possa se “encaixar” numa condição de reciprocidade em relação ao “sujeito moderno universal”. Em regra, o lugar onde o indígena está autorizado a transitar se refere ao campo do específico em relação ao geral, do mítico em relação ao histórico, do artefato em relação à arte, dos saberes em relação ao conhecimento.

Contudo, em meio a essas relações muito pouco simétricas, o espírito de resistência e retomada conferiu aos povos a capacidade de se articularem enquanto parentes, produzirem memória, especialmente a partir da oralidade e das relações intra e intercomunitárias, e traduzirem a partir de suas próprias perspectivas o que esse mundo moderno significa para

eles - tanto sobre o que foi e é constantemente destruído, quanto sobre as condições para sua reconstrução. Parte essencial desta tradução que chega a nós, não indígenas, por meio de palavras escritas, faladas, imagens e sons, fala sobre a nossa incapacidade de nos engajarmos a um pacto social que seja radicalmente democrático, que inclua tanto os seres desumanizados quanto não humanos. A dicotomia moderna hierarquizante entre cultura e natureza, humano e não humano, que cristaliza a dominação do segundo pelo primeiro, nunca foi incorporada pelas culturas indígenas, e aí reside uma diferença fundamental entre nós e eles.

É verdade que em determinados aspectos a sociedade brasileira ou ocidental é mais evoluída do que a indígena. Basta pensar na indústria tecnológica com todo o seu desenvolvimento, nas máquinas complexas, nos meios de transportes e de comunicação. E a razão desse desenvolvimento é muito simples: acredita-se que seja importante valorizar esse tipo de conhecimento, por isso investe-se pesado nele. Nisso está, também, a busca da felicidade, do bem-estar e da qualidade de vida das pessoas e o domínio da natureza. Ao dominar a natureza, o homem ocidental pensa que pode chegar à felicidade. No contexto da sociedade indígena, no entanto, a felicidade éposta em outro lugar e os esforços são investidos em outros campos. A natureza não é objeto para ser simplesmente explorado. Nessa atitude de respeito, as sociedades indígenas chegaram a um equilíbrio perfeito, utilizando uma tecnologia que, comparativamente à do Ocidente, é muito simples. Por outro lado, se considerarmos a qualidade de vida alcançada por essas sociedades — em que ninguém tem mais do que o outro e há abundância e menos violência —, notaremos que elas são mais desenvolvidas que a não indígena (Munduruku, 2013, p. 52).

Tal como afirma Daniel Munduruku, educador e filósofo, diante das vantagens e desvantagens de ser moderno, a tecnologia é apresentada como um ideal indiscutível pelo ocidente, mas ela funciona a serviço de uma lógica unicamente instrumental e exploratória da natureza. Assim, não é que a tecnologia seja um mal ou um valor a ser rejeitado pelas sociedades indígenas, pelo contrário. Conforme o autor, pelo próprio ponto de vista utilitário — bem conhecido entre filósofos ocidentais — consegue-se concluir pela inviabilidade de um mundo centrado unicamente nesse ideal absoluto de progresso técnico, que desconsidera valores como a felicidade, qualidade de vida, abundância e não violência. Assim, a relação não utilitária que os povos indígenas estabelecem com a natureza é justamente o que comprova a sua “utilidade”, ao contrário do que o ocidente parece ser capaz de reconhecer.

Munduruku (2013, p. 60-61) ainda continua, a respeito da educação indígena:

Educação para nós se dava no silêncio. Nossos pais nos ensinavam a sonhar com aquilo que desejávamos. Compreendi, então, que educar é fazer sonhar. Aprendi a ser índio, pois aprendi a sonhar. Ia para outras paragens. Passeava nelas, aprendia com elas. Percebi que na sociedade indígena educar é arrancar de dentro para fora, fazer brotar os sonhos e, às vezes, rir do mistério da vida. Descobri depois que, na sociedade pós-moderna ocidental, educação significa a mesma coisa: tirar de dentro, jogar para fora. Decepçãoi-me ao ver que os professores agiam ao contrário. Colocavam de fora para dentro. Os sonhos ficavam entalados dentro das crianças e jovens. Aprender,

para o ocidental, é ficar inerte ouvindo uma multidão e bobagens desnecessárias. As crianças não têm tempo para sonhar, por isso consideram a escola uma grande chantagem dos adultos para tirá-las de dentro de casa. Não escolhi ser índio, essa é uma condição que me foi imposta pela divina mão que rege o Universo, mas escolhi ser professor, ou melhor, professor dos meus sonhos. Desejo narrá-los para inspirar outras pessoas a narrarem os seus, a fim de que o aprendizado ocorra pela palavra e pelo silêncio. É assim que dou aula, com esperanças e com sonhos.

