

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO ECONÔMICO E
SOCIOAMBIENTAL

RACHEL DANTAS LIBOIS

A RESISTÊNCIA INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA: ASPECTOS
SOCIAMBIENTAIS

CURITIBA

2023

RACHEL DANTAS LIBOIS

**A RESISTÊNCIA INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA: ASPECTOS
SOCIAMBIENTAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito Econômico e Socioambiental; Área de concentração: Direito Socioambiental e Sustentabilidade; Linha de pesquisa: Estado, Sociedades, Povos e Meio Ambiente, da Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho

CURITIBA

2023

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Sônia Maria Magalhães da Silva – CRB 9/1191

L696r
2023 Libois, Rachel Dantas
A resistência indígena na América Latina: aspectos socioambientais / Rachel Dantas Libois; orientador: Carlos Frederico Marés de Souza Filho. – 2023
153 f.: 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2023
Bibliografia: f. 143-153

1. Indígenas. 2. América Latina. 3. Direito ambiental. 4. Natureza. 5. Direito
I. Souza Filho, Carlos Frederico Marés de. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

Doris 3. ed. – 340

RACHEL DANTAS LIBOIS

**A RESISTÊNCIA INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA: ASPECTOS
SOCIAMBIENTAIS**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para a aprovação no Doutorado em Direito

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Dr. Carlos Frederico Mares De Souza Filho
Orientador PPGD – PUCPR

Professora Dra. Heline Sivini Ferreira
Membro PPGD – PUCPR

Professora Dra. Letícia Fraga
Membro Externo – UEPG

Professora Dra. Cinthia Obladen De Almendra Freitas
Membro PPGD – PUCPR – Suplente

Curitiba, 17 de março de 2023.

À G ssica Nunes Guarani, minha grande referência.
Aos Povos Indígenas.

AGRADECIMENTOS

São tantas pessoas para agradecer que será difícil lembrar de todos e todas que me ajudaram a chegar até aqui e influenciaram na maneira como cheguei. Agradeço, portanto, à natureza, ao universo, aos seres humanos e não-humanos que permitiram minha existência e me ajudaram a trilhar os caminhos que me trouxeram até aqui. E como estou feliz em estar aqui.

Agradeço à pequena família a qual pertenço.

À minha mãe, Renata Libois, que sozinha nos criou e sozinha enfrentou o mundo por nós. O meu amor por você é imenso, você é meu maior orgulho e minha grande amiga.

Ao meu irmão, José Carlos, por compartilharmos nossa pequena família e ao tempo que passamos juntos.

Ao meu verdadeiro pai, meu avô José Carlos Libois (*in memoriam*), que nos deixou enquanto eu ainda cursava este mestrado. Sua mesa segue vazia, paizinho, assim como o buraco que você deixou em minha vida. Eu não seria eu sem você, pai. Só tenho a agradecer por você ter sido meu pai e ter ocupado esse espaço que meu pai biológico deixou, você sempre esteve comigo e fui eu a única a te ouvir falar eu te amo. A despedida me roubou a vontade de continuar, pois sinto sua falta e sinto falta dos dias na praia, de quando aprendi a andar de bicicleta com você, de tomar groselha antes de dormir e do seu mousse de chocolate, já que eu não gostava de frutas. O que me dói mesmo é pensar que me tornarei mestra e você não ligará orgulhoso para contar aos seus amigos. Entender sua ausência e sua falta doeu e demorou tanto porque precisava entender que não perdi meu avô, mas meu pai. Te amarei para sempre, Zelão, meu paizinho.

Agradeço ainda aos pedaços de natureza que tive comigo. Agradeço ao Totó, meu primeiro cachorrinho, que me deixou após 16 anos, ainda na semana de integração antes de entrar no mestrado. Te conheci aos oito anos de idade e te perdi aos 24, viver sem você ainda é difícil, meu grande companheiro.

À minha gatinha Miau, que logo após a partida do Totó ocupou nossa casa e nossos corações e hoje é minha companheira na cidade grande. Agradeço, ainda, ao Agamenon, novo cachorrinho da nossa casa, que me encheu de amor e alegria nos momentos finais desta dissertação.

Agradeço a cada um dos meus amigos e amigas que me amam e me acolhem como eu sou e que tiveram paciência comigo na montanha russa que foi o mestrado. Agradeço à Nathalia Camargo, meu grande amor, e aquela que está comigo há mais de dez anos. Crescemos juntas e é muito bom ver os caminhos que trilhamos e os valores que escolhemos. À Geovanna

Mariosi, pelo companheirismo de dez anos de amizade, pelas conversas e por sua alegria incontornável. Uma das minhas grandes alegrias da vida é ter meu trio do ensino médio comigo até hoje, tenho orgulho das mulheres que nos tornamos.

Agradeço aos grandes presentes que a graduação me proporcionou: Susana Bartmeyer e Guilherme Portela. Afirmando sem dúvidas que não sobreviveria sem vocês, pois mesmo distantes estamos sempre próximos. Cada risada que damos, cada vez que ligamos para reclamar de um jeito que só nós entendemos, eu me sinto grata. Jamais conseguirei agradecer vocês o suficiente por me ajudarem a estar viva.

Agradeço à professora Letícia Fraga, cujo amor me ajudou a continuar nessa caminhada mesmo quando desistir parecia a única opção, aquela que me entende e que admiro tanto. Obrigada por tanto, Letícia, obrigada por me fazer sentir parte de uma família. Extensivamente, agradeço ao seu esposo Álvaro, seus filhos Mariana, Maria Clara e Gabriel. Obrigada por tanto acolhimento, vocês são minha família do coração.

À professora Lígia Couto, sobretudo pela amizade, carinho e preocupação. Por sempre lembrar e acreditar em mim, acreditar que sou capaz e inteligente, por ouvir meus devaneios. Sou muito grata por tê-la como amiga.

Ao Coletivo de Estudos e Ações Indígenas e a cada um dos acadêmicos indígenas que o compõem, pelo aprendizado, parceria e amizade. Agradeço, especialmente, Julia de Souza, Joel Anastacio, Regina, Alexandre, Ariel, Wallace e Fátima.

Ao projeto Universidade Território Indígena iniciado por Géssica Nunes Guarani, mas que hoje conta com outros comunicadores. Meus agradecimentos ao Mario Júnior, Elon, Uerique, Vanessa, Micael e Amanda, por me permitirem ouvir suas reflexões e relatos, aprendi muito com vocês.

Agradeço, em especial, à Géssica Nunes Guarani, pela parceria e amizade. Com certeza ter sua amizade é um dos grandes presentes desta vida, agradeço pela vivência de estar com você, por cada conversa e ensinamento. És minha grande referência neste trabalho.

Aos colegas que passaram pelo PPGD e aos que ainda estão lá. À Iara, por sempre me acolher e ser fundamental neste processo; Isabel, Paula, Ana Letícia, Ana Flávia, Amanda, Bruna e Gisele, a quem agradeço, especialmente, pela luz que trouxe em minha vida. Agradeço à equipe do PPGD, professores, estrutura e trabalhadores, em especial, à Marinalva e Vanessa por todo apoio.

Ao Observatório de Protocolos na pessoa da professora Liana Amin, por todo acolhimento e confiança em me permitir estar num projeto tão importante e com tantas implicações. É uma honra muito grande aprender com a professora Liana. Agradeço por tudo

que aprendi e, em especial, por todos que conheci. Assim agradeço aos amigos que o Observatório me deu: Jeferson Pereira, Gabriel Dourado, Guilherme Oliveira, Nicolle e, em especial, Angelaine, a grande deusa das planilhas, que sempre teve paciência comigo e muito me ajuda.

A todos os professores, especialmente professora Helene, por tanto aprendizado. Com ela pude realizar meu estágio e docência, testemunhar sua imensa vocação para o ensino e me inspirar. Agradeço pelo auxílio e paciência comigo no início deste trabalho.

Agradeço, em especial, ao meu orientador Carlos Marés. Antes de conhecê-lo já havia lido alguns de seus livros e textos e ansiava por quando ele seria, finalmente, meu orientador. Posso dizer que o convívio com o professor Marés é único, é um prazer imenso ouvir suas histórias, ouvir suas teorias e seu modo de pensar, é uma honra ter como orientador alguém que me permite ultrapassar os limites da academia e trazer humanidade ao meu trabalho.

À CAPES pela isenção e pela bolsa que foram essenciais para este trabalho, afinal, mantive-me às custas da bolsa que urge por reajuste. Agradeço ao grupo Meio ambiente: sociedades tradicionais e sociedade hegemônica (PUCPR) e ao Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS).

Agradeço a cada um e a cada uma que resiste nesse Brasil, a cada sujeito coletivo que exige que sua existência seja respeitada e cuja resistência influencia a todos. Agradeço aos povos indígenas do passado, do presente e do futuro por cuidarem da natureza e, consequentemente, cuidarem de todos nós. Que este trabalho possa lhes ser útil.

Por fim e não menos importante, agradeço ao meu companheiro de vida, Eduardo Mariosi. Torno-me mestre no ano em que completamos dez anos juntos. Aos 16 iniciamos nossa caminhada juntos e você nunca mais soltou minha mão. Tornamo-nos adultos juntos e mudamos tantas e tantas vezes, mas nosso amor sempre permaneceu. Agradeço por nunca ter desistido de mim mesmo nos piores momentos, mesmo quando parecia não haver esperanças. A vida ao seu lado é boa de ser vivida. Obrigada por me ensinar a olhar a vida na perspectiva desses olhos grandes, castanhos e doces. A primavera chegou e que bom que estamos juntos.

Lutar do lado errado é já perder a guerra
Do lado certo a gente vence mesmo quando perde
E quando vence, vence duas vezes
Triunfamos e eles terão que retroceder
Novo alvorecer e agora terão que reconhecer
A volta da vitória
Um brinde pra Dessalines
Cacique Piquerobi
Dandara, Leila Khaled
Inspiração em Rojava e nas vietcongs
Nós movemos continentes como placas tectônicas
Desfilando em conversíveis na Paulista
Com as armas para o ar
Eu sabia que viria o dia
(Don L, A Volta da Vitória, 2021)

RESUMO

As invasões europeias nas Américas guardam suas particularidades, mas a barbárie, a violência e a destruição dos povos e da natureza são comuns. Os povos originários das Américas sempre resistiram às invasões, apesar de tais resistências não comporem a historiografia oficial, que de forma racista buscou apagar os levantes contra os invasores. Desde que Colombo pisou na América os povos indígenas resistiram fisicamente à ocupação e destruição de seus territórios e de seus costumes. Frente às violações na América Latina, os Povos Indígenas lutaram de diversas maneiras, como constatamos com a Confederação dos Tamoios na América Portuguesa e a Revolta de Enriquillo – Guarocuya de Maxicatex na América Espanhola –. Em ambos a luta dos povos se deu no sentido de defender seu território e expulsar os invasores. Historicamente, o período colonial, portanto, caracteriza-se pela resistência física dos povos na defesa de seus territórios e na busca pela expulsão dos estrangeiros, o que não se deu. Os europeus fixam-se na América Latina e buscam retirar dela riquezas para expansão do lucro das Metrôpoles, jamais das colônias. Assim, os povos e a natureza são explorados e destruídos, aqueles deveriam ser integrados à sociedade nacional e a natureza deveria ser amansada e disposta aos interesses humanos. Nesse contexto latino-americano, a liberdade assume contornos específicos, influenciados pela Revolução Francesa e pela Revolução do Haiti; a burguesia latino-americana busca sua liberdade de contratar, em contrapartida, os povos buscam a liberdade de ser e estar junto à natureza. A terra, então, torna-se mercadoria e não mais a provedora da vida. Ainda assim, os povos resistem nos rincões do continente defendendo seus direitos e também a natureza. Apesar das independências na América Latina, as estruturas coloniais se mantêm e a liberdade segue sendo a liberdade individual; os povos e a natureza são deixados de lado pelo Direito Moderno. Já no século XX, observa-se uma modificação na estratégia elegida pelos povos indígenas para resistir, agora lutam também pelos direitos da natureza e atuam dentro do próprio Estado, influenciando fortemente mudanças internas que abarcam os direitos coletivos e a proteção da natureza. Diante disso, o presente trabalho buscou considerar que os povos indígenas resistiram e resistem, e analisar se se deu uma mudança na estratégia de resistência elegida por esses povos na segunda metade do século XX. Em seus objetivos específicos, a fim de alcançar a resposta ao problema, analisou-se a resistência na América Latina colonial, considerando o contexto europeu pré-invasões e durante as expedições, para, então, analisar-se as resistências na América Espanhola e Portuguesa. Adiante, pensa-se a resistência dos povos nos contextos pré-independências, em que se está em jogo a liberdade e a transformação da terra em propriedade privada, o que afeta grandemente os povos e a natureza. Por fim, trata-se da resistência dos povos já no contexto temporal do século XX, tendo em vista ser possível identificar que a luta pelos territórios abrange a luta pela natureza e seus direitos, então é exposto a mudança refletida nas normas como a Convenção 169 e a própria Constituição de 1988.

Palavras-chave: Povos Tradicionais; América Latina; Direito Socioambiental; Natureza.

ABSTRACT

European invasions in the Americas hold their particularities, but barbarism, violence and the destruction of peoples and nature are common. The peoples of the Americas have always resisted invasions, although such resistance did not make up official historiography, which racistly sought to erase the uprisings against the invaders. Since Columbus set out in America, indigenous peoples have physically resisted the occupation and destruction of their territories and customs. In the face of violations in Latin America, indigenous peoples fought in various ways, as we have seen with the Confederation of Tamoios in Portuguese America and the Revolt of Enriquillo – Guarocuya de Maxicatex in Spanish America –. In both the struggle of the peoples took place in order to defend their territory and expel the invaders. Historically, the colonial period, therefore, is characterized by the physical resistance of the peoples in the defense of their territories and in the search for the expulsion of foreigners, which did not take place. Europeans are fixated in Latin America and seek to withdraw from it wealth to expand the profit of the Metropolis, never from the colonies. Thus, peoples and nature are exploited and destroyed, those should be integrated into national society and nature should be meek and willing to human interests. In this Latin American context, freedom takes on specific contours, influenced by the French Revolution and the Haitian Revolution; the Latin American bourgeoisie seeks its freedom to hire, on the other hand, peoples seek the freedom to be and be close to nature. The land then becomes commodity and no longer the provider of life. Still, peoples resist in the corners of the continent defending their rights and also nature. Despite the independence in Latin America, colonial structures remain and freedom remains individual freedom; peoples and nature are left aside by modern law. Already in the twentieth century, there was a change in the strategy chosen by indigenous peoples to resist, now they also fight for the rights of nature and act within the State itself, strongly influencing internal changes that encompass collective rights and the protection of nature. Therefore, the present work sought to consider that indigenous peoples resisted and resisted, and to analyze whether there was a change in the strategy of resistance elected by these peoples in the second half of the twentieth century. to analyze the resistance in Spanish and Portuguese America. Furthermore, we think of the resistance of the people in the pre-independence contexts, in which the freedom and transformation of the land into private property is at stake, which greatly affects people and nature. Finally, it is about the resistance of peoples already in the temporal context of the twentieth century, in order to be able to identify that the struggle for territories encompasses the struggle for nature and its rights, then the change reflected in the norms such as convention 169 and the Constitution of 1988 itself is exposed.

Keywords: Traditional Peoples; Latin America; Socio-environmental Law; Nature.

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
ADPF – Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental
ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPIN SUL – Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
ARPINSUDESTE – Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste
ATL – Acampamento Terra Livre
ATY GUASE – Grande Assembleia do povo Guarani
CAIARNX – Coordenadoria das Associações do Alto Rio Negro e Xié
CAIMBRN – Coordenadoria das Associações do Médio e Baixo Rio Negro
CEAI – Centro de Estudos e Ações Indígenas
CGY – Comissão Guarani Yvyrupa
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CEPEDIS: Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental
CIR – Conselho Indígena de Roraima
CNBB – Conferência Nacional de Bispos do Brasil
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COICA – Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica
COIDI – Coordenadoria das Organizações do Direito de Iauaretê
CPI – Comissão Pró-Índio
CTI – Centro de Trabalho Indigenista
DCCPLI – Direito à Consulta e Consentimento Prévio, Livre e Informado
DCE – Diretório Central de Estudantes
ENEI – Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas
FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
I.I.I – Instituto Indigenista Interamericano
MPI – Ministério dos Povos Indígenas
NDI – Núcleo de Direitos Indígenas
OEA – Organização dos Estados Americanos
OIT – Organização Internacional do Trabalho

PAA – Programa de Aquisição de Alimentos

PIN – Plano de Integração Nacional

SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos índios

SPIILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

TI – Terra Indígena

UDR – União Democrática Ruralista

UNI – União das Nações Indígenas

UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana

UNIND – União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: AS PESSOAS QUE ENCONTREI NOS CAMINHOS QUE TRILHEI	14
1 AS INVASÕES EUROPEIAS: QUEM VEM LÁ	22
1.1 O CONTEXTO EUROPEU E A INVASÃO	22
1.2 AS INVASÕES ESPANHOLAS	35
1.3 AS INVASÕES PORTUGUESAS	47
2 A FORMAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS: AS GENTES E A LIBERDADE	60
2.1 AS GENTES NA AMÉRICA LATINA: E A LIBERDADE?	60
2.2 A QUESTÃO DA TERRA: A PROPRIEDADE PRIVADA.....	73
2.3 A DEPENDÊNCIA NAS INDEPENDÊNCIAS.....	86
3 A NATUREZA TAMBÉM É RESISTÊNCIA	97
3.1 AS GENTES E A NATUREZA.....	97
3.2 A ALIANÇA DOS POVOS E A NATUREZA.....	111
3.3 A RESISTÊNCIA REFLETIDA NAS NORMAS	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
REFERÊNCIAS	143

INTRODUÇÃO: AS PESSOAS QUE ENCONTREI NOS CAMINHOS QUE TRILHEI

Pensei exaustivamente como escreveria esta introdução, preocupei-me em escrever uma introdução mais formal e bem vista pela academia, no sentido de me manter distante do texto e trazer os elementos mais comuns a uma introdução. Percebi que assim eu introduziria o leitor, mas estaria extremamente afastada do meu próprio texto. Este trabalho não é fruto de leituras puramente acadêmicas, não se restringe a teorias que enchem as bibliotecas, foi construído ao longo de anos de convívio e amizade com pessoas que muito me influenciaram a pesquisar o que pesquiso e como pesquiso. Esta dissertação, portanto, comunga com teorias acadêmicas e a minha vivência enquanto pesquisadora de Direito Socioambiental e apoiadora dos Povos Indígenas.