Pelo pensamento e prática educativa indígena, o sonho se encontra em um patamar completamente diverso ao que a cultura ocidental lhe relegou. O sonho não é um conjunto de conexões cerebrais aleatórias, que concernem unicamente à experiência do indivíduo, mas uma dimensão essencial da vida coletiva e cosmológica, em que são estabelecidas conexões imateriais e simbólicas, fundamentais à formação de um povo e sua continuidade. Uma experiência de educação que integra os sonhos a seu imaginário e universo de sentidos produz indivíduos que não são meramente reprodutores de uma existência padronizada, mas singularidades diante de um mundo aberto a múltiplas perspectivas. Assim, ao contrário do que aprendemos, que a modernidade é responsável pela diversidade do mundo, diante da educação indígena ela é uma máquina de corpos inertes, passivos e indiferenciados.

Na mesma direção vai o pensamento do filósofo e ambientalista Ailton Krenak (2022, p. 19-20):

[...] não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais. Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis. Acontece que, nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças. Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria “espiritar”, suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa a nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido. Para mim, isso chega a ser uma ofensa. Os humanos estão aceitando a humilhante condição de consumir a Terra. Os orixás, assim como os ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar, mas parece que a vontade do capital é empobrecer a existência. O capitalismo quer um mundo triste e monótono em que operamos como robôs, e não podemos aceitar isso.

O mundo moderno ocidental é extremamente pobre, segundo Krenak, apesar de sua aparente abundância material. A razão disso reside tanto no desprezo pela natureza e pelos sonhos quanto na incapacidade desses humanos de estabelecerem alianças produtivas com as outras “presenças” e suas agencialidades. Embora as religiões ocupem um lugar importante na vida do sujeito ocidental, ele se acostumou a estabelecer com elas um vínculo baseado no poder de poucos determinarem a vida de muitos, além de serem elas o veículo histórico do regime político racial. Não por outra razão, as religiões cristãs são ainda uma ferramenta importante

de dominação e etnocídio contra sociedades indígenas em todo o mundo. Os modos de vida cristão, embora tenham sido por séculos incorporados pelos indígenas, sem que necessariamente renunciasssem a suas cosmologias e práticas rituais, trazem como consequência o silenciamento dos “encantados”, reduzindo a relação com a transcendência a uma domesticação dos corpos e espíritos, algo completamente avesso à corporalidade/espiritualidade indígenas. A relação com as outras presenças e agencialidades é também o que garante aos povos indígenas uma dimensão de vida coletiva suprimida na modernidade:

A cidade foi invadida pela indústria e pela produção e transformou a lógica da vida coletiva em vida privada. É precioso observar que os registros sobre os maias e os astecas falam de uma cultura com muita urbanidade, mas em um sentido expandido. Não evocam propriamente a cidade, mas um modo de ser e pertencer a uma dinâmica coletiva. Nesse sentido, os xinguanos, em suas cidades-jardim, também têm muita urbanidade. Quando Davi Kopenawa narra as alianças entre os humanos e os *xapiri*, os espíritos da floresta, está falando da mesma coisa. Temos que reflorestar o nosso imaginário e, assim, quem sabe, a gente consiga se reaproximar de uma poética de urbanidade que devolva a potência da vida, em vez de ficarmos repetindo os gregos e romanos. Vamos erguer um bosque jardins suspensos de urbanidade, onde possa existir um pouco mais de desejo, alegria, vida e prazer, ao invés de lajotas tapando córregos e ribeirões. Afinal, a vida é selvagem e também eclode nas cidades (Krenak, 2022, p. 34-35).