Em meio aos meus pensamentos sobre esta empreitada, percebi o meu imenso desejo em contar coisas que vi, vivi e ouvi, mas temia a reação dos demais colegas acadêmicos. Contudo, tenho a imensa honra de ser orientada por alguém que também relaciona a vida acadêmica com a sua vivência enquanto sujeito e que muito me incentivou a contar relatos pessoais e a falar das tantas pessoas que cruzaram meu caminho e que me ajudaram a construir este trabalho. Assim, coloco-me aqui como uma pesquisadora que vive a pesquisa e a vida, constrói laços, conversa, ama e admira, um ser humano comum que vive numa sociedade que tem por sistema o capitalismo, que se estrutura a partir das diferenças de classe, raça e gênero. Não busco me colocar como uma pesquisadora imparcial, manifesto meu total apoio aos Povos Indígenas da América Latina e dou ênfase, neste trabalho, à sua resistência, seu desejo de luta e seu imenso potencial de mudar a sociedade para melhor.

Passei a ler sobre a temática indígena no ano de 2016, quando em forma de trabalho escrevi uma denúncia à Corte Interamericana de Direitos Humanos (CorteIDH). Li sobre os Guarani, os Kaiowá e as promessas de demarcação e ampliação que nunca saíram, li também sobre seres humanos dotados de culturas, línguas, costumes e tradições, mas que estavam jogados às margens de rodovias impedidos de viverem seu modo de vida. Busquei, em 2017, começar uma iniciação científica sobre os povos indígenas e o direito à terra, convenci um professor a me orientar e assim iniciei. Já na segunda metade de 2017, integrei a chapa que concorria ao Diretório Central de Estudantes (DCE), na parte de assistência estudantil, lá postamos informações sobre os membros nas redes e a Júlia de Souza, então estudante indígena de direito, perguntou-nos se havíamos conversado com os alunos indígenas da UEPG.

Alunos indígenas na UEPG? Estava na universidade há quase três anos e não sabia que haviam alunos indígenas. Apesar da vergonha pela ignorância, marcamos uma conversa. A

primeira se deu entre mim e Joel Anastacio, indígena Kaingang que cursava agronomia. Joel me disse que nossa chapa parecia muito interessante e se propôs a representar todos, mas os indígenas não estavam representados. Joel me contou que os povos indígenas têm um “superpoder”: a invisibilidade. Pedi desculpas pela nossa ignorância, mas as palavras de Joel nunca deixaram de ecoar na minha cabeça. Refleti sobre o quanto seria a minha parcela de culpa, afinal, pesquisava uma temática que dizia respeito aos povos indígenas, mas não sabia, em verdade, nada sobre os sujeitos dela; percebi que apesar de haver sim uma parcela de culpa da minha parte, a maior culpada era a universidade. Todos conhecemos os alunos estrangeiros, sempre são elogiados, mas os alunos indígenas nunca tiveram nem um acolhimento especial para eles, um espaço, uma ação que gritasse ao mundo que eles estão ali resistindo. A universidade os invisibilizava, assim como o Estado.

Ainda naquele período, pude me reunir com Júlia de Souza – indígena Kaingang e estudante de direito na época –, Alexandre Kuaray de Quadros – Guarani M’bya e estudante de geografia – e Regina Aparecida Kosi Dos Santos – Kaingang e estudante de história –. Os relatos de racismo escancarado que ouvi me revoltaram, pois foram expostos a tantas situações de violência de forma extremamente desnecessária; eram impedidos de escolherem os cursos que gostariam, suas bolsas frequentemente atrasavam, e tinham que pagar preços altíssimos nas semanas acadêmicas, além disso, não podiam organizar uma acolhida aos seus calouros; a eles também não era fornecido nenhum auxílio pedagógico ou psicológico. Vencidas as eleições, passamos a realizar pequenas ações afirmativas: fizemos adesivos especialmente com e para os alunos indígenas; exigimos que os centros acadêmicos não cobrassem taxas abusivas para a participação das semanas acadêmicas, entre outras ações. No entanto, as coisas mudaram mesmo quando uma nova gestão foi eleita e Ione Jovino¹ foi nomeada Pró-Reitora de Assuntos Estudantis.

Foi nesse contexto que conheci a professora Letícia Fraga, professora de Letras da UEPG, uma pessoa muito importante para todos os indígenas da UEPG. Foi ela quem orientou o primeiro indígena na iniciação científica, em 2016. Estar em outra área do conhecimento nunca foi problema, Letícia sempre se preocupou com que os alunos indígenas fizessem parte da universidade. Foi ela quem orientou os primeiros indígenas na pós-graduação da UEPG e quem lutou e luta para que sejam respeitados e tratados com dignidade. Em 2018, a professora me convidou para trabalhar com ela na iniciação científica e ali pude florescer ainda mais.

¹ Professora Ione foi a primeira mulher negra a ser pró-reitora no Estado do Paraná.

Graças a ela fui apresentada a todos os acadêmicos indígenas da universidade e pude aprender muito sobre os povos indígenas na contemporaneidade.

Na universidade também tive oportunidade de participar do Encontro Regional de Biologia, que se deu na Terra Indígena Tupã Nhe'é Kretã, que fica próximo a Morretes. Lá ficamos acampados e fomos muito bem tratados. Tomamos banho no rio e vimos as estrelas mais lindas e brilhantes. Lá também pude ouvir a história do filho de Ângelo Kretã, Romancil Kretã, que nos contou como surgiu o mundo na visão dos Kaingang. Contou a história de como fora expulso de sua terra e preso por exigir ampliação, bem como, como havia se perdido em outros caminhos, mas a luta o trouxera de volta, também como havia descoberto aquele local que agora vivia. A então cacique, Andréia Fernandes, do Povo Guarani, falou sobre como se relacionavam com as plantas e animais, expressando sua preocupação para com os indígenas na universidade, já que não basta somente entrar.

Em 2018, fui aceita para participar do curso “Histórias e Culturas Indígenas”, promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Ao ver a chamada tive certeza de que jamais seria escolhida, no entanto, com o incentivo da professora Letícia, escrevemos juntas uma carta e fui aceita. O curso durou 20 dias e ficamos em Luziânia, no centro de formação do CIMI. Lá meu mundo se abriu significativamente. Tive contato com professores incríveis, como o professor Clóvis Brighenti, da UNILA, e aprendi territorialidades com Saulo Feitosa; pude conhecer também a Terra Indígena (T.I.) onde os Kariri Xocó vivem em Brasília. No último dia do curso, dirigimo-nos à T.I. onde iríamos dormir. A cacique Tanoné nos recebeu muito bem, prepararam um banquete com peixe assado na fogueira e muito beiju; ela e seu povo cantaram e dançaram por horas, explicaram-nos o significado de algumas músicas e nos ensinaram a dançar. Por fim, eu dormiria na casa da cacique. Fazia muito frio em Brasília e a T.I. era composta de casas com certa precariedade, entrava muito ar frio mesmo dentro das casas e só uma delas possuía banheiro próprio. Deitei-me para dormir, mas não havia como naquele frio que fazia os ossos doerem. A cacique havia me explicado mais cedo que faltava dinheiro para que terminassem o telhado, então dormia com o máximo de blusas que podia. Fui embora grata pelos aprendizados, mas revoltada ao ver que o Direito não servia para proteger os povos indígenas, que a lei era cínica e não era aplicada.

Nesse meio tempo, havia me deparado com os livros do professor Carlos Marés. Quando li *A função Social da Terra* fiquei sem reação, dei-me conta das tantas mentiras que me foram ensinadas como artimanhas para gerar lucro e que a situação do presente é fortemente influenciada pelo passado, a colonização permanece nos dias de hoje. Em 2018 e 2019,

participei do Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental e tive contato com esse grupo imenso de pessoas que pesquisam temas tão caros. Quando cheguei ao Congresso, percebi que não se tratava de um congresso de Direito comum, haviam pessoas de diversas áreas do conhecimento e todas unindo seus saberes em prol dos povos e da natureza. No congresso de 2018, ocorrido na UFG, a coordenadora do Grupo de Trabalho no qual eu estava era a Vercilene Dias, quilombola do território Kalunga. A tarde que passamos juntas foi de muito aprendizado, aprendi a utilizar a palavra escravizado para me referir aos sujeitos escravizados, afinal, como Vercilene nos ensinou, ninguém é escravo, mas é colocado na situação de escravo. Por tal motivo, utilizamos a palavra escravizados neste trabalho. Naquela tarde, o companheiro Oriel Rodrigues de Moraes – quilombola do Vale do Ribeira –, também estava presente e falou sobre as problemáticas do marco temporal e sobre como foram as estratégias para evitar sua aprovação em relação aos quilombolas.

O congresso de 2019 ocorreu em meio ao frio de Curitiba, lá também pude aprender muito com tantas mesas e trabalhos interessantes. Recordo especialmente da então deputada Joênia Wapichana e meu primeiro contato com os protocolos de consulta. Foi nesse congresso que tomei coragem de procurar o professor Carlos Marés, que de pronto aceitou me orientar. Contudo, os caminhos da vida nem sempre são exatos, acabei por desistir do mestrado em 2020. Em meio à pandemia e presa numa quitinete do outro lado do país, reencontrei-me na pesquisa. Passei a ler sobre a questão agrária no Brasil, li Sodré, Passos Guimarães, João Pedro Stédile e, claro, Carlos Marés. Compreendi, então, a centralidade da questão da terra na América Latina e percebi a doentia relação que o capitalismo mantém com a natureza, mas, no entanto, “descobri” que é possível viver em harmonia com a natureza, como fazem tantos povos e comunidades tradicionais. Participei de novo da seleção do mestrado e retornei.

Apesar de distantes, por força da pandemia, novos laços foram firmados. A professora Letícia, junto com os acadêmicos indígenas da UEPG, fundou o Coletivo de Estudos e Ações Indígenas (CEAI), então voltamos a nos aproximar e passei a desempenhar tarefas de comunicação e secretaria junto ao CEAI. De pronto, Letícia me convidou para falar sobre o direito ao nome indígena para auxiliar os acadêmicos indígenas da UEPG e outros interessados no registro de seus filhos. Ao meu lado estava o Joel e sua esposa Elisangela, que além de trazerem o histórico desse direito contaram sua experiência ao registrarem sua filha com nome indígena. Logo, uma nova membra foi adicionada ao grupo do CEAI: Gêssica Nunes Guarani, minha grande referência neste trabalho.

Gêssica mantinha a página “Universidade Território Indígena” sozinha e lá publicava seus textos sobre a vivência dos povos indígenas na universidade, logo me ofereci para ajudar

e nos tornamos grandes amigas. O que ela me ensinou eu não encontraria em nenhum livro ou biblioteca, Géssica me ensinou e ensina a partir da oralidade, e como é bom ouvi-la. É indígena do povo Guarani Nhandewa e vive na T.I. Pinhalzinho, onde é professora de literatura. Cansada de ler autores não-indígenas, cansada de ver suas referências ignoradas, utiliza-se de autores indígenas em suas salas de aula, incentivando fortemente a autoestima e autodeterminação de seus alunos, já que possuem como referências indígenas assim como eles. Entendi que a força da Géssica vem de sua ancestralidade, que por trás de cada palestra e cada texto há uma vivência milenar e que foi duramente afetada pela colonização e pelo capitalismo.

Coloco, portanto, Géssica como meu grande marco teórico. É a partir do que ela me ensinou e ensina que escrevi este trabalho. Aprendi com ela que os povos indígenas são contemporâneos e se adaptam às situações impostas pelo sistema econômico. Para alguns povos ainda há abundância de natureza, o que permite viverem sua vida comunitária, mas há outros povos – como o povo de Géssica –, aos quais foi imposto uma penúria imensa. Não há mais rios para pescar, não há mais plantio tradicional, não há caça, mas há resistência. Géssica sabe que o modo de vida tradicional de seu povo não foi perdido, mas arrancado a duras penas. Ela me ensinou que todo racismo que sofre é estruturante em nossa sociedade e que ela deve ocupar todos os espaços, porque os povos indígenas podem estar onde desejarem estar. É tendo em mente que povos indígenas são sujeitos da contemporaneidade, que nem todos os povos são iguais, que o individualismo foi plantado, que seu modo de vida foi destruído e roubado, que busco escrever este trabalho. Os sujeitos da minha pesquisa são reais e guardam suas contradições internas, buscaram resistir como podiam e podem, e sua existência é resistência num contexto espacial em que se tentou exterminá-los. Célia Xakriaká, na posse da Ministra dos Povos Indígenas disse que cada indígena vivo hoje é um guardião da floresta. Diante disso, Géssica é uma guardiã da floresta, cuja voz é coletiva e soa o grito de suas ancestrais. Tê-la como amiga é uma honra e um presente, ela é minha grande referência.

No mestrado, pude me aproximar do Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS), cujos trabalhos eu acompanhava há algum tempo, e do grupo de pesquisa “Meio ambiente: sociedades tradicionais e sociedades hegemônicas”, da PUCPR. Mas, especialmente, pude ingressar no Observatório de Protocolos Comunitários, no qual, novamente, deparei-me com um mundo novo: os protocolos de consulta e a jusdiversidade. Estar numa nova universidade é muito difícil, mas o Observatório me acolheu e deu rumo à minha pesquisa. No trabalho de secretariado pude ver todos os protocolos comunitários que temos registro, olhar seus títulos, pensar sobre o que os povos escreveram. Percebi que mais do que expressar como querem ser consultados, os protocolos expressam a perspectiva de vida dos

povos. Há protocolos bilíngues, em português e na língua indígena, alguns com imagens belíssimas, outros que narram a história do povo a partir de sua visão, como são seus costumes e seu modo de vida. O protocolo dos Carroceiros da Região Metropolitana de Belo Horizonte, por exemplo, expressa os mandamentos dos carroceiros, os cinco primeiros falam do amor, do respeito e do carinho para com seu companheiro de trabalho, o cavalo. O animal não é um mero instrumento de trabalho, mas um companheiro de vida que deve ser tratado com dignidade e respeito. Uma perspectiva muito distinta do capitalismo que vivemos.

O Observatório de Protocolos também me proporcionou viver o seu II Encontro em Brasília. Lá pude conhecer tantas pessoas incríveis com garra e cheias de amor pelas gentes e pela natureza. Pudemos aprender sobre os protocolos de consulta no México, Peru e Colômbia; pudemos ouvir por horas as histórias dos participantes em suas lutas pelos seus direitos; ouvimos relatos de massacres que nos fazem duvidar da humanidade; mas também pude ver como a coletividade é importante, como é importante estarmos juntos em defesa dos povos e da natureza. Entre tantos laços que pude criar, conheci o agora secretário da SESAI, Weibe Tapeba e Jorge Tabaja, atual secretário-executivo da Secretaria dos Povos Indígenas do Ceará, que juntos possuem o primeiro escritório de advocacia popular indígena – Ybi –. Ambos me auxiliaram a entender a dinâmica do movimento indígena, além de me contarem histórias sobre os povos indígenas no Ceará. Cristiane Julião Pankararu também foi uma das nossas convidadas, havia lido seu trabalho “Povos Indígenas, o Estado brasileiro e a tutela contemporânea: genealogia da luta pelos territórios e pelo meio ambiente a partir das leis” e estava muito ansiosa por conhecê-la. Lá descobri que, além de uma grande pesquisadora, possui um abraço tão carinhoso que não dá vontade de soltá-la. Sua luta em defesa do seu povo e da natureza são inspiradores para minha vida e, consequentemente, para este trabalho.

Meu objetivo não era tornar essa introdução um memorial, mas cada um citado aqui e tantos outros que não pude citar são responsáveis pela minha maneira de pensar, pelas escolhas metodológicas que fiz e pelo que defendi. Gostaria de citar, ainda, minhas viagens junto à UEPG, que muito conhecimento me proporcionou. Junto da professora Letícia Fraga, somou-se a professora Lígia Couto, ambas têm feito um trabalho incrível, como a Coleção Retomadas², a qual pude organizar um dos livros. Ressalto ainda a ida ao IX Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas, onde ouvi/conheci indígenas mulheres ímpares: Célia Xakriabá, Sonia Guajajara, Samara Pataxó, Valdelice Veron, Aline Kayapó e Bárbara Flores, entre tantas outras presentes. Para além, menciono as duas visitas técnicas que fizemos à Terra Indígena Faxinal –

² A Coleção Retomadas publica livros de autoria exclusivamente indígena, resguardando todos os direitos autorais dos autores. Acesse os livros que já publicamos em: <https://www2.uepg.br/proex/ebooks/>.

habitada por indígenas da etnia Kaingang e a Terra Indígena Pinhalzinho – habitada por indígenas da etnia Guarani Nhandewa –, em que pude não só aprender muito com os moradores, mas compreender um pouco a dinâmica da escola indígena.