A relação da modernidade com as cidades é fundamental, como as próprias narrativas hegemônicas registram. Considerando, por exemplo, o contexto brasileiro, o processo de urbanização, que se intensificou em meados do século XX e nunca se interrompeu, tem contornos bastante violentos e estabelece uma relação de continuidade com os processos de colonização territorial que mataram, expulsaram e desmembraram sociedades indígenas inteiras desde o século XVI. Assim, as fronteiras entre floresta e cidade guardam essa violência colonial em sua origem e a estendem sobre outros corpos e coletividades, como os quilombos e outras comunidades negras recém-libertas da escravidão. O indivíduo, que está no centro da vida urbana, só tem valor na medida em que se torna uma peça na máquina produtiva, posteriormente apenas consumidor de mercadorias.

Contudo, mais uma vez, assim como em relação à tecnologia, a cidade não é rejeitada como um valor em si pelo indígena, desde que nela também caibam outras possibilidades de vida e sociabilidade, ou seja, que seja a continuidade de uma existência floresta, de uma existência em conexão com a terra, as águas e a natureza. “Reflorestar o imaginário” e resgatar uma “poética de urbanidade” é restaurar também a pluralidade da pôlis e da política, terreno que cidade moderna cada dia foi esvaziando mais. Referenciando Davi Kopenawa, em *A queda do céu* (2015), os povos indígenas resistem à modernidade ao reforçar as alianças cósmicas que permitem a suspensão do céu, a sobrevivência de um mundo marcado pelas diferentes perspectivas agenciadoras:

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe uma também por consumir subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente, não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma mesma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos (Krenak, 2019, p. 17).

Para finalizar os exemplos de tradução das contra-modernidades indígenas, trago a referência de João Paulo Barreto, indígena Tukano, filósofo e antropólogo, cuja obra *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro* (2022), produto de sua pesquisa de doutorado, solidifica os seus aprendizados ancestrais sobre o seu povo e os demais povos daquela região, a respeito das relações entre corpo e território, bem como as tensões entre a medicina ocidental e a medicina tradicional indígena. Segundo Barreto, a respeito da epistemologia e da ciência dos povos do Alto Rio Negro:

As formas de relações com o mundo, como território, são de relação social, pois, para que não haja desequilíbrio, tudo deve estar conectado e cada parte cumprindo sua função, vida/floresta, vida/animal, vida/água, vida/luz, vida/ar, vida/terra, vida/nome/humana. [...] Dessa maneira, o grupo social e o corpo são conectados diretamente com o território de pertencimento e de ocupação. Caso algum membro do grupo se desvincule dessa conexão com o território, a pessoa fica sujeita aos riscos de desorganização de sua vida social, territorial e ao desequilíbrio de sua *força vital*. O pertencimento ao território é fundamental para o equilíbrio social, emocional e afetivo de uma pessoa. [...] Isso significa que não basta ocupar o território, é preciso, antes de tudo, negociar, ordenar o novo espaço, conhecer os *waimahsã* habitantes dos lugares/ambientes para poder interagir, comunicar e conviver de modo equilibrado. A tradução do termo *bahsese* com a palavra cristã “benzimento” não dá conta de expressar o sentido epistemológico do termo, como é compreendido pelos *Yepamahsã* (Barreto, 2022, p. 101-111, grifo do autor).

O autor critica as traduções que o ocidente sempre fez das concepções indígenas sobre vida, corpo, cura e doença, como se elas se reduzissem a um conjunto de misticismos religiosos, associados a uma percepção demasiadamente “encantada” do mundo, em nenhuma medida objetiva ou racional. O autor demonstra que esses “equívocos” tradutórios não são nada inocentes, pois se baseiam numa hierarquização entre o moderno e o tradicional, que acaba por corroborar as formas de dominação e violência epistêmica que as populações indígenas sofrem, impedindo muitas vezes a reprodução dos seus modos de vida e a transmissão intergeracional de

conhecimentos, que dependem sobremaneira dessa relação equilibrada entre corpo individual e social, entre o bem-estar físico e a saúde do território.

Além disso, a dimensão do corpo, para os povos amazônicos, segundo Barreto, desafia radicalmente a epistemologia moderna, sobretudo a compreensão dos limites ontológicos da vida humana na relação com seu entorno, de como ela se produz e reproduz:

Em conclusão, posso dizer que o corpo, tal como concebido por nós indígenas, tem um agenciamento, a capacidade de se transformar em fumaça, onça, cutia, cobra, vegetal. Ou seja, uma concepção de corpo como algo dinâmico, que está em constante transformação, seja pela qualificação, seja pelo uso do *sutiro*, seja pela transformação de animal em outro animal. Os corpos e as coisas do mundo não *são*, mas *estão* em constante transformação. A transformação dos seres não é algo apenas de um passado, do tempo das narrativas míticas, do tempo primordial. Vimos aqui exemplos de transformações dos seres em cada ciclo de fecundação do mundo terrestre. A fecundidade da terra é que possibilita a constante transformação dos corpos. [...] O corpo não é apenas um agrupamento de elementos e portador de padrões concretos de costumes e hábitos, mas um conjunto de *kahtise* (vidas) extraenergéticos; um corpo que se transforma, encerra um ciclo de *kahtiro* (vida) e começo outro ciclo de *kahtiro*. O corpo, então, é a arena de expressão de uma filosofia ameríndia, e esses exemplos mostram um aspecto importante dessa filosofia indígena do Alto Rio Negro, para a qual um corpo é uma agência dinâmica e não algo acabado, encerrado em si, individualizado e biológico. Mas não é qualquer corpo. Estamos falando do corpo humano agentivo e especial, que pode ser água, onça, fumaça. Em outros termos, a noção dos indígenas sobre o corpo é algo não acabado, é manipulável, transformável, sujeito a infinitas possibilidades (Barreto, 2022, p. 198-199).

Conforme essa concepção filosófica do corpo, a força vital que anima a vida, nas suas mais variadas manifestações (a vida presente na água, no fogo, nas plantas, animais, no humano), está integrada em cada corpo/território de maneira concreta e dinâmica. Assim, os processos de adoecimento e de cura são aqui abordados a partir das dimensões sociais que a medicina moderna ensinou a negligenciar, ao isolar o corpo doente do indivíduo, como uma unidade estática, dissociada do seu entorno vivo, a ser tratada por meio de intervenções muitas vezes ainda mais violentas do que a própria doença.

Neste contraponto entre a filosofia, epistemologia e ontologia indígenas e as ocidentais, esses pensadores nos convidam a confrontar o lado mais obscuro de nossa identidade moderna, ao identificar de maneira profunda as raízes das nossas maiores mazelas e porque não há possibilidade de futuro neste pacto social que o capitalismo racial nos impõe. Uma sociedade profundamente adoecida, violenta, individualista, que não consegue suplantar o vazio onde foram depositados os valores mais caros que estabeleceu para si, como a democracia, liberdade, igualdade e solidariedade. Nesse sentido, as retomadas indígenas são também um movimento radical de resgate de possíveis futuros, a partir de novas perspectivas, equilíbrios, agenciamentos e, sobretudo, de sonhos — algo que nós ocidentais desistimos de tentar colocar em prática e jamais poderemos promover sozinhos.

POR QUE NÃO OLHAMOS PARA NÓS MESMOS?: UMA AGENDA PARA PESQUISA E TRANSFORMAÇÃO

Para finalizar este texto, retomo as reflexões de Linda Tuhiwai Smith (2018), para quem esta indagação foi dirigida, por uma interlocutora indígena: por que eles não olham para si mesmos? Reagindo a ela, indago ainda — como olhamos para nós mesmos fora das molduras desse espelho enviesado que nos captura?

A tendência de reproduzirmos os imaginários e narrativas modernas, que confirmam o padrão de desumanização da alteridade, é sempre muito cômoda e recorrente. Afinal, se está “na moda” ser inclusivo e abraçar a diversidade, muito mais difícil é reconhecer as nossas contradições e cedermos espaço para sermos escrutinados pelo outro. O “outro”, esta figura ontologicamente imbricada às nossas concepções mais arraigadas do “eu moderno”, sempre esteve aqui, a nos confrontar e interpelar.