Assim, chego a este trabalho fortemente influenciada pelos sujeitos indígenas e apoiadores que conheci pelo caminho, tendo como grandes referências Gêssica Nunes Guarani e Carlos Frederico Marés de Souza Filho.

Partimos, portanto, da seguinte problemática: houve uma mudança na estratégia de resistência eleita pelos povos indígenas da América Latina a partir da segunda metade do século XX? Temos como hipótese que houve uma mudança que se evidencia na forma de organização dos povos, que agora se aliam aos mais diversos povos em busca de uma defesa comum: o território. A partir da premissa de que os povos indígenas resistem de formas distintas, temos como objetivo geral demonstrar que houve uma mudança na estratégia de resistência evidenciada na segunda metade do século XX. Para tal, utilizamo-nos de objetivos específicos – que se tornaram as seções – a fim de encontrar o que buscamos. Desse modo, o trabalho está organizado da seguinte forma:

1) As invasões europeias: Quem vem lá. Neste primeiro capítulo buscamos demonstrar que o capitalismo surge no campo e com a expulsão da natureza e destruição dos laços comunitários, não sendo, portanto, algo natural aos seres humanos; às invasões na América Latina, impõe-se essa separação. Apresento então alguns casos de resistência territorial dos povos indígenas da América Latina. O que buscamos é exemplificar que os povos resistiram e que a colonização foi bárbara, desonesta e grotesca. Os casos foram escolhidos conforme a disponibilidade bibliográfica e também levando em conta o tempo disponível para escrita. Para facilitar, foram apresentados casos de resistência na América Espanhola e na América Portuguesa. Aqui foi possível perceber que os povos resistiram territorialmente, ou seja, visavam expulsar os invasores de seus territórios.

2) A formação dos Estados nacionais. Entendendo o processo colonial imposto pelas metrópoles, passamos a pensar as independências tendo em vista a questão da liberdade, da propriedade privada da terra e a dependência. Assim, apresentamos o que, influenciados pelo professor Carlos Marés, chamamos de gentes: indígenas, negros e mulheres. As gentes são expulsas de suas terras e têm sua liberdade negada, ao mesmo tempo que a Revolução Francesa consagra a liberdade. Tratamos da transformação da terra produtora da vida em terra mercadoria, assim, demonstramos como os novos Estados mantiveram as estruturas coloniais e a consolidação da dependência dos países latino-americanos em relação ao capital estrangeiro

– não buscamos exaurir a temática, mas cremos que a dependência nos auxilia a compreender as causas das consequências que vivemos hoje.

3) A natureza também é resistência. Talvez tenha sido o capítulo mais difícil de ser construído, mas buscamos apresentar a visão dos povos indígenas a partir de diversos sujeitos de povos distintos, evidenciando que apesar das diferenças comungam a ideia antimercadológica da terra e que as independências e suas posteriores constituições se omitiram em relação aos povos indígenas. De modo que discutimos os direitos individuais e coletivos verificando que o horizonte de luta dos povos indígenas foi expandido a partir, especialmente, de autores indígenas, buscamos narrar o histórico do movimento indígena organizado como conhecemos atualmente, ou seja, demonstramos que a partir da década de 1970 os povos indígenas unem-se, ainda mais, para a luta de seus territórios, defendendo não somente seu direito à terra, mas o direito da natureza de estar naquela terra. Por fim, discutimos e apresentamos as conquistas que tal mobilização trouxe, como a Constituição Brasileira de 1988, as Constituições da Colômbia, Equador e Bolívia e as conquistas recentes como o Ministério dos Povos Indígenas.

Idealizou-se este trabalho a partir da categoria marxista de pensamento, entendendo que o sujeito pesquisador não é um sujeito imparcial, já que é um sujeito integrante da sociedade. Portanto, o pesquisador é um sujeito ativo que parte da realidade concreta e material para pensar sua pesquisa. Buscou-se, nesse sentido, como sugeriu Marx em *O Capital*, livro 1, apoderar-se da matéria a ser estudada, analisar seus pormenores, suas diferentes formas de desenvolvimento e procurar uma conexão entre elas. Buscou-se pensar a América Latina a partir da materialidade fática que influencia a realidade atual, mas que foi deixada de lado pela historiografia.

1 AS INVASÕES EUROPEIAS: QUEM VEM LÁ

A história da conquista das Américas é narrada hegemonicamente como um processo gradual em que uma Europa civilizada, organizada e triunfante, ensina aos “bárbaros” do Novo Mundo as maravilhas da civilização. Contudo, a realidade é que o contexto europeu pré-invasões era também de transformação na vida dos sujeitos e, em especial, da relação dos sujeitos com a natureza. Se antes os sujeitos estavam ligados à terra, plantando seu alimento nas terras comuns ou cedidas pelo senhor feudal, a transformação que vem se dando os afasta da natureza e os separa dos meios de produção.

Somadas às mudanças na Europa, deu-se a invasão das Américas, que acabou por revelar um embate entre dois mundos, duas perspectivas que se mostram contrapostas. Assim, pretende-se nesta primeira seção explorar a maneira brutal como a colonização se deu e as formas que os sujeitos indígenas buscam para resistir à imposição de um novo modo de vida. Para tal feito, optou-se por apresentar um contexto europeu anterior às invasões e concomitante para elucidar as modificações que se davam no campo social, político e econômico europeu que, em conjunto à colonização das Américas, permitiu o surgimento do capitalismo. Além de representar uma separação entre seres humanos e natureza e a degradação da mulher.

Na América, a busca desenfreada pelo ouro e demais riquezas do Novo Mundo colocou os europeus como extratores de mercadoria que a todo custo, não importando o tamanho do custo humano, buscaram suas riquezas. A barbárie é regra e se deu por parte dos invasores que matavam indígenas como se fossem descartáveis e levavam para o além-mar toda riqueza possível, até mesmo seres humanos.

Frente ao caos instalado pelos invasores que buscavam impor um novo regime aos indígenas do Novo Mundo, os povos resistiram e lutaram por seus territórios e sua dignidade, assim como o fazem hoje. Os relatos acerca da resistência dos povos originários são raros na hegemonia no sistema capitalista, mas existem e permitem evidenciar como foram contrários ao sistema que se impunha a eles e resistiram de forma territorial às invasões.

1.1 O CONTEXTO EUROPEU E A INVASÃO

O presente tópico traz considerações gerais acerca do contexto europeu pré-invasões, fornecendo um plano de fundo para compreender a influência de tal contexto nas invasões em si. Buscou-se apresentar ao leitor o contexto de decaimento do sistema anterior ao capitalismo, de forma breve, demonstrando a exclusão dos povos e da natureza no novo sistema que nascia,

o capitalismo. Apresenta-se, portanto, o contexto pré-invasões para então tecer algumas considerações a respeito das invasões e suas implicações.

Acerca da gênese do capitalismo, Silvia Federici (2017) aponta que aquele foi uma resposta dos senhores feudais, mercadores patrícios e do Clero a um conflito social centenário que fez seu poder tremer, assim, o capitalismo foi uma contrarrevolução que destruiu as possibilidades que emergiriam da luta feudal. Na visão da autora, tais possibilidades teriam evitado a imensa destruição de vidas e do espaço natural, característico do avanço das relações capitalistas no mundo. Portanto, para ela o capitalismo não evoluiu do feudalismo, não se trata de um processo em que um evoluiu para o outro, é um processo complexo e contraditório.

A autora entende que um dos mais importantes aspectos da servidão foi a concessão aos servos do acesso direto aos meios de sua reprodução, os servos recebiam uma parcela da terra que poderiam utilizar e deixar para seus filhos. Tendo uso e posse efetiva da terra, os servos sempre tinham recursos disponíveis, de modo que em situações de enfrentamento com os senhores feudais não era fácil forçá-los a trabalhar, porque já dispunham dos meios de sobrevivência. Com o uso da terra, deu-se também o uso dos chamados “espaços comuns” como as pradarias, bosques, lagos e pastos que forneciam recursos muito importantes para a economia camponesa ao mesmo tempo que fomentavam a coesão e cooperação comunitária.

Os camponeses, portanto, tinham acesso à terra e podiam cultivar para seu sustento próprio, além disso, os espaços comuns podiam ser utilizados por aqueles para reuniões comunitárias, propiciando a construção de relações entre os sujeitos. As mulheres, nesse contexto, não eram vistas como iguais, a autora narra que houveram casos de mulheres que herdavam e administravam em nome próprio, mas também eram excluídas dos cargos para os quais camponeses mais ricos eram designados e tinham um *status* de segunda classe. Contudo, ainda assim eram menos dependentes de seus parentes do sexo masculino, estavam menos subordinadas a eles do que logo estariam as mulheres “livres” na sociedade capitalista.

Em certos dias da semana, os servos eram obrigados a prestarem trabalhos nas terras dos senhores, eram os chamados “serviços laborais”, que foram tema central nas lutas do século XIII, quando houve uma deserção massiva dos serviços laborais. Não obstante, os serviços laborais foram substituídos por pagamento em dinheiro, colocando a relação feudal numa base contratual. Alguns camponeses mais pobres acabaram por perder o pouco que tinham, de modo que as divisões sociais nas áreas rurais se aprofundaram (FEDERICI, 2017).

Wood (2000, p. 17) nos ensina que as vendas e trocas dos camponeses não se subjugavam às leis do mercado, esses tinham acesso à terra, no contexto europeu, sem precisar vender sua força de trabalho. Os senhores da terra e ocupantes de cargos públicos retiravam dos

camponeses o excedente por meio de forças extraeconômicas, assim mantinham suas riquezas e privilégios. O sujeito camponês, portanto, dispunha de um pedaço de terra para plantar e garantir a subsistência de sua família, mantendo, assim, uma direta relação com a natureza. O capitalismo, por sua vez, acaba por romper com tal lógica.

O primeiro passo rumo ao rompimento de tal lógica se deu, como apontou Federici no parágrafo supra, com a substituição dos serviços laborais por pagamento em dinheiro. Citando Marx (1909, p. 924 *apud* FEDERICI, 2017, p. 62), Federici aponta que tal substituição possibilitou que arrendatários empregassem e explorassem outros trabalhadores, permitindo um desenvolvimento posterior que promoveu o crescimento independente da propriedade camponesa, transformando os antigos possuidores camponeses em arrendatários capitalistas. Assim, apenas alguns se beneficiariam com a monetização da vida econômica, o dinheiro e o mercado passaram a separar o campesinato e transformar as diferenças de rendimento em diferenças de classes, produzindo uma massa de empobrecidos.

Nesse contexto, mulheres de todas as classes foram afetadas de modo negativo, nas cidades comerciais italianas, por exemplo, as mulheres perderam o direito a herdar um terço da propriedade do marido e nas áreas rurais foram excluídas da posse da terra. Buscavam, então, as cidades onde a subordinação ao homem era menor, já que podiam buscar empregos, assim foram ganhando ocupações que antes eram prioritariamente masculinas. Contudo, à medida que ganhavam autonomia eram também atacadas, em especial, pelos sermões dos padres, por sua insubordinação (FEDERICI, 2017). Os camponeses foram perdendo o acesso que possuíam às terras comunais, mas as mulheres camponesas foram afetadas de modo distinto e mais duro, perdendo os poucos direitos que possuíam.

O desenvolvimento do capitalismo se dá em resposta à crise do poder feudal, os movimentos sociais comunistas e as rebeliões contra o feudalismo foram derrotados e tal derrota foi agravada pela caça às bruxas e os efeitos da expansão colonial, chegando ao fim o processo revolucionário na Europa. Entre 1350 e 1500, o salário real cresceu cerca de 100% e os preços caíram cerca de 33%, dando espaço para a autossuficiência local. O que não era bem visto pela classe dominante (FEDERICI, 2017).

No final do século XV foi posta em prática uma contrarrevolução. Diante do crescente conflito de classes, deu-se uma aliança entre a burguesia, a nobreza e a Igreja, que apesar de suas diferenças tradicionais enfrentaram os camponeses de forma unificada. De modo que a imagem de uma burguesia que vive em guerra com a nobreza e tem como uma de suas bandeiras o clamor pela igualdade e democracia, é uma distorção. A burguesia, mesmo após anos de luta para conquistar soberania plena, restituiu o poder à nobreza, subordinando-se de forma

voluntária ao reinado do Príncipe e caminhando em direção ao Estado absolutista (FEDERICI, 2017).

Estava em curso a separação entre o produtor e o meio de produção, já que o camponês agora teria perdido o acesso às terras comunais onde poderia extrair produtos e da terra onde cultivava para sua família. Marx (2013, p. 515) nos ensina que o conceito de acumulação primitiva está para além da separação entre produção e reprodução da vida. Trata-se de um fenômeno capitalista, porque é a pré-história desse sistema que nasce da decomposição do sistema anterior e mantém alguns elementos desse modo de produção. A relação capitalista, explica o autor, pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições para que o trabalho seja realizado.

Marx (2013) explica que, por meio da libertação da servidão e das corporações, deu-se um processo em que todos os meios de produção que permitiam a reprodução da vida foram roubados dos trabalhadores e todas as garantias do feudalismo foram privadas. O autor entende, ainda, que a subjugação do trabalhador foi o ponto de partida para o desenvolvimento que deu origem ao trabalhador assalariado e ao capitalista. O capitalismo, continua Marx, surgiu no século XVI, mas é anunciado nos séculos XIV e XV e se deu em um contexto em que a servidão não mais existia e as cidades soberanas estavam em decadência. A base de tal processo é justamente a expropriação do produtor rural que fica desprovido de sua terra, portanto, a separação do ser humano da terra produtora da vida.

Federici também se utiliza do conceito de acumulação primitiva de Marx para se referir aos processos sociais que caracterizam a reação feudal e o desenvolvimento das relações capitalistas. A autora ressalta que Marx utilizou o conceito para descrever a reestruturação social e econômica iniciada pela classe dominante europeia, estabelecendo que o capitalismo não teria se desenvolvido sem uma concentração prévia de capital e trabalho e que a fonte de riqueza capitalista é a dissociação entre trabalhadores e meios de produção.

Contudo, Silvia Federici entende que tal conceito deixa de considerar algumas críticas, não cabe nesta oportunidade tratar de todas as críticas, mas cabe tecer algumas considerações que se alinham com o objeto do trabalho. Para autora, a acumulação primitiva foi mais do que uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital, sendo também uma acumulação de distinções e divisões dentro da própria classe trabalhadora, de modo que as hierarquias construídas sobre gênero e raça se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno. Assim:

O capitalismo criou formas de escravidão mais brutais e mais traiçoeiras, na medida em que implantou no corpo do proletariado divisões profundas que servem para intensificar e para ocultar a exploração. É em grande medida por causa dessas imposições [...] que a acumulação primitiva continua devastando a vida em todos os cantos do planeta.

A tendência dessa classe capitalista, que surgia durante seus primeiros três séculos de existência, era impor a escravidão e outras formas de trabalho forçado como relação de trabalho dominante, como foi aplicado nas coloniais na América (FEDERICI, 2017).

Aqui cabe uma importante colocação de Federici (2022), pois ensina que a acumulação primitiva não é um evento histórico único que se deu de uma única forma em todas as partes do globo, não está confinado às origens do sistema capitalista, trata-se, em verdade, de um fenômeno constitutivo das relações capitalistas em todos os tempos que ainda se dá e se dará. A separação do produtor dos meios de produção é, explica a autora, a essência da acumulação primitiva em Marx, contudo, este acreditava que em algum momento a violência não seria necessária para a imposição de tal separação, o que Federici discorda. Até os dias atuais, segundo ela, a violência é necessária para a manutenção da disciplina do trabalho.

Vamos um pouco além, a acumulação primitiva, desse modo, não se dá dentro de regras rígidas do capitalismo, mas se adequa às necessidades de expansão do sistema e das particularidades dos sujeitos. Assim, Federici (2022) aponta que a história da acumulação primitiva não pode ser entendida do ponto de vista de um sujeito universal abstrato – muitas vezes o camponês europeu –, já que o ponto central de tal projeto capitalista é desarticular o corpo social criando hierarquias entre os sujeitos e regimes disciplinares que afetam e destroem a vida comunitária. Dessa forma, para a autora, é impossível entender o passado e o presente da acumulação primitiva sem considerarmos o ponto de vista dos assalariados, mas também dos escravizados, dos colonizados, dos povos indígenas cujas terras continuam sendo o principal alvo dos novos cercamentos.

Voltemos a Marx (2013), ao analisar a reação feudal e o desenvolvimento das relações capitalistas, ocupa-se da Inglaterra, mas aponta que em toda Europa, no geral, a produção feudal se caracterizava pela partilha do solo entre o maior número de vassalos possíveis, portanto, havia terras comuns em que os vassalos do senhor feudal poderiam produzir. Contudo, no último terço do século XV e nas primeiras décadas do século XVI, uma massa de proletários livres foi lançada ao mercado, graças a dissolução dos séquitos³ feudais. Marx entende que a

³ “1 Comitiva que acompanha uma ou mais pessoas, com grande formalidade e manifestações honrosas: ‘Não era corriqueira, apesar de tudo, a chegada tão natural e sem pompa de um barão a esta praça, onde as figuras do Imperador e de seu séquito ainda pareciam mover-se’ (JU). 2 ANT Ato de seguir.” DICIONÁRIO MICHAELIS,

causa foi o próprio senhor feudal que se opunha à Coroa e ao Parlamento, de modo a criar um proletariado imenso tanto ao expulsar os camponeses de suas próprias terras quanto ao usurpar as terras comuns.

Para além, ensina que a nobreza até buscou a manutenção do *status quo*, porém, as leis pouco foram aplicadas e não puderam evitar a expropriação. A nobreza exigia que o proprietário da terra oferecesse uma pequena área para subsistência de seus empregados, mas tal ordem era ignorada. Marx conclui, então, que “o livrador se torna proletário ou indigente não por ter sido eliminada a servidão, mas por ter sido suprimida a propriedade que tinha do solo que cultivava” (2013, p. 519). Assim, nas últimas décadas do século XVIII, os últimos vestígios da propriedade comunal desapareceram na Europa.

Com a restauração da dinastia Stuart, os proprietários fundiários instituíram um regime de usurpação que, segundo Marx (2013, p. 520), deu-se em todo continente abolindo o regime feudal da propriedade de terra. A usurpação da terra visava transformá-la em artigo de comércio, ampliar a área de exploração agrícola e aumentar uma massa proletária sem direitos. Assim, a violenta extirpação das terras comunais se iniciou no fim do século XV e prosseguiu pelo século XVI, culminando no século XVIII na Inglaterra em que a própria lei permitia o roubo das terras, ou seja, “decretos mediante os quais os proprietários fundiários presenteiam a si mesmos, como propriedade privada, com as terras do povo”.

Federici (2017, p. 130), corroborando com Marx, explica que na Europa a privatização da terra começou no século XV, coincidindo com a expansão colonial. Para a autora, todas as formas diferentes que a privatização da terra teve – despejo de inquilinos, aumento de aluguel e impostos levando ao endividamento, são processos de expropriação da terra, justamente porque se davam contra a vontade do sujeito ou da comunidade.

Na Inglaterra nos séculos XVI a XVIII, deram-se os chamados *enclosures*, traduzido literalmente como cercamentos, que, como aponta Wood (2000, p. 22), tratavam-se para além da privatização das terras comunais, mas da extinção dos direitos baseados nos costumes dos quais as pessoas tiravam seu sustento, seria “a expressão mais vívida do processo incansável que estava mudando não apenas o campo inglês, mas o mundo: o nascimento do capitalismo”. Tal imposição não se deu sem resistência, tendo acontecido revoltas camponesas nos séculos XVI e XVII, as quais fogem do propósito da pesquisa em questão.

Nesse sentido, segundo Federici (2017), o cercamento era um termo técnico para indicar o conjunto de estratégias usadas pelos lordes ingleses e pelos fazendeiros ricos para

eliminar o uso comum da terra e, assim, expandir suas propriedades. Visava-se aniquilar o sistema comunitário de campos abertos. A autora relata que grandes extensões de terras foram cercadas para virar pasto de veados e vilarejos inteiros foram derrubados para o mesmo fim. Importante a explicação da autora ao considerar que há uma resistência contínua aos cercamentos, de modo que os camponeses resistiram na Europa e até os dias atuais muitos povos resistem, por exemplo, como a resistência dos povos indígenas à exploração das Américas no passado e hoje. Há, portanto, uma continuidade histórica entre a resistência camponesa contra os cercamentos ingleses e a resistência indígena contra a destruição de suas terras.

Ainda no contexto inglês, as práticas camponesas foram deixadas de lado. Buscava-se, entre os séculos XVI e XVIII, por meio dos melhoramentos, aumentar a produtividade da terra, isso implicava em excluir os antigos costumes e práticas, assim, hábitos e cultura camponesas que remontam a tempos imemoriais foram deixados de lado. Tais práticas estavam ligadas a uma ideia de comunidade, como a distribuição dos frutos aos menos afortunados e a relação com a propriedade comum da terra (WOOD, 200).

Aqueles que defendiam a “modernização” da terra por meio dos cercamentos tinham como argumentos uma suposta eficiência agrícola e que os deslocamentos seriam compensados por meio do crescimento significativo da produtividade da terra. Alegavam que nas mãos dos “pobres” a terra teria deixado de produzir e que nas mãos dos “ricos” a terra descansaria. Qualquer exaltação à posse coletiva da terra era descartada como algo do passado, já que se presumia que as formas comunais agrárias eram retrógradas e ineficientes (FEDERICI, 2017).

Na prática, contudo, tal aumento na quantidade de alimentos disponíveis para a população não se deu. De fato, houve aumento na disponibilidade de comidas para o mercado e para exportação. Para os trabalhadores, por outro lado, o que se sucedeu foram dois séculos de fome. A terra era fundamental para muitos pequenos fazendeiros ou lavradores, estes podiam sobreviver apenas porque tinham acesso às pradarias, local em que mantinham seus animais, onde extraíam madeira, frutos, ervas, além de ser um local para reuniões na comunidade.

As pessoas que viviam nas terras que foram roubadas foram obrigadas a deixar seus imóveis, seus animais, suas terras e migrar para as cidades em busca de emprego, gerando uma imensa massa de seres humanos miseráveis. Marx (2013) aponta que já no século XIX havia sido perdida a lembrança da relação entre o lavrador e a propriedade comunal. Entre 1810 a 1831, cerca de 3.511.770 de acres na Inglaterra haviam sido expropriados dos camponeses pelos *landlords*⁴ e presenteadas a eles mesmos.

⁴ Tradução livre: senhores da terra.

O último grande processo da expropriação de terras, explica Marx, foi limpá-la de qualquer vestígio humano. O autor dá como exemplo a Escócia serrana, em que os trabalhadores foram expulsos, mas também suas moradias e meios de sobrevivência foram destruídos para “limpar” a terra. Foi por meio desse processo que a agricultura foi conquistada para, então, tornar-se capitalista e uma massa de proletariado se formou, proporcionando trabalhadores às indústrias das cidades.

Contrariando a ideia de que o capitalismo surgiu nas cidades, Marx expõe que a gênese do capitalismo se deu, na verdade, no ambiente agrário. Corroborando com tal explicação, Wood aponta que há uma ideia enraizada de que o capitalismo surgiu nas cidades graças a uma suposta natureza potencialmente capitalista desse espaço. Tal ideia naturaliza o capitalismo disfarçando o fato de que se trata de uma forma social específica que teve começo e terá fim.

Wood (2000) entende ser necessário reconhecer que o capitalismo nasce no campo e não se resume a uma troca e acumulação, é, ainda, uma modificação de todas as práticas humanas mais fundamentais, uma ruptura com os antigos padrões de interação com os animais e com a natureza. No capitalismo, complementa a autora, há uma dependência dos trabalhadores e também do próprio capital em relação ao mercado, de modo que os imperativos de competição, acumulação e maximização do lucro funcionam como “leis de movimento”, como a autora chama.

Agora, desprovidos da terra, os trabalhadores passaram a viver numa dependência econômica que não existia no sistema anterior. Os empregadores se aproveitaram da situação dos trabalhadores, agora sem-terra, para reduzir seu pagamento e ampliar o dia de trabalho. Assim, o que antes era visto como liberdade – o salário –, passa a ser visto como instrumento de escravidão (FEDERICI, 2017), já que o sujeito estava atado a um salário que paga muito pouco para não morrer de fome, não restando outra alternativa.

Os locais comuns eram muito importantes não só para extração de produtos, mas para festivais, jogos, reuniões, ou seja, momentos comunitários no feudo. A importância era ainda maior para as mulheres, já que tinham menos direitos sobre as terras e menos poder social, assim dependiam mais das terras comunais para a sua subsistência, sociabilidade e autonomia (FEDERICI, 2017). Tratava-se, portanto, de uma rede de cooperação que foi brutalmente atacada pelos cercamentos, expulsando toda a gente da natureza.

As mulheres foram as mais afetadas e as que mais sofreram quando a terra foi perdida e o vilarejo comunitário desintegrado, como aponta Federici. Não havia muitas opções de sobrevivência, não poderiam vagar pelos locais como muitos faziam na época porque seriam expostas à violência masculina. Além disso, estavam sujeitas à gravidez, o que diminui a

mobilidade e impõe o cuidado para com a prole, de modo que tinham mais dificuldade para migrar.

Nesse contexto, a reprodução da força de trabalho, que se dá no ambiente doméstico, e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, de modo que a procriação e o cuidado para com os filhos passou a ser visto como uma vocação natural das mulheres. Assim, as mulheres sofreram um processo excecional de degradação social (FEDERICI, 2017). Assim como a natureza passa a ser privatizada e expulsa da vida dos sujeitos, as mulheres também são jogadas à margem e passam a ser as únicas responsáveis pelas tarefas ligadas à reprodução da vida.

Há, considerando a expulsão dos sujeitos da terra, o surgimento de uma massa de proletariado industrial e o aumento da produção agrícola ocasionado pela “melhoria” no modo de produção e maior exploração dos trabalhadores. Os trabalhadores rurais foram desvinculados dos meios de subsistência que antigamente mantinham sua reprodução e sobrevivência e tais meios se tornaram elemento material do capital variável, sendo vendidos aos trabalhadores, que deveriam comprá-los por meio do salário. Os trabalhadores e camponeses trabalham, no entanto, com os mesmos materiais de antes, só que não são mais seus e o excedente não pode ser usufruído por suas famílias, tudo pertence ao capitalista (MARX, 2013).

Marx (2013, p. 533) explica que a gênese do capitalista industrial não se deu da mesma maneira como dos arrendatários, novas necessidades comerciais foram surgindo do novo mercado mundial com as invasões do final do século XV e início do século XVI. Para Marx, o regime feudal no campo e a constituição corporativa das cidades impediram o capital monetário – formado pelo capital usurário e comercial – de se converter em capital industrial. Isso se deu graças à dissolução dos séquitos feudais, expropriação e parcial expulsão da população rural somadas

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista.

A Holanda, segundo Marx, foi a nação capitalista modelar do século XVII apresentando um quadro de traição, suborno e massacre em relação às colônias e aos sujeitos colonizados. Os holandeses sequestravam pessoas nas ilhas de Celebes para então escravizá-los. Em Banyuwangi, havia cerca de 80 mil habitantes em 1750, mas foram reduzidos a 8 mil em 1811 pelos holandeses. Nesse sentido, Marx aponta que a colonização era suja e voltada a

interesses privados, além da imposição do terror aos nativos. Mas, ainda assim, “os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíam à metrópole e lá se transformavam em capital” (MARX, 2013, p. 535).

Ainda usando a Holanda como exemplo, aponta que foi o primeiro país a desenvolver plenamente seu sistema colonial e, em 1648, encontrava-se no ápice de sua grandeza comercial. Contudo, a massa do povo holandês estava mais sobrecarregada de trabalho do que nunca, mais empobrecida e brutalmente mais oprimida do que as massas populares do restante da Europa. A riqueza, nesse sentido, extraída das colônias, não era compartilhada com a população proletária que sofria com a fome na metrópole.

Para Federici (2017), a classe dominante lançou uma ofensiva global que ao longo de três séculos mudou a história do planeta, visando responder à crise que se instalara na Europa, estabelecendo as bases do capitalismo mundial visando apropriação de novas fontes de riqueza, expansão da base econômica e novo trabalhadores sob seu comando. O pilar de tal processo foi a violência, de modo que a ideia de uma transição para o capitalismo é uma ficção, porque sugere a noção de que se deu um desenvolvimento histórico gradual e linear, quando na verdade se trata de um dos períodos mais sangrentos e descontínuos da história.

O contexto europeu pré-invasões era, portanto, caótico, e a classe dominante lançou-se ao mar antes mesmo de resolver os problemas internos. A privatização da terra em solo europeu e a consequente expulsão das gentes e da natureza é somada à exploração da natureza e das gentes nas Américas como bases para o surgimento e fortalecimento do capitalismo. A invasão das Américas, contudo, foi para além da violência física na criação de um binarismo entre europeus e não-europeus, civilizados e incivilizados, que constituiu a América como um espaço de exploração das gentes e da natureza.

Segundo Mignolo (2017, p. 3), por volta de 1500 o mundo era policêntrico, ou seja, não havia um Estado ou civilização central, mas diversas civilizações que coexistiam, apesar de, evidente, existirem períodos de guerras. Contudo, na modernidade há uma centralização do poder e demais aspectos consequenciais, de modo que tem como origem a Europa, que constrói uma narrativa da civilização ocidental celebrando suas conquistas, mas deixando de lado toda violência física e subjetiva aplicada aos colonizados.

Os invasores europeus modificam a ideia de natureza. Mignolo aponta que para os indígenas quéchuas a *Pachamama* – mãe terra, a natureza – era entendida como fornecedora de tudo e eles, os indígenas, eram parte dela, eram, portanto, também natureza. Contudo, os europeus seguiram os ideais de que a natureza deve ser explorada e subjugada pelo homem. Há, portanto, uma mutação na visão que se tinha da natureza que passa ser vista como uma fonte de

recursos naturais para o lucro. Tal modificação foi apontada como positiva, enquanto aqueles que viam a natureza como sujeito, passaram a ser vistos como atrasados (MIGNOLO, 2017, p. 7-8).

Com a modernidade e as invasões, há a emergência, como aponta Mignolo, de uma estrutura de controle e administração que ultrapassa a autoridade, abrangendo a economia, subjetividade e normas de relação de gênero e sexo. Tal administração do controle importa no fato de que determinados atores e instituições – europeias –, constituíram o jogo e estabeleceram as regras deste, além de possuir o poder decisório. São, portanto, donos do jogo.

Quijano (2005), nesse mesmo sentido, ensina-nos que a América foi o primeiro espaço/tempo constituído em que se dava um padrão de poder mundial, sendo a primeira identidade da modernidade. Para tal, o autor defende que dois processos foram necessários: O primeiro foi a codificação da diferença de raças, de modo que aos invasores foi atribuída uma raça, supostamente, biologicamente superior, aos colonizados foi imposta uma raça inferior, que num primeiro momento atinge as populações da América e depois de todo o globo. O segundo processo está ligado à articulação em torno do capital e do mercado mundial de todas as formas históricas de controle de trabalho, os recursos para produção e os produtos.

Portanto, a ideia de raça no sentido moderno não era conhecida antes das invasões europeias na América. A raça passa a ser relacionada com a posição que o indivíduo possui na hierarquia social, servindo como classificação social básica da população. Para além, serviu também para legitimar a dominação que trouxe inúmeras implicações. Uma delas foi a elaboração de conhecimentos a partir de uma perspectiva eurocêntrica, entre eles, a elaboração teórica acerca da ideia de raça, de modo que esta passa a ser utilizada como critério para distribuição da população mundial conforme determinados níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade (QUIJANO, 2005).

Alguns países europeus, em especial Portugal e Espanha, possuíram uma posição privilegiada graças ao controle de metais preciosos. Os metais preciosos propiciaram uma crescente monetarização do mercado mundial que permitiu que os europeus brancos dominassem regiões como a China, Índia e Síria. Mais do que isso: permitiu o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção em escala mundial. Assim, a Europa Ocidental emerge como sede do controle do mercado mundial.

Para Quijano, a relação capital-salário se dá na Europa, enquanto nas regiões dominadas os salários eram para os brancos, os demais ou eram escravos ou servos. Para ele, o genocídio contra os povos originários se deu, dentre outros motivos, porque os europeus viam os indígenas como seres descartáveis, que deviam trabalhar até morrer; eram servos, mas em

uma relação distinta da servidão feudal europeia. Há uma classificação racial do trabalho e uma associação entre identidades raciais e formas de controle do trabalho não pago.

A Europa se torna, no entanto, o centro do capitalismo mundial e pode impor ao resto do mundo o domínio colonial, o que implicou na reidentificação histórica de populações e regiões. A hegemonia europeia exerceu controle sobre todas as formas de subjetividade, cultura e do conhecimento e sua produção. Para alcançar tal hegemonia, os invasores precisaram, dentre outros, expropriar os descobrimentos culturais das populações colonizadas que poderiam servir ao desenvolvimento do capitalismo. Ainda repreenderam as formas de produção de conhecimento dos colonizados, sua subjetividade foi duramente reprimida e violentada de forma profunda e duradoura (QUIJANO, 2005).

Assim, moldaram-se novas categorias que codificaram todo o Globo em: Oriente-Occidente; primitivo-civilizado; irracional-racional; Europa e não-Europa. De modo que há um dualismo e uma perspectiva binária acerca do conhecimento que o eurocentrismo impôs ao mundo de forma hegemônica. Para Quijano (2005), o mito que funda tal visão eurocêntrica é o mito do estado de natureza como partida para a civilização, tendo como ponto culminante a civilização europeia. A classificação racial do mundo é somada a tal mito, de modo que, por exemplo, os Espanhóis encontraram diversos povos indígenas muito diferentes entre si, mas chamaram a todos de “índios”. O mesmo se deu com os diversos povos africanos que foram todos chamados de “negros”.

As implicações de tal generalização fizeram com que os povos vissem suas particularidades históricas e culturais serem retiradas de si mesmos e uma nova identidade racial, colonial e negativa surge. A primeira identidade geocultural moderna foi a América e a segunda foi a Europa, porque se constituiu a partir da América. As diferentes visões de mundo dos povos indígenas e suas particularidades foram deixadas de lado pelos invasores que os viam como uma massa de seres descartáveis, os povos vão, então, sendo expulsos de seus territórios e/ou forçados a trabalharem para o lucro dos invasores, uma lógica muito distinta daquela que viviam (QUIJANO, 2005, p. 127).

Não é à toa que Aimé Césaire (2020, p. 8-9) afirma que “a Europa é indefensável”. O pensador martinicano nos ensina que as noções de civilização e colonização a partir da Europa são hipócritas, já que partem de uma má-fé que situa mal os problemas para defender soluções grotescas. Por exemplo, afirmar que negros e indígenas são bárbaros e por isso devem ser tratados com violência. Para o autor, a colonização não é evangelização ou empreendimento filantrópico que busca ajudar aos “ignorantes”, relembra Cortez no México e Pizarro em Cusco, grandes assassinos que determinavam que matassem e saqueassem, mantendo-se cristãos

mesmo com tais atitudes. Césaire crítica o cristianismo, já que este se refere à civilização, enquanto o paganismo seria a selvageria, impondo resultados abomináveis aos negros, indígenas e demais povos explorados.

Portanto, Césaire (2020, p. 11) conclui que “de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais despachadas, não sobraria um único valor humano”. A colonização, para ele (2020, p. 17-18), acabaria por “descivilizar” o colonizador, brutalizá-lo, degradá-lo, de modo que toda violência praticada nas coloniais e aceitas pelas metrópoles evidencia o veneno que corre nas veias da Europa. Refere-se ao nazismo, apontado que antes de serem vítimas daquele, os europeus toleraram a violência desumana e absurda perpetrada contra os colonizados, calaram-se e fecharam os olhos para um problema que era de sua responsabilidade.

Dessa forma, Césaire (2020, p. 17) entende que o burguês europeu, muito cristão e muito humanista, em verdade, carrega consigo um Hitler. O que dói ao burguês não é o crime contra o ser humano praticado pelo nazismo, mas o crime e a humilhação contra pessoas brancas, “é de haver aplicado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então a pena [...]” aos colonizados. Conclui, assim, que no fundo do capitalismo que anseia por sua sobrevivência, há a desumanidade expressa na figura de Hitler. Com tais considerações, concordamos com o autor, que busca demonstrar que uma nação colonizadora, que justifica a colonização, é uma civilização doente, moralmente atingida e que chama o seu castigo, chama a violência também em seu solo.

Aproximando-se de Quijano, para Césaire (2020, p. 24), a colonização significa a coisificação dos sujeitos colonizados, entendidos como uma raça inferior. Entre o colonizador e o colonizado somente há espaço para violência, servidão, roubo, impostos, estupros, desprezo etc. Fala-se em progresso, mas Aimé nos mostra que isso significa falar em sociedades esvaziadas de si, pisoteadas, suas terras confiscadas, religiões destruídas, possibilidades extraordinárias que foram roubadas e destruídas. O autor se refere a milhões de pessoas arrancadas de seus deuses, de suas terras, da sua vida, da sua dança, do seu modo de viver. Pessoas a quem o medo foi inculcado, assim como um complexo de inferioridade cínico e mentiroso.

A maior pilha de cadáveres da história é de responsabilidade da Europa, denuncia Césaire. Frase forte, mas verdadeira, como veremos neste trabalho. O cinismo e a hipocrisia são ainda maiores do que poderíamos imaginar, além de toda violência do processo colonizador, a Europa legitimou tais ações pelo suposto progresso material alcançado em alguns campos, sendo que não podemos nem imaginar qual seria o progresso material das sociedades indígenas

sem a colonização, por exemplo. A Europa ocidental, portanto, agiu de forma brutal não só para com as Américas, mas para com a Ásia e a África destrutando os povos e a natureza, criando ainda uma narrativa global de que somente estava levando a esses “ignorantes” a civilização e o progresso.

O capitalismo surge, portanto, no contexto agrário em que se deu a privatização da terra, expulsão das gentes e a degradação das mulheres, contudo, a invasão das Américas e a descoberta de ouro e prata nesse espaço foi crucial para o fortalecimento desse sistema. Além disso, a escravização e exploração das populações nativas também propiciou e fortaleceu o sistema que recém surgia. Em solo europeu a vida comunitária é afetada e destruída, a relação com a natureza é modificada e os invasores acabam por fazer o mesmo em solo americano. Como justificativa, os invasores criam uma narrativa acerca da raça, surgindo daí um binarismo entre o europeu branco e culto e o nativo não branco, supostamente, incivilizado.

1.2 AS INVASÕES ESPANHOLAS

Apresentado de forma breve o contexto europeu pré-invasões e algumas considerações acerca das consequências objetivas e subjetivas das invasões, trata-se agora das invasões em si. Inicia-se este tópico apresentando as invasões da Espanha na América e, para tal, apresenta-se de forma muito breve o contexto Espanhol, especificamente, e algumas considerações sobre Colombo. Então, parte-se para discutir o processo violento e brutal da colonização espanhola, destacando alguns casos de resistências indígenas, elegidos conforme a disponibilidade bibliográfica e a monta, tendo em vista o que comporta o presente trabalho.

Jorge Abelardo Ramos (2012) aponta que a história da Espanha, no último milênio, possui dois marcos importantes: o primeiro deles foi o combate à civilização árabe que vivia no território da antiga Espanha romana; e o segundo foi a invasão e colonização da América. Precisamente em 1492, a Espanha derrubou o último reduto muçulmano em solo espanhol e também é o ano em que passa a ter ciência da existência das Américas.

Tais feitos se deram justamente sob o reinado de Isabel e Fernando, monarcas de Castela e Aragão. A Espanha era, até então, um conjunto desordenado de regências e baronias e passou a constituir-se de forma organizada e centralizada. A religião foi muito importante, de modo que a soberania se deu sob o símbolo da cruz. Para o autor, a interminável guerra nacional e religiosa deixou marcas profundas na sociedade espanhola, determinando a maneira com que os sujeitos se portavam (RAMOS, 2012).

A união de Isabel e Fernando representou a união de dois reinos que viviam separados, o casamento se deu no ano de 1469. Contudo, a união dos reinos ocorreu somente em 1479, quando o rei de Aragão, pai de Fernando, faleceu, e ele então foi coroado. O contexto espanhol era caótico, os territórios eram dominados por bandos que controlavam inclusive as estradas e caminhos, assim, a Coroa voltou a organizar as Irmandades que eram encarregadas da ordem pública. A Santa Irmandade atuou contra os nobres que se opuseram ao poder real e foram estabelecidas penas com castigos físicos, chegando até à pena de morte (RAMOS, 2012).

A ocupação árabe na Península ocorreu sete séculos antes da Reconquista que se deu em 5 de janeiro de 1492. Em março do mesmo ano, os reis católicos expediram um decreto expulsando os judeus do território espanhol que se negassem à conversão, sob pena de confisco de seus bens. Os mouros foram expulsos em fevereiro de 1502. Os reis católicos lutaram tanto contra a nobreza quanto contra a burguesia nas cidades, em meio ao absolutismo que crescia, tendo ao seu lado um poderoso aliado: a Igreja Católica. Contudo, tiveram que pagar um pesado tributo (RAMOS, 2012).

Explicando brevemente a questão das rotas comerciais, em 1453, a Constantinopla caíra em mãos muçulmanas e a burguesia marítima se via impedida de desenvolver o comércio com o Oriente. Assim, a busca de outra rota para a Ásia era necessária e também havia a crescente exigência de metais preciosos. Isso porque a dinâmica do capitalismo que surgia no final do século XV exigia que os meios de pagamento fossem ampliados ao mesmo tempo em que se dava um esgotamento relativo dos metais preciosos (RAMOS, 2012).

Com a invasão da América e o roubo dos metais preciosos, a Europa foi inundada por ouro e prata, o que levou a uma revolução dos preços, transformando a economia europeia. O ouro roubado dos palácios Incas e Astecas significou, somente nos primeiros anos da conquista, 200 toneladas de ouro. Somente entre 1521 e 1660, cerca de 18 mil toneladas de ouro foram roubadas na América e enviadas para Espanha, como aponta Jorge Abelardo Ramos (2012).

Contudo, esse ouro foi derramado por Carlos V em suas guerras religiosas ou dinásticas intermináveis. A indústria e a agricultura espanhola foram reanimadas de forma breve com a invasão, mas logo foram deixadas de lado por três séculos. Assim, “a correnteza de ouro das Índias passa pela Espanha sem se deter” (RAMOS, 2012, p. 72). Por outro lado, as potências capitalistas da época retinham e acumulavam capital, exceto a Espanha.

Além disso, Ramos explica que nesse contexto espacial e temporal os novos ricos buscavam adquirir um brasão, algum título de nobreza para que se elevassem a classes nobres. Para fazê-lo não poderiam dedicar-se ao trabalho, deveriam imobilizar seu capital em bens e viver de renda, até o século XVIII aquele que se dedicasse à atividade industrial perdia sua carta

de fidalguia. Tal ódio ao trabalho encontra eco na América, onde o trabalho era visto como degradante. Nesse contexto, a riqueza adquirida acabava por fortalecer a grande propriedade territorial e retirava o capital da atividade economicamente produtiva, elevando o valor artificial do solo e consolidando o latifúndio.

A produção agrícola na Espanha se dava por meio da condição servil ou semisservil dos camponeses, a estes eram impostos pesados tributos, de modo que havia revoltas e podiam se emancipar mediante pagamento. A sociedade colonizadora na América não era diferente desse sistema aplicado em Espanha, agindo, em verdade, de forma mais desumana e degradante com aqueles que de fato faziam o trabalho (RAMOS, 2012).

Para Ramos (2012), Colombo acreditava ter chegado à Ásia, contudo, Pedro Mártir de Algéria logo descobriu que não se tratava da Ásia e chamou tal local de Orbe Novo. Num primeiro momento, a monarquia havia concedido determinados direitos ao descobridor, mas percebeu que a América era um prêmio excessivo, assim limitou os direitos outorgados e traçou uma política de centralização. Os valores empreendidos nas expedições eram majoritariamente privados, apesar das imensas regulações administrativas que mantinham os privilégios da monarquia castelhana. Os chamados *adelantados* – autoridades máximas do território –, possuíam faculdade de distribuir terras e terrenos. Havia, ainda, forte tradição das guerras religiosas, de modo que estabeleceu a obrigação de incluir clérigos nas frotas.

Nem todos os membros da nobreza eram ricos, em especial os filhos não primogênitos, revelando uma contradição entre seus *status* sociais e seus meios econômicos. Esses nobres empobrecidos integraram as expedições que se lançaram ao Novo Mundo. Entre 1492 e 1497, havia decretos reais que permitiram o recrutamento de condenados e delinquentes para também comporem as expedições e proibiam que descendentes de mouros, judeus, ciganos, negros livres e hereges compusessem as expedições (RAMOS, 2012).

A miséria atingia a Espanha e muitos iam à América em busca, simplesmente, de alimento. No interior das embarcações conviviam, por meses, damas, frades, mercadores, bispos e a tripulação. A realidade é que o setor mais desesperado da Espanha emigrou para a América para enriquecer e permanecer nela. Ramos (2012,) aponta que, se num primeiro momento Colombo levou o pensamento renascentista e o conhecimento geográfico para a América, logo após a terra por ele descoberta é ocupada por usurpadores senhoriais.

A descoberta da América, ou melhor, a invasão da América, coube a Cristóvão Colombo – *Cristóbal Colón*, em castelhano –. Não há muita certeza acerca dos seus primeiros anos de vida, mas há alguma certeza sobre os anos que passou na Espanha buscando apoio para sua aventura, como explicam William D. Phillips e Carla Rahn Phillips (1991). Os autores

apontam que Colombo requereu ao Rei de Portugal autorização para buscar as Índias pelo Oeste, porém, o Rei se recusou e posteriormente autorizou outras pessoas a fazê-lo. Colombo, sozinho, buscou durante quase uma década por suporte para sua viagem, apesar das inúmeras frustrações.

Na primeira audiência de Colombo com o Rei e a Rainha da Espanha portava um mapa *mundi*, provavelmente desenhado por ele mesmo, impressionando Isabel e Fernando, que de pronto acreditaram em sua empreitada e ordenaram que uma junta auxiliasse Colombo em sua ideia (PHILLIPS; PHILLIPS, 1991).

Frei Bartolmé de Las Casas (2016) aponta que Colombo saiu temeroso de Portugal, com medo de ser preso pelo Rei, enviou à Inglaterra seu irmão Bartolomé para que buscasse também auxílio para sua empreitada. Chegou à corte espanhola em 1485 e iniciou sua batalha para buscar outro caminho para as Índias. O Cardeal Dom Pedro González de Mendoza intercedeu a favor de Colombo e assim os reis aceitaram auxiliá-lo. Ainda assim, passaram-se anos até que conseguisse estrutura material e humana suficiente para a viagem.

Embarcaram em três de agosto de 1492, com três caravelas abastecidas de mantimentos e pessoas indo em direção às Ilhas Canárias para, de lá, partirem para as Índias. Em três de novembro avistaram terra, a qual Colombo chamou de Dominica, porque fora descoberta num domingo e logo outras ilhas começaram a aparecer, avistaram, no entanto, papagaios verdes e sentiram o cheiro das flores (LAS CASAS, 2016).

Em cinco de novembro Colombo ordenou que dois barcos fossem à terra firme para ver se encontravam alguém, a fim de saber mais sobre aqueles que viviam nas terras recém encontradas, na ilha de Cuba. Buscavam, no entanto, chegar à *la Española* e por isso continuaram navegando até Cabo *del Ángel*, onde alguns indígenas vieram próximos ao navio com suas canoas, trazendo comida e outras coisas para trocar com os cristãos. No outro dia, já em terra firme, muitos indígenas vieram próximos aos espanhóis. Ao final do mês de novembro um grupo de indígenas buscou Colombo e entregou a ele presentes em nome do rei Guacanagarí (LAS CASAS, 2016).

A região de La Espanhola era governada por cinco caciques: Guarionex, Guacanagarí – que era muito gentil com Colombo e os espanhóis –, Caonabo – “o mais encarniçado inimigo dos brancos” e que possuía um talento natural para guerra e uma inteligência admirável –, Behechio e Cotubanamá (COLL, 1986, p. 17). Nas terras de Caonabo Colombo havia deixado 40 homens para erguerem uma fortaleza. Voltou ao local tempos depois, a fortaleza estava queimada e alguns homens mortos, descobriu então que os homens haviam se matado entre si

por conta do ouro que haviam conseguido, outros tantos fugiram com mulheres indígenas. Mas foi a mando de Caonabo que a fortaleza foi queimada (LAS CASAS, 2016).

Colombo regressou à Espanha e deixou alguns homens na ilha, estes, contudo, começaram a agir com agressividade para com os indígenas que contestavam a situação, evidentemente, assim incendiaram fortes e mataram os grupos de invasores que estavam desprevenidos. “Antes que o Almirante abandonasse a ilha, um grupo de seus homens iniciou o que haveria de caracterizar toda conquista: **matar sem nenhum motivo os indígenas**” (COLL, 1986, p. 18, grifo nosso).

Ao ter ciência do fato, o Almirante se alegrou porque agora os espanhóis seriam temidos. Ao tomar os vilarejos, os espanhóis realizavam desfiles para mostrar que eram fortes e que resistiriam aos indígenas. Estes fechavam as portas de suas casas acreditando que os cristãos entenderiam que não eram bem-vindos. Josefina de Coll (1986, p. 19) nos ensina que

A conquista enlouquece os invasores. O afã de encontrar ouro, custe o que custar, e a necessidade de demonstrar aos reis que o os gastos iniciados com a aventura das três caravelas não foram inúteis, converteram Colombo num buscador de ouro e um caçador de escravos para serem vendidos na Espanha. E mais tarde para acalmar os escrúpulos peninsulares, se imaginam rebeliões que não existem para justificar a escravidão dos subjugados.

As terras de Caonabo, chamadas de Cibao, eram ricas em minas de ouro. Colombo instituiu um imposto que todos os vizinhos das minas maiores de 14 anos deveriam pagar, os que moravam longe deveriam pagar em algodão. Caonabo, então, buscou criar uma confederação com todos os caciques da ilha para realizar uma ação conjunta contra o invasor, mas Guacanagarí se opôs (COLL, 1986).

Da fortaleza queimada a mando de Caonabo restou um espanhol treinado na arte de enganar. Percebendo que não venceria os indígenas pela força, preparou algemas muito brilhantes. Assim foi até Caonabo e humilha-se perante ele dizendo que as algemas eram uma grande honra, convencendo o cacique a vesti-las. Uma vez capturado é entregue a Colombo, que o levaria para a Espanha. Contudo, no caminho, uma tempestade tropical atingiu a embarcação e Caonabo morreu afogado (COLL, 1986).

Os espanhóis seguiram levantando mais e mais fortes e continuaram invadindo ilhas. Os invasores possuíam armas, cavalos e cachorros que matavam pessoas a sangue frio. Os demais caciques fugiram assim como muitos que destruíram suas lavouras na esperança de que os espanhóis morressem de fome. A barbárie era constante, como narra o Frei Bartolomé de Las Casas (2021, p. 31):

Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças, começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil.

Narra ainda que viu com seus próprios olhos espanhóis queimarem indígenas vivos, lentamente, só para satisfazer seus prazeres mais obscuros, queimando-os a garganta e a boca para que não gritassem. Aqueles que podiam fugiam para as montanhas, visando escapar desses “homens desumanos, despojados de qualquer piedade [...]”. Salienta ainda que os espanhóis tinham uma regra: para cada espanhol morto, cem indígenas deveriam morrer (LAS CASAS, 2021, p. 32).

Colombo deixou seu irmão Bartolomé responsável pelas terras de Guarionex, próximas às terras de Caonabo. O invasor impôs aos indígenas o imposto de um recipiente cheio de ouro, contudo, o povo de Guarionex prepara-se para a luta, no entanto, covardes como são os invasores, atacaram durante a noite, prendendo o cacique e alguns senhores. O povo se revoltou e conseguiu com que fossem soltos os reféns, mas o imposto continuou. Os indígenas estavam habituados a tirar ouro da superfície dos rios e não sabiam como minerar (COLL, 1986). A ganância dos invasores era imensa e incabível ao modo de vida dos povos que ali habitavam.

Guarionex e sua família fugiram para as terras de Mayobanex, que os recebeu mesmo sabendo que eram procurados pelos invasores. Ao saber onde Guarionex estava, Colombo procurou Mayobanex oferecendo sua amizade eterna em troca do cacique, mas Mayobanex não aceitou. Colombo então determinou a destruição da ilha. Ambos os caciques fugiram, mas foram capturados e levados à Espanha, porém, o barco que os levava afundou, os irmãos Colombo conseguiram se salvar. Morreram cerca de 500 pessoas (COLL, 1986).

Desde os primeiros anos a colonização deixou explícito seu caráter violento e desumanizador, em que os povos originários das Américas eram vistos como descartáveis e assassinados aos montes. Diferentemente do que leva a crer a historiografia hegemônica, o processo de colonização das Américas não se deu sem a resistência dos povos, como no caso de Caonabo e Guarionex e outros tantos que não caberiam em uma dissertação.

A revolta comandada por Enriquillo – nome espanhol dado a ele – ganha destaque nesse espaço-tempo. Las Casas (2022) aponta que a situação da Ilha Espanhola era boa, mas os indígenas estavam acabando graças aos assassinatos e trabalhos demasiadamente pesados. Valenzuela possuía diversos indígenas que havia herdado de seu pai e os tratava muito mal,

entre suas posses, estava um *repartimiento*⁵ comandado pelo Cacique Enriquillo, que havia sido criado em um monastério de São Francisco.

Josefina de Coll (1986, p. 27) explica que seu nome era Guarocuya e era da região chamada de Maxicatex, foi justamente Las Casas quem o salvou de ser morto pelos espanhóis e o colocou no convento. Era de posse de Francisco Valenzuela, que o tratava muito bem⁶, despertando a inveja de seu filho Andrés Valenzuela, que herdou Enriquillo de seu pai. Andrés Valenzuela tratava Enriquillo com muita violência, buscando estuprar sua esposa.

Ida Altman (2007) aponta que Enriquillo era sobrinho-neto de Anacaona, esposa de Caonabo. Las Casas (2022, p. 584) narra que Valenzuela tentou estuprar a mulher de Enriquillo, que então foi dar queixa ao Tenente-Governador. Participou de uma audiência, mas ninguém resolveu seu problema. Então, Las Casas narra que “*determinó de no ir más á servir á su enemigo, ni enviarle indio suyo, y por consiguiente, en su tierra se defender*”.

Enriquillo decidiu criar uma oposição armada, era muito organizado e levou mulheres, crianças e idosos para um local seguro, onde semearam plantações para viverem, de novo, em liberdade. Os primeiros invasores vêm pelas montanhas e são recebidos com pedras e derrotados. Enriquillo passou a ser Guarocuya de Maxicatex. A notícia da vitória se espalhou e outros indígenas escravizados da região abandonaram seus amos e se juntaram à resistência que durou entre treze e quatorze anos. Os espanhóis gastaram muito dinheiro tentando vencer Guarocuya, mas passou o resto de sua vida vivendo livre nas serras (COLL, 1986).

Las Casas (2022) compara Enriquillo a Davi, que sofreu a tirania de Saul, como narrado na Bíblia, Primeiro Livros dos Reis, Capítulo 22. O Frei ainda aponta que Enriquillo sabia como guerrear como os espanhóis, já que havia aprendido com eles. Mas nunca permitiu que um indígena em seu comando assassinasse um espanhol sem ser em batalha, somente buscava defender a si e a seu povo.

Jorge Abelardo Ramos (2012) explica que a dominação colonial espanhola na América se fundamentou na *encomienda* e na *mita*, ou seja, na escravidão virtual do indígena que era submetido a trabalhos forçados sob o regime das *encomiendas*. Ressalta o autor que formalmente tal regime foi concebido como forma de proteção aos indígenas e sua família, o que não foi a realidade. Deixou de ser utilizado no final do século XVIII.

O imposto para os maiores de 14 anos foi criado por Colombo já entre 1495 e 1496, a imposição de trabalhos forçados – de natureza agrícola e mineraria – começaram entre 1497-

⁵ Divisão informal dos nativos para trabalho que os espanhóis começaram a implementar nos anos 1490. A prática foi formalizada por Ovando, governador, quando chegou em 1502 (ALTAN, 2007, p. 592).

⁶ É possível tratar bem a quem se nega a liberdade?

1499, segundo Silvio Zavala (1945). O autor explica que a prática de dividir os indígenas em repartimentos nasceu nas Antilhas, visando sanar as necessidades de mão-de-obra das empresas agrícola e mineraria, caracterizado juridicamente por um sistema de trabalho forçado sem salário. Com a presença de Nicolás Ovando, governador da Ilha Espanhola, a cobrança de imposto e a servidão adquiriram caráter legal.

A *encomienda* era um benefício real concedido aos *encomenderos*, conquistadores particulares, objetivando que organizassem os indígenas em grupos, chamados de encomendados, para que entregassem uma porcentagem em cima do que produziam. É pensada nas Antilhas, como foi mencionado, mas é aplicada em toda América Espanhola. É proibido em 1542 e volta a ser permitido pela Coroa em 1545 (CALEIRO, 2021).

O instituto da *mita* era de origem Quechua e consistia na apropriação do trabalho pelos Incas, originalmente, davam-se trabalhos em favor do Império Inca por tempo determinado e, via de regra, em produção agrícola e minas de prata (CALEIRO, 2021). Ao ser apropriado pelos espanhóis, tal instituto se tornou um instituto de trabalho compulsório que funcionava de forma rotativa, os indígenas deveriam prestar atividades de agricultura, mineração e construção (RIVERA, 1990).

Las Casas (2022) narra que desde 1511 foi determinado por Diego Colombo que as terras onde hoje é Cuba deveriam ser conquistadas. O Frei aponta que muitos indígenas haviam fugido para lá dos espanhóis, assim, além da população indígena que já era natural de Cuba, havia ainda centenas de indígena que migraram. Hatuey – que também havia migrado da Ilha Espanhola – era o cacique do local que se chamava Maycí e comandava uma população que, segundo Las Casas, eram muito simples, bons, carentes de vícios e chamavam a si mesmos de Cibonéyes.

Hatuey mantinha espiões por toda região e sabia do que os espanhóis eram capazes, já os observava a algum tempo. Reunido com seu povo, dizia que os cristãos roubaram as terras dos indígenas, sequestraram pessoas, tomaram mulheres e filhos, além de maltrataram a todos, tudo isso em nome de um senhor. Hatuey então disse ao seu povo que esse senhor era o ouro, por esse motivo estavam sendo perseguidos e destruídos, fariam de tudo para consegui-lo. O cacique conduziu o povo a jogar todo ouro que possuíam na água (LAS CASAS, 2022).

Hatuey organizou seu povo para uma guerra que durou três meses, os indígenas, então, refugiaram-se nos montes. Os espanhóis buscaram alcançá-los e agiram de forma violenta, torturando-os para que delatassem o paradeiro de Hatuey, que foi capturado e condenado à morte, devendo ser queimado vivo (COLL, 1986). Uma vez acesa a fogueira, buscavam convertê-lo em cristão por meio do batismo, mas Hatuey recusa.

[...] un religioso de Sant Francisco, le dijo como mejor pudo que muriese cristiano y se baptizase; respondió, que ¿para qué habia de ser como los cristianos, que eran malos? Replicó el Padre, porque los que mueren cristianos van al cielo y allí están viendo siempre á Dios y holgándose; tornó á preguntar si iban al cielo cristianos, dijo el Padre que sí iban los que eran buenos: concluyó diciendo que no queria ir allá, pues ellos allá iban y estaban (LAS CASAS, 2022, p. 137).

Continuando a invasão de onde hoje é Cuba, Las Casas acompanhou os espanhóis e narrou que assim que os indígenas os viram trouxeram muito alimento e outras coisas, mas o “diabo” teria tomado conta dos espanhóis que assassinaram em sua frente mais de três mil pessoas. Salienta que nunca havia visto tamanha crueldade.

Acerca da apropriação e dominação da natureza, Priscila Lini (2020, p. 100) aponta que a chegada na América se iniciou apoiada em uma política de dominação baseada no direito divino, destacando-se a Bula Papal “*Inter Coetera*”, que dava amplos e irrestritos poderes à Coroa Espanhola e seus representantes, conferindo legitimidade absoluta. Tal legitimidade foi invocada em diversos momentos, não só perante os indígenas e nativos, mas também contra rivais espanhóis.

A bula *Inter Coetera* trouxe três aspectos principais com forte influência jurídica de âmbito internacional, sendo o primeiro deles a (a) doação que o Papa dava à Coroa Espanhola de todas as terras descobertas e, “pelo descobrimento”, dando a ela autoridade e jurisdição absoluta; o segundo aspecto (b) foi o encargo que o Papa deu como missão espiritual o dever de evangelizar o Novo Mundo e trazer pessoas para a América; o terceiro aspecto (c) foi a exclusividade da missão, ou seja, os outros reinos estavam proibidos de se aventurar nessa empreitada sem autorização dos reis de Castela (RUIZ, 2002, *apud* LINI, 2020).

Nesse sentido, Lini (2020) aponta que coube ao espanhol vir à América para dominar e domesticar a imensidão de natureza disponível tanto acima como abaixo da terra, de modo que todo potencial natural havia sido “generosamente” oferecido àqueles que tivessem coragem de enfrentar a natureza. O elemento humano, no contexto da invasão Espanhola, se deu por meio da instituição da *encomienda*.

A natureza, nesse contexto, ainda era desconhecida e não havia uma noção perfeita de seu valor, mesmo assim viria a ser aproveitada dentro de um critério mercantilista e utilitarista, visando retirar o máximo de lucro e, para tal, o custo de produção deveria ser obrigatoriamente baixo. O indígena, nessa linha de pensamento, faz parte do espaço ocupado pelos espanhóis, cabendo sua sujeição, assim como cabia à natureza (LINI, 2020). Os espanhóis, nesse sentido,

trazem do além-mar uma perspectiva distinta dos povos que viviam nas Américas, exemplificada na acumulação exacerbada de riquezas não praticada pelos povos indígenas.

Retornando à invasão das Américas, o Rei da Espanha, Fernando, o Católico, enviou Pedrarias e determinou que os espanhóis não deveriam atacar os indígenas sem antes solicitar a submissão mediante leitura de um requerimento, o que provocou ironia e sarcasmo entre os próprios invasores, já que os indígenas não entendiam uma palavra (COLL, 1986). Abelardo (2012) explica que a mera leitura significava uma notificação aos indígenas, de que sabiam da existência do Rei e do Papa e que agora eram vassalos daquele e tementes a deus. Interessante resposta deram os indígenas da Colômbia que compreenderam alguns trechos:

Disseram que o papa deveria estar bêbado quando o fez, visto que dava o que não era seu. E que o rei que pedia e tomava tal mercê devia ser algum louco, pois pedia o que era de outros. E que fosse lá para tomá-la, que eles lhe colocariam a cabeça numa estaca como tinham outras, que lhe mostraram de inimigos seus colocados na ponta de respectivas estacas. (PICÓN-SALAS, 1944, p. 45).

Miguel Portilla-León (1987) em sua obra *A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas* compila relatos tanto dos espanhóis quanto do povo Asteca acerca dos primeiros anos das invasões. Presentes no Código de Florentino e na História de Tlaxcala, Portilla-León aponta para oito agouros sentidos no México antes das invasões e que indicavam que algo ruim estava por vir, tais predições estão presentes tanto no relatório produzido pelo Frei-Bernardino de Sahagún com base em informantes indígenas quanto no livro História de Tlaxcala escrito por Muñoz Camargo.

Motecuhzoma ou Montezuma II era o líder do Povo Asteca em 1517, quando Francisco Hernández Córdoba visitou a Costa Mexicana pela primeira vez. Contudo, os astecas os receberam com ataques e quase todos morreram, sendo que Juan de Grijalva tentou novamente no ano anterior. Os espanhóis se aproveitaram de intrigas internas entre os chefes da região para conseguirem se apoderar das riquezas e dominar a população. Houveram diversas batalhas para resistir aos espanhóis, estima-se que estes tenham matado e prendido cerca de 40 mil pessoas (COLL, 1986).

Deslocando-se mais ao sul, já nos idos de 1539, Las Casas (2021) narra a invasão e conquista do Novo Reino de Granada⁷. O Frei conta os horrores praticados por um espanhol com consentimento do governador, apesar de não mencionar seu nome. Os horrores se assemelham aos já narrados: matar por matar em busca do ouro. Esse capitão apontado por Las

⁷ Parte da Colômbia, Panamá e Venezuela.

Casas matou milhares de indígenas, prometia que não os mataria, mas o fazia mesmo assim, além de aplicar práticas horríveis de tortura. Na região era comum que os indígenas fugissem para as montanhas, mas esse capitão afirmava que tal feito era uma verdadeira rebelião – e não deixava de ser uma forma de resistir –, assim, junto de outros soldados foi atrás e matou todos os indígenas que haviam fugido, jogando diversos deles montanha abaixo.

Las Casas, então, disse ao rei que grandes atrocidades eram cometidas e que se este não pusesse um fim nisso não haveriam mais indígenas na América, já que os espanhóis matariam a todos, de modo que a terra ficaria abandonada e sem cultura. O Frei entendia que os espanhóis se mostravam estranhos à compaixão e à piedade, de modo que nem mesmo seu temor a deus ou ao rei os impedia de cometer atrocidades diabólicas, “ali não ficará nem um homem vivo e assim eu também creio, pois eu vi com meus próprios olhos que destruíram e despovoaram, em poucos dias, nessa região, grande número de países”. Las Casas buscou interceder pelos indígenas, mas os massacres seguiram, ele parecia não acreditar em tamanha crueldade.

A invasão e o massacre procedido pelos espanhóis na América incitaram reações diversas dos indígenas que se protegiam como podiam: fugiam para mais longe – como vimos nos relatos de Las Casas acima –; optavam por não mais viver, por meio de suicídios, abortos e infanticídios, como faziam os Guaranis (CALEIRO, 2021), ou com a greve de fome e enforcamento em massa realizado pelos Taínos em Cuba (COLL, 1986); além disso, resistiam fisicamente à presença dos espanhóis, rechaçando o sistema que vinham impor e defendendo seu território. Os exemplos de tal forma de resistência, apesar de raros na historiografia, existem, por isso buscamos no presente trabalho narrar apenas alguns, demonstrando o caráter indefensável da colonização e o poder de resistência dos povos indígenas.

Outro exemplo de resistência organizada e física contra os espanhóis se deu onde hoje se localiza o Chile, terra dos Mapuches que viviam a partir do Rio Bío Bío. Primeiro Almagro, em 1536, buscou conquistar o local, mas foi expulso pelos indígenas, então, em 1540, Pedro de Valdivia retornou para prosseguir com a conquista. Os Mapuches se organizaram e reuniram o máximo de guerreiros que podiam, armando estratégias e estudando os espanhóis durante anos para então atacá-los ou, na verdade, defenderem-se (COLL, 1986).

Fundou-se a cidade de Santiago do Novo Extremo e foi construído um forte para sua proteção. Valdivia mandou 30 homens ao Peru para buscarem mais espanhóis para auxiliá-los, da viagem apenas dois sobreviveram e foram presos, levados ao cacique e sua esposa. O cacique se compadeceu e decidiu mantê-los como escravos, mas os espanhóis o traíram e mataram o cacique. Os Mapuche, então, tendo tal fato como estopim, revoltam-se e incendiaram as cidades

ao norte. Valdivia respondeu mandando assassinar dois mil indígenas, prendendo de 300 a 400 e mandando cortar a mão direita e o nariz.

Lautaro, filho de Cariñancu – cacique morto pelos invasores, genialmente se infiltrou entre os espanhóis e tornou-se escravo pessoal de Valdivia, o que permitiu que ele dominasse a arte de andar a cavalo, além de ter aprendido sobre os espanhóis e suas estratégias de guerra. Aos 18 anos voltou ao seu povo e lutou ao lado dos Mapuche para expulsar os invasores, ensinou seus companheiros a como matar cavalos e espanhóis, além de como usar couro cru para proteger-se das espadas. Lautaro possuía diversas estratégias, como colocar os espanhóis para lutar em pleno meio-dia, atrair cavalos para os pântanos e utilizar revezamento de guerreiros para que pudessem resistir às armas e espadas por mais tempo (COLL, 1986).

Os espanhóis então sentiam na pele parte do terror que impuseram aos indígenas, passaram a temer a influência de Lautaro, que matou o assassino e invasor Valdivia. Os espanhóis buscaram reconstruir a cidade destruída, mas os Mapuches retornaram e a atacaram novamente. As cidades ficaram despovoadas graças a Lautaro e seu povo. Contudo, um indígena de outro povo entregara Lautaro em troca de ouro, assim foi capturado e morto. No entanto, os Mapuches continuaram sob o comando de Caupolicán, que também foi traído e morto, antes de morrer, disse: “Não penses que ainda que morra aqui em tuas mãos, há de faltar cabeça no Estado, que logo haverá outros mil Caupolicáns”. E assim se deu, em 1598, uma sublevação geral dos indígenas no Chile, destruindo quase todas as cidades ao sul (COLL, 1986, p. 204-205). Os indígenas preferiram a guerra, uma vez que na “paz” eram violentados, A paz, portanto, era uma ficção.

Mais à frente no tempo, deu-se a rebelião de Túpac Amaru. Contudo, considerando o objetivo e a dimensão do presente trabalho, pretende-se realizar apenas alguns apontamentos. José Gabriel Túpac Amaru Condorkanki era descendente de Túpac Amaru I, líder Inca assassinado por ordem do Vice-Rei de Toledo, em 1572, considerado o último descendente Inca legítimo. Túpac Amaru foi até Lima exigir o fim da *mita*, mas foi ignorado e assim iniciou sua estratégia revolucionária (COLL, 1986).

Iniciou a rebelião sequestrando o corregedor de Tinta, chamado de Arriaga, e o forçou a liberar o acesso às armas e ao dinheiro. O corregedor foi assassinado, pois era muito odiado pelos indígenas porque era muito violento. Assim, por toda região correu uma onda de entusiasmo e esperança de liberdade. Túpac chamou a todos para que fossem ao seu encontro, o povo o fez, rebelando-se contra seus senhores e juntando-se a escravos libertos, caciques, mestiços e até sacerdotes, somando mais de seis mil homens.

A primeira batalha contra os espanhóis se deu em Sagarara, onde foram derrotados por Túpac e seu exército. À medida que o exército caminhava, mais pessoas se juntavam à luta e o medo dos apoiadores do rei aumentava, de modo que passaram a anunciar que perdoariam dívidas e colocariam uma recompensa em troca da captura de Túpac (COLL, 1986).

Túpac optou por não atacar prontamente Cusco, indo contra a vontade de sua esposa e dando tempo para os espanhóis e apoiadores da Espanha se prepararem. Em 1781 chegaram às montanhas que rodeiam Cusco, mas foram traídos. Os espanhóis souberam que estavam ali. O cerco a Cusco durou oito dias e só parou quando Túpac retirou seu exército de forma inesperada, pois havia visto a tamanha mortandade dos indígenas que os apoiadores do rei usavam como escudo humano.

Em abril de 1781, Túpac Amaru foi traído e capturado, assim como sua esposa e filhos. O líder foi torturado, mas nunca entregou ninguém, então decidiram matá-lo. Assim, em maio, colocaram-no com sua família na praça maior de Cusco, forçando os pais a verem o assassinato do filho mais velho e Túpac o de sua esposa. Amarram as quatro extremidades de Túpac a cavalos e puxaram de uma só vez, no entanto, Túpac resistiu e decidiram decapitá-lo. Contudo, “a semente havia sido lançada ao vento e germinou. A rebelião continuou e não parou mais até a libertação de todos os países da América” (COLL, 1986, p. 181).

A paz nunca foi uma opção na América invadida pelos europeus, a violência se fazia presente mesmo quando os indígenas já rendidos aceitavam as condições. A ambição dos espanhóis nunca estava satisfeita e sempre buscavam por mais ouro e mais riquezas. No período aqui analisado, percebe-se que as formas de resistir são múltiplas, mas se caracterizam por um rechaço ao invasor e ao sistema que buscavam impor, de modo que visavam proteger o território e expulsá-los.

1.3 AS INVASÕES PORTUGUESAS

Analizadas as invasões espanholas na América, parte-se para pensar acerca das invasões portuguesas nesse mesmo recorte espacial. Apresenta-se aqui algumas breves considerações sobre o contexto europeu que levou às grandes navegações para então narrar as invasões ao território hoje chamado de Brasil. Ainda, discute-se e apresenta-se alguns casos de resistência indígena, dando enfoque à Guerra dos Tamoios, dada a sua relevância e bibliografia, que permite recontar as estratégias de resistência dos povos indígenas do litoral do recém invadido Brasil.

O contexto português após a Reconquista das províncias do Sul era de despopulação, os cristãos saíram vencedores frente aos sarracenos. Em meio a grandes áreas vazias, encontravam-se pequenos povoamentos humanos, típicos de uma área devastada pela guerra. Visando povoar a terra, facilitava-se o acesso à terra para uso e posse, dando inúmeros privilégios aos colonos. Faltavam trabalhadores e a servidão era desconhecida nessas áreas (RAU, 1982).

Ao receber a terra, recebia-se também a obrigação de cultivar, tal obrigação se manteve durante os anos, mas os mercadores e comerciantes acabaram por se tornarem mais prósperos do que os camponeses. A economia portuguesa possuía duas frentes, uma ao norte e outra ao sul, uma agrícola e pastoril e outra marítima e pesqueira.

A situação de Portugal no século XIV era calamitosa e Dom Fernando buscou uma saída para a situação, reunindo-se com seu conselho, pensaram e criaram a Lei das Sesmarias em agosto de 1376. Dava-se por alguns aspectos, como a carência de cereais, carência de mão-de-obra, encarecimento dos produtos alimentícios e salários, falta de gado e aumento dos ditos ociosos e vadios. Visava resolver tais problemas por meio da coação ao proprietário para o cultivo da terra; facilitação do acesso à terra e aumento do contingente de trabalhadores, obrigando os ditos vadios a trabalhar. Aqueles que desobedecessem a lei seriam punidos com a expropriação da terra, além de açoites e até desterro do reino (RAU, 1982).

Contudo, a lei não era devidamente respeitada, Virginia Rau (1982) destaca reclamações ao conselho e até ao Rei a respeito. Aponta a autora que o desejo pelo aproveitamento das sesmarias por parte da Coroa ultrapassava o sentido econômico, sendo também fiscal. Já no século XV, os sesmeiros possuíam mais liberdades e fidalgos poderosos se aproveitavam do poder do sesmeiro para aumentarem suas propriedades. Coube às cidades marítimas, aos portos, rotas do oceano e às possessões ultramarinas dar estabilidade ao país.

Dom João II – em meados de 1481 –, possuía três objetivos: a paz em Portugal e o consequente engrandecimento da Casa dos Aviz por meio do casamento de seu filho com a princesa de Castela; a continuação da política de expansão religiosa e comercial na África; e, o descobrimento de uma rota marítima para as Índias. Este último objetivo coube a Vasco da Gama já sob o comando de Dom Manuel, filho de Dom João II, além do caminho para as Índias, também conheceu melhor a costa africana. Nesse espaço temporal, Portugal já possuía minas de ouro na Guiné (GREENLEE, 2016).

Pedro Álvares Cabral era pertencente a uma família nobre e das mais proeminentes em Portugal, assim foi nomeado comandante de uma das Caravelas. Os portugueses tinham pressa em enviar novos navios às Índias porque temiam a influência árabe. Então, em oito de março

de 1500, a frota de treze navios se reuniu no Tejo e partiu levando a cruz vermelha da Ordem de Cristo e a missão de levar a “fé” aos residentes da Índia (GREENLEE, 2016).

Navegaram até que em 22 de abril de 1500 avistaram o Monte Pascoa. Greenlee (2016) aponta que muitas teorias discutem porque Cabral teria tomado tal rota, mas as evidências indicam que a Costa Brasileira não havia sido visitada antes e que o caminho para o Oeste fora tomado por Cabral por motivos de navegação. Então, em 23 de abril, os portugueses pisaram em solo brasileiro pela primeira vez e o chamaram de Terra da Vera Cruz. Após uma tempestade que se deu pela noite, os portugueses procuraram um porto seguro para atracarem, ao encontrarem o local o chamaram de Porto Seguro.

Manuela Carneiro da Cunha (2012) aponta que, na primeira metade do primeiro século da invasão portuguesa, os indígenas agiam como parceiros comerciais dos europeus, trocavam o pau-brasil, macacos e papagaios por machados e foices de ferro. Contudo, com o primeiro governo geral do Brasil, as relações se alteraram. Os indígenas não eram mais parceiros, mas mão de obra para empresa colonial, o que incluía a reprodução de mais trabalhadores.

A imagem do indígena construída pelos portugueses nos primeiros anos das invasões é construída fundamentalmente por indígenas do tronco linguístico tupi, em especial os guaranis, isso porque os indígenas do Amazonas estavam em território espanhol (CUNHA, 2018). Nesse sentido, Samara Pataxó (SANTOS, 2020) aponta para a generalização das centenas ou milhares de povos indígenas que existiam no Brasil. A autora pontua que a famosa carta de Pero Vaz de Caminha descreve seu olhar sobre os povos indígenas, quando na realidade havia uma diversidade imensa de povos que jamais caberia numa carta.

Além do interesse pela mão de obra, os portugueses buscavam se aliar a determinados povos para lutarem contra os franceses, holandeses e espanhóis, competidores internos, criando verdadeiras fronteiras vivas formadas pelos indígenas (CUNHA, 2012). Alberto Passos Guimarães (1968) corroborando com o exposto, aponta que nos primeiros anos de colônia prevalecia o escambo entre indígenas e portugueses, sendo que até mesmo o trabalho era pago com quinquilharias europeias muito diferentes ao cotidiano indígena. Há, assim, uma transição entre uma forma mais pacífica e uma forma coativa nas relações com os indígenas. Isso se deu a partir de 1532 com a instituição das Donatarias.

Para o autor, modificam-se as relações porque modifica-se o objetivo, os portugueses primeiro vinham, enchiam seus barcos e iam embora. A partir de 1532 a missão era fundar um novo continente com outras formas de produção e ganho de riquezas. Os invasores então passaram a buscar e subjugar os indígenas, para transformá-los em mão de obra barata e tomar para si suas terras.

Em 1537, o Papa Paulo II, por meio da bula papal, recomendou a não escravização dos indígenas, além de garantir-lhes a propriedade de seus bens. Apesar disso, a busca por indígenas para escravização alcançou formas cada vez mais desumanas. Os invasores passaram a adentrar os sertões e buscar com violência aqueles que julgavam ser capazes de possuir um papel no novo sistema de produção implementado pelo colonizador. Os indígenas que viviam nos litorais passaram, então, a fugir para o interior da colônia (PASSOS, 1968).

As dificuldades em colonizar um território do tamanho do Brasil, mesmo antes do fim do Tratado de Tordesilhas, eram inúmeras. Dom João III decidiu dividir o território em capitanias hereditárias com dois objetivos: O primeiro seria a defesa da terra conquistada dos inimigos estrangeiros e o segundo seria a criação e funcionamento da empresa agrícola com base na produção de açúcar por meio da plantação de cana-de-açúcar (QUINTILIANO, 1965).

Contudo, Quintiliano (1965, p. 43-44) aponta que Portugal não pretendia desviar recursos de suas expedições no Oriente para investir na colonização do Brasil, de modo que o trabalho assalariado era impossível e as reclamações dos colonos à Corte eram quase sempre ignoradas. Além disso, os indígenas resistiam à escravização, no Norte os potiguares e os caetés resistiam e lutavam o quanto podiam, jamais cedendo à fúria escravista dos invasores.

A instituição das Donatarias, em 1532, com o arrendamento de grandes porções do território colonial a particulares falhou, de modo que a Coroa deliberou a implementação de um sistema de capitanias hereditárias. Assim poderiam analisar melhor o potencial econômico, controlar e explorar o trabalho indígena, além de expandir o controle do litoral – que era muito importante graças aos inimigos internos – e implementar atividades econômicas com maior inserção na economia mundial (PARAISO, 2011).

Contudo, a tarefa dada aos particulares era praticamente impossível, já que cabia ao donatário da capitania hereditária povoar o local e desenvolver atividades econômicas, isso em um território ainda desconhecido e pelo qual pouco se interessavam os portugueses em povoar. Os riscos e dificuldades eram imensos e somam-se à falta de infraestrutura e ao isolamento. Assim, a maior parte dos empreendimentos falhou com exceção da capitania de São Vicente e de Pernambuco, outras cinco tiveram sucesso relativo, duas nem sequer foram ocupadas pelos donatários e as demais fracassaram (PARAISO, 2011).

O donatário Francisco Pereira Coutinho, da capitania da Bahia, foi morto pelos indígenas tupinambás na ilha de Itaparica, que protegiam seu território dos invasores na esperança que esses fossem embora ao perceberem que não seriam bem recebidos. Contudo, os portugueses haviam chegado para ficar e explorar o território (PARAISO, 2011).

Logo os indígenas percebem que ao invés de aliados para as guerras com povos inimigos os portugueses os viam como capturadores de escravizados, violando regras culturais de aprisionamento e destinação dos prisioneiros de guerra. Além disso, deram-se conta de que as formas de trabalho impostas pelos invasores não permitia a continuidade da vida comunitária indígena, não sobrava tempo para cuidar da vida comunitária, todo tempo era destinado ao invasor. A saída era rebelar-se e voltar para antiga autonomia escondidos nos sertões do país (PARAISO, 2011).

Na década de 1540, destacam-se as revoltas na Bahia em 1545, São Tomé em 1546, Espírito Santo em 1546 e Porto Seguro no mesmo ano. A esse contexto, somam-se ataques também dos franceses. Os donatários constantemente atacavam aldeias próximas para buscar mais escravizados, acentuando os conflitos. Assim, decidiu-se criar um Governo Geral no Brasil, a fim de solucionar tais problemas (PARAISO, 2011).

O Regimento de 1548 visava solucionar tal situação explicitando a preocupação de Portugal em relação a dois fatores: o enfraquecimento das capitanias graças às rebeliões indígenas e o desejo de aumentar os ganhos. Para tal, buscou-se criar mecanismos de controle dos *preamentos* dos indígenas, de modo que as relações com os indígenas fossem reguladas pelo governo. Além disso, o Regulamento trazia uma política de controle das atividades produtivas realizadas por particulares, mas com domínio pleno de Portugal sobre as possessões (PARAISO, 2011).

Para o sucesso do projeto colonial orquestrado por Portugal a mão de obra era essencial. O governo então criou duas categorias de indígenas: os aliados e os inimigos. Eram vistos como aliados aqueles que negociavam com os colonos e que os portugueses entendiam terem aceitado as novas imposições. Na segunda categoria estavam os indígenas que se recusaram a entrar em contato e rebelaram-se contra as novas imposições. Assim, as relações com os indígenas eram vistas como uma questão de política de Estado, cabendo aos indígenas ditos aliados direitos, terras, liberdade e pagamento, que caberia aos jesuítas administrar⁸. Aos indígenas da segunda categoria era possível impor a escravização, as guerras e suas terras e a população eram administrados por particulares num estado de guerra permanente (PARAISO, 2011).

Cristiane Julião (2018a) aponta que tais guerras eram denominadas de “guerras justas”, permitidas legalmente e autorizando a Coroa e a Igreja a declararem guerra contra os indígenas ditos pagãos, que deveriam ser catequizados e civilizados para que se comportassem como

⁸ Compreendemos que, na realidade, não possuíam direitos, nem terras, nem liberdade.

vassallos do Rei. A guerra biológica, explica a autora, refere-se à utilização de doenças enquanto instrumento de guerra por meio do contágio, levando à epidemias e o extermínio de populações inteiras.

A autora narra que os povos indígenas, incluindo seu povo Pankararu, foram rotulados como uma raça inferior por conta de seu modo de vida e sua forma de se relacionar com o meio ambiente, entendendo-o também como sujeito. Dessa forma, os povos indígenas foram colocados em situação de desfavorecimento. Graças ao julgamento dado à raça, entende a autora, povos indígenas foram escravizados, assassinados e contaminados por inúmeras epidemias, de forma a manter o poder soberano do Portugal – e depois do Brasil – e a concentração de capital por meio do esbulho da terra e exploração dos recursos naturais.

Em meio ao descontentamento dos indígenas graças às invasões e escravização de seu povo, formou-se entre 1555 e 1554 a Confederação dos Tamoios, que durou até 1567. Aylton Quintiliano (1965) explica que na verdade a palavra “tamoio” significa o mais velho do lugar, em tupi, de modo que não havia um povo chamado Tamoio, mas o que se deu foi uma união de diversos povos que viviam próximos ao Rio de Janeiro e já estavam lá antes dos invasores.

Martin Afonso de Souza chegou à Baía do Rio de Janeiro em 30 de abril de 1531. Os indígenas que ali viviam estavam já habituados aos franceses que vinham, não constituíam morada, mas trocavam pau-brasil por quinquilharias europeias e por utilidades como machados de ferro. Assim, quando Martin Afonso chegou, os indígenas logo o receberam, crendo que se tratava dos franceses. Contudo, os portugueses agiam de forma distinta e costumavam negociar diretamente com o rei – o líder –, como submeteriam seus súditos ao trabalho e, na falta desses, submetiam todos aos trabalhos forçados (QUINTILIANO, 1965).

Na região litorânea do sudeste da colônia um português de nome João Ramalho conseguiu aliar-se a Tibiriçá – um cacique –, e sequestrava indígenas de diversas aldeias e povos para trocar por mercadorias e terras com Brás Cubas que, por sua vez, enviava os escravizados como mercadoria no Porto de Santos. Por esse motivo o porto logo passou a ser chamado de “porto dos escravos” (QUINTILIANO, 1965).

Entre os indígenas sequestrados e levados às terras de Brás Cubas estavam Cairuçu – cacique da aldeia – e seu filho Aimberê, que viria a se destacar na Confederação dos Tamoios. A aldeia comandada por Cunhambebe não perdeu tempo e logo atacaram os portugueses, destruindo fazendas e engenhos próximos ao litoral. Assim apresentaram aos invasores o terror e o pânico, tendo, inclusive, apelado à Metrópole, mas foram ignorados (QUINTILIANO, 1965).

A capitania de São Vicente que antes era uma das poucas prósperas passou a definhar. A plantação de cana-de-açúcar não prosperava ao sul como no Norte. No litoral até podia ser que prosperasse, mas os invasores temiam as ameaças dos indígenas. João Ramalho – português que coordenava o sequestro de indígenas para escravização na região – não se contentou com a situação e aliou-se a outro invasor buscando lucro. Antes o pau-brasil era objeto das lucrativas transações, mas João Ramalho desejava escravizar os indígenas e torná-los objetos das novas transações. Não os enviaria para os engenhos, mas para bem longe, aumentando a lucratividade (QUINTILIANO, 1965).

Tomé de Souza – então governador geral –, não conseguia controlar os donatários e muito menos aventureiros como João Ramalho, que não obedeciam aos mandamentos da Coroa. Junto de Tomé de Souza vieram alguns jesuítas, entre eles Manuel da Nóbrega, que observou que os portugueses se faziam de amigos dos indígenas para enganá-los, sequestrá-los e escravizá-los. Para justificar suas atitudes e ganhar a simpatia do Governador Geral, os colonos relatavam histórias inimagináveis e mentirosas de antropofagia (QUINTILIANO, 1965).

Acerca da imagem dos indígenas como seres que se alimentam de carne humana, Manuela Carneiro da Cunha (2012) explica que tal imagem foi vulgarizada e se tornou emblemática sendo reproduzida por estudiosos da época. Contudo, explica que não se trata de canibalismo, mas de antropofagia, caracterizando-se por alimentar-se de seus inimigos num ato de vingança e ódio, sendo característico entre os indígenas do tronco Tupi e seguindo regras culturais e étnicas específicas, não se tratava de um mero alimento e tal ação não pode ser analisada puramente pelo prisma do eurocentrismo, mas com respeito aos povos.

Não obstante a presença dos jesuítas supostamente para “amansar” os indígenas, sua maior preocupação eram os colonos, que com sua depravação alarmavam os religiosos. Nobrega chegou a interceder ao padre pedindo que enviasse mulheres aos portugueses para que não vivessem em pecado com as indígenas que, não raro, sequestravam e violentavam (QUINTILIANO, 1965).

Nas fazendas de Brás Cubas morreu Cairuçu, pai de Aimberê, que logo ficou sabendo da notícia. Aimberê se ofereceu para trabalhar no engenho, justamente porque no cultivo da cana era mais difícil conversar com seus colegas, além disso sempre se fez de dócil. Assim conseguiu convencer os portugueses a permitirem o sepultamento de seu pai.

No sepultamento iniciou-se uma rebelião, em que centenas de indígenas rebelaram-se e mataram muitos invasores, além de conseguirem fugir. Aimberê já havia iniciado seu plano de reunir todos os povos da região e lutar contra os invasores formando a Confederação dos

Tamoios. Então, Aimberê e outros indígenas, formando um exército, passaram a visitar todas as aldeias da região (QUINTILIANO, 1965).

Quintiliano aponta para o senso de democracia dos indígenas, que se organizavam por meio de conselhos e assembleias. Pindobuçú – cacique da região –, convocou o Conselho de seu povo para definir se integrariam ou não a Confederação, sendo unânime o desejo de participar. Até Cunhambebe, que preferia lutar sozinho, juntou-se à Confederação que uma vez formada não permitiu que a tranquilidade dos portugueses retornasse. A situação piorou com a tentativa de colonização dos franceses por meio de Villegagnon na Guanabara.

Em meados de 1553 o Governador Geral era D. Duarte da Costa, que veio ao Brasil acompanhado de sete jesuítas, sendo um deles Anchieta. A Metrópole buscava os ofícios dos religiosos para persuadir os nativos, já que Dom João III estava cada vez mais convencido de que não era possível subjugar-los. Em 1554 os jesuítas fundaram o colégio que daria origem ao maior centro urbano da América Latina, a cidade de São Paulo (QUINTILIANO, 1965).

Quintiliano explica que o papel humanitário dos jesuítas não resistiu a uma análise mais aprofundada, foram responsáveis pela desagregação de muitas comunidades. Buscavam a colonização por meio do enfraquecimento dos laços originários para submeter os indígenas aos portugueses. Anchieta era o mais intolerante dos jesuítas, entendendo que quando um indígena se negasse à conversão a espada seria a melhor forma de pregação.

Portugal não possuía mais do que cinco mil colonos no Brasil e facilmente perderia o território para a França, se esta insistisse. Assim, buscavam a todo custo colocar os indígenas sob seu jugo para explorá-los e proteger o território. Os invasores portugueses agiam encontrando uma comunidade indígena, tomando suas terras para criação de fazendas e escravizando os indígenas, alimentando-os muito mal e com total restrição à sua liberdade (QUINTILIANO, 1965).

Cunhambebe havia sido eleito chefe da Confederação dos Tamoios, mas uma doença se espalhou facilmente entre os indígenas e atingiu o chefe, de modo que outro deveria ser escolhido. Os indígenas reuniram-se novamente para discutir a situação, todos opinaram pela continuidade da guerra, não porque a queriam, mas porque a paz não era uma opção. Aimberê foi eleito como novo líder.

Mem de Sá havia sido nomeado Governador Geral com o objetivo de expulsar os franceses da colônia portuguesa. Assim, ordenou que Brás Cubas e Ramalho liberassem os bergantins e reunissem o máximo de ajuda possível para lutar contra os franceses. Brás Cubas e Ramalho se indignaram, já que a região estava sendo constantemente atacada pela Confederação dos Tamoios. Estes, por sua vez, avistando que grande esquadra portuguesa

chegava ao litoral, optaram por se esconderem nas matas e reconstruírem as aldeias que foram queimadas pelos portugueses. Todos os passos tomados pelos indígenas foram decididos em conjunto, reuniram-se em assembleias para discutir o que melhor poderia ser feito (QUINTILIANO, 1965).

Os colonos acreditaram que um milagre havia se dado, já que os indígenas haviam desaparecido, mas na verdade estavam se preparando para a guerra. Logo Brás Cubas voltou a organizar missões para sequestrar indígenas, esses confederados destruíram uma fazenda e um engenho daquele e duas fazendas de João Ramalho. Este ordenou a Tibiriçá que juntasse os guaianases e carijós para lutar contra os Tamoios numa batalha que deveria ser definitiva. Contudo, os indígenas eram muitos e não portavam apenas flechas, mas também armas de fogo que haviam ganhado dos franceses que até os ensinaram a manuseá-las. Assim, a Confederação dos Tamoios venceu a primeira batalha (QUINTILIANO, 1965).

A vitória foi muito festejada pelos indígenas e mais povos chegaram para se unir à Confederação dos Tamoios, além daqueles que abandonaram Tibiriçá. O espaço temporal é de 1562-1563 e muitos colonos haviam abandonado suas fazendas, de modo que os indígenas destruíram uma por uma. Reunidos novamente em assembleia, decidiram que Jagoanharo deveria buscar Tibiriçá, seu tio, entendendo que conquistado este seria o fim do domínio português.

Jagoanharo então foi até Tibiriçá, que estava orando na escola erguida a mando dos jesuítas, relata que na próxima lua iriam atacar os portugueses e convidaria Tibiriçá para unir-se à Confederação. Tibiriçá então pediu para que atacassem dali três luas porque ele também se prepararia para a luta e atacaria os portugueses de dentro. Logo que Jagoanharo foi embora Tibiriçá buscou Anchieta, a quem, em confissão, revelou os planos de Aimberê. Anchieta não titubeou ao jogar fora sua suposta honra e palavra, narrou tudo o que lhe foi contado em confissão para João Ramalho – com que teve muitas desavenças –, além de buscar ajuda junto ao Governador-Geral (QUINTILIANO, 1965).

Aimberê logo desconfiou que Tibiriçá havia mudado de lado e reúne o conselho, que decide por acreditar em Tibiriçá. Os indígenas confederados somente acreditaram que Tibiriçá jamais se aliaria a eles quando um indígena chegou todo ensanguentado após a fuga. Este conta que os portugueses haviam se reunido muito com Tibiriçá e que grande número de soldados havia chegado da Bahia, que muitos navios haviam chegado em Bertioga. Era a prova da traição, mas a Confederação decidiu manter a guerra e lutar, lutariam em Piratininga.

Em meio à batalha, Tibiriçá matou Jagoanharo, que titubeou em matá-lo antes. Aimberê e outros guerreiros haviam criado um plano de batalha que consistia em fazer os

portugueses segui-os crendo que estavam ganhando a batalha para cansar-lhes. E assim o fez, atraindo os portugueses para mais próximo do litoral onde surgiu o grosso do exército Tamoio que trucidou os portugueses. Estes desertaram apesar de Fernão de Sá – filho de Mem de Sá –, ordenar que ficassem (QUINTILIANO, 1965).

Os portugueses então solicitaram aos jesuítas que buscassem um acordo de paz com os indígenas, então foram até Iperoíg, Ubatuba, comandados por Coaquira, com quem Anchieta já havia curado anteriormente. Anchieta era habilidoso e havia aprendido a língua e os costumes, identificando possíveis fraquezas a fim de explorá-las. Ao Coaquira os jesuítas diziam ser enviados por deus para acertarem a paz entre invasores e indígenas, afirmavam que tudo iria mudar, que trariam sementes e animais para produção e que os indígenas não seriam mais escravizados. Coaquira então explicou que nada poderia decidir sozinho, teria que chamar o Conselho (QUINTILIANO, 1965, p. 140-142).

Os demais membros da Confederação chegaram para discutir os termos do acordo, Aimberê foi o último a chegar e quis saber a opinião dos franceses que haviam ficado no Brasil e viviam junto dos indígenas, inclusive um deles, de nome Ernesto, era seu genro. Ernesto sondou os franceses que possuíam opiniões diversas, uns desconfiavam dos portugueses, mas outros acreditavam na verdade dos religiosos. Aimberê então expôs suas condições: queria todos os indígenas escravizados livres e que os indígenas que haviam traído sua gente fossem entregues à Confederação (QUINTILIANO, 1965).

Contudo, Tibiriçá e Caiuby – indígenas que se aliaram aos portugueses – já haviam morrido e eram poucos os indígenas escravizados, já que boa parte havia fugido em meio às batalhas. Enquanto o acordo de paz durou, os indígenas reconstruíram suas aldeias, mas mantiveram viva a Confederação. Quintiliano explica que em verdade os padres não eram contrários à escravização dos indígenas, sendo que Anchieta e Nóbrega já haviam se manifestado nesse sentido, dizendo-se favoráveis à escravização no caso de “guerras justas”. Passado um ano do acordo, a Capitania havia recebido reforços de Lisboa e os portugueses voltaram a sequestrar indígenas para escravização.

Os portugueses decidiram exterminar os indígenas da região, uma vez que dominada a Guanabara estaria salva a Capitania de São Vicente. Estácio de Sá veio de Lisboa com tal finalidade, trazendo armamento e novas embarcações. Aimberê decidiu por construir pequenas fortalezas nos principais pontos da baía. Contudo, os portugueses contavam com o auxílio de Araribóia, membro de outro povo e inimigo dos tamoios (QUINTILIANO, 1965).

A relação dos indígenas com os franceses havia sido impactada, também lutavam pelo território, apesar de utilizarem métodos distintos. Por outro lado, os indígenas “lutavam por

uma terra em que viviam desde épocas imemoriais. Legada por seus avós. E em defesa dessa terra do direito de nelas viverem em liberdade, estavam dispostos a lutar até o último homem” (QUINTILIANO, 1965, p. 207). E assim o fizeram.

Os portugueses passaram a atacar, primeiro saqueando alimentos e depois expulsando os indígenas da terra para ocupá-las. Aimberê logo percebeu que não seria possível deter os invasores, os indígenas estavam esmagados e restritos a um pequeno território onde ainda resistiram por mais de um ano. Aqueles que haviam sido sequestrados e feitos de escravos trabalhavam o menos possível, morrendo de fome ou pela violência, de modo que os portugueses não obtinham a produção de alimentos que desejavam (QUINTILIANO, p. 1965).

Acerca de Anchieta e suas atitudes, Quintiliano (1965) aponta que parecia ter esquecido a palavra que dera aos indígenas sobre a paz eterna. Seguiu até à Bahia onde se encontrou com o Governador-Geral e, aumentando a situação, conseguiu convencê-lo a pedir mais esforços ao Rei, que o concedeu. Assim, Mem de Sá também parte para Guanabara.

Mem de Sá chegou à Guanabara em janeiro de 1567. Aimberê avistou e percebeu o inevitável. Buscou aliar-se a alguns franceses que haviam chegado com outros navios e aos que viviam entre os indígenas, permitindo que fugissem. Contudo, seu genro, um francês chamado Ernesto, disse a ele que não eram mais franceses, mas tamoios, e lutariam até o fim (QUINTILIANO, 1965).

Em 20 de janeiro a capital da Confederação dos Tamoios, Uruçumirim, foi reduzida a cinzas pelos portugueses que não se contentaram em matar, mas arrancaram cabeças e colocaram em estacas. Ali

Morreu Pindobuçú e seu filho Parabuçu. Morreram todos. Morreu Ernesto. E Potira morreu lutando a seu lado. Morreram todos. Morreu Iguassu e morreu Aimberê, o mais valente chefe nativo, que os pósteros haverão de lembrar para sempre (QUINTILIANO, 1965, p. 225).

Para Quintiliano (1965), ali a intolerância religiosa e a ambição colonizadora promoveu um dos mais sinistros e vergonhosos massacres de toda história do Brasil. Uma vez reduzidas às cinzas as aldeias indígenas, Mem de Sá buscou outro local para fundar a cidade. A Guerra dos Tamoios demonstrou que a paz nunca foi uma opção aos indígenas que defendiam seus territórios dos ambiciosos e sanguinários invasores. Foram os invasores quem desonraram sua palavra, enquanto os indígenas acreditavam que a paz havia sido selada.

A versão da colonização contada a partir de atos de resistência dos povos originários não é tão vasta na bibliografia, em especial, tratando-se da América Portuguesa. A

Confederação dos Tamoios é tratada extensivamente em a *Guerra dos Tamoios*, de Aylton Quintiliano. Em *A Presença Indígena na Formação do Brasil*, de João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto de Rocha Freire, é mencionada também a chamada “Guerra dos Bárbaros”. Acerca desta, Puntoni (2002) aponta que no século XVII a guerra do recôncavo teve início com a construção de Salvador em 1555, cessando com as estratégias de Mem de Sá, que utilizava indígenas subjugados para matar e combater contra outros indígenas. Entre 1651 e 1656 os “Tapuios” continuaram atacando vilas, de modo que é possível estabelecer três momentos: Guerra de Orobó entre 1657 e 1659; Guerra do Aporá entre 1669 e 1673; e, as Guerras no São Francisco entre 1674 e 1679.

Com a chegada do século XVII, Guimarães (1968) relata que as carnificinas se tornaram cada vez mais frequentes, em 1619, sob as ordens do Bento Maciel Parente, foram mortos mais de 50.000 nativos, além do aumento exponencial de escravizados. Buscando uma suposta trégua, em 1680 é expedido um Alvará datado de primeiro de abril do mencionado ano, que reconheceu aos indígenas o direito à propriedade de suas terras, mas trouxe pouco ou nenhum efeito. Este Alvará foi revitalizado em quatro de abril de 1755 e por meio de uma Lei de seis de junho do mesmo ano. Graças a esse instituto normativo os indígenas foram libertos, formalmente, da escravização, apesar da prática ter continuado.

A Metrópole muito apreciava os chamados “homens de qualidades”, de maneira que se dava um embate entre a nobreza decadente apoiada pela Igreja e a classe burguesa que vinha surgindo. O embate se dava justamente porque a nova classe que surgiu desejava transformar as colônias em produtoras para o mercado externo, visando a riqueza extrativista, o tráfico de escravizados sequestrados da África e o sequestro de indígenas para o mesmo fim. A nobreza, por sua vez, visava utilizar as terras dos territórios recém invadidos nos moldes que faziam na Europa (GUIMARÃES, 2011).

Em meio a tal contexto, deu-se a criação da Lei das Sesmarias, agora visando as colônias, no entanto, o instituto levantou entusiasmo, já que o interesse maior era em encontrar ouro e extrair madeira. Mas o açúcar pareceu uma boa solução para Portugal, pois o solo se mostrava propício, assim a indústria estaria presa à terra, uma vez que o domínio absoluto desta era da Metrópole (GUIMARÃES, 2011).

Para Guimarães (2011), a Coroa buscava