Smith destaca, em sua obra, os diferentes projetos que resumem uma agenda de descolonização de metodologias e da pesquisa, por parte de pesquisadoras e pesquisadores indígenas em todo o mundo, atuando dentro de suas comunidades ou em instituições externas, em colaboração entre si e entre aliados não indígenas. São eles: reivindicar, testemunhar, contar histórias, celebrar a sobrevivência, relembrar, indigenizar, intervir, revitalizar, conectar, ler, escrever, representar, debater gênero, imaginar o futuro, reestruturar, restaurar, devolver, democratizar, formar uma rede de contatos, nomear, proteger, criar, negociar, descobrir e compartilhar (Smith, 2018). Trata-se de uma agenda abrangente e atual, que reflete a complexidade das demandas que afetam comunidades múltiplas e bastante diversas, cujas alianças se aprofundam com tempo, esforço e resistência, numa dinâmica que integra pensamento e prática política.

O objetivo deste texto foi iluminar alguns pontos de convergência entre esses projetos e a radicalidade do pensamento e da prática política dos povos indígenas brasileiros na atualidade. Os movimentos de retomada que se multiplicam em todo o território; a tradução cosmo-ontológica que Krenak e Kopenawa fazem sobre o mundo dos brancos; as reflexões de Daniel Munduruku e João Paulo Barreto sobre os processos de adoecimento da modernidade, confrontados pelos modelos indígenas de educação e promoção da saúde são apenas alguns exemplos, pois há vários outros a serem explorados, oferecidos pela atuação de indígenas em outros campos científicos e artísticos, como no cinema, no teatro, nas artes plásticas e na música. Os coletivos indígenas não necessitam de tradutores externos, não demandam entidades paternalistas que lhes provenham a prometida inclusão a um pacto social intrinsecamente excludente. A resistência contra as diferentes formas de desumanização, exploradas brevemente neste artigo, demonstra, portanto,

a potência das contra-modernidades indígenas para a descolonização da vida.

Enfim, ampliar a agenda de transformações de nossas metodologias e práticas, fazer com que ela ganhe visibilidade e força política depende também de esforços contínuos por parte dos não indígenas, não apenas para colocarem à disposição seus privilégios e recursos, mas para radicalizarem a crítica a si mesmos, ao racismo arraigado às suas instituições e às contradições profundas que a modernidade nos legou.

REFERÊNCIAS

1. BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: Edições MEC/Unesco, 2006.
2. BARRETO, João Paulo Lima. **O mundo em mim**: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto do Rio Negro. Brasília, DF: Mil Folhas, 2022.
3. BENITES, Tonico. Roje-Roky Ina Ha Roike Jevy Tekohape. In: CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata; CANÇADO, Wellington (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Piseagrama: Ubu, 2023. p. 42-55.
4. CACIQUE BABAU. Retomada. In: CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata; CANÇADO, Wellington (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Piseagrama: Ubu, 2023. p. 29-41.
5. CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
6. CUNHA, Mauela Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 121-136, 1994.
7. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanonami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
8. KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
9. KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
10. LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte**: 1987-1988. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, 2008.
11. LIMA, Antônio Carlos Souza. **Um grande cerco de paz**. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

12. MILLS, Charles. **O contrato racial**. Edição comemorativa de 25 anos. Tradução de Teófilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
13. MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete dos Deuses**. Conversa sobre a origem e a cultura brasileira. São Paulo: Global, 2013.
14. OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 47-77, 1998.
15. OLIVEIRA, João Pacheco de. Sem tutela, uma nova moldura de nação. O pós Constituição de 1988 e os povos indígenas. **Brasiliiana. Journal for Brazilian Studies**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 200-229, 2016. Disponível em: <https://tidsskrift.dk/bras/article/view/23353>. Acesso em: 28 fev. 2025.
16. PIQUEIRA, Gustavo. **Primeiras impressões**. O nascimento da cultura impressa e sua influência na criação da imagem do Brasil. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2021.
17. RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism: ethnic politics in Brazil**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
18. RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a Civilização**. Petrópolis: Vozes, 1986.
19. ROCHA, Gabriela de Freitas Figueiredo. A construção da cidadania indígena no Brasil e suas contribuições à Teoria Crítica Racial. **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 1242-1269, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/qjw8c7yvWRnBYKcMxxZ39GS/>. Acesso em: 28 fev. 2025.
20. SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
21. SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloísa. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
22. SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução de Roberto Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha

Investigadora no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Doutora em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pela Universidade de Coimbra. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6480-3863>. E-mail. gafrochamg@gmail.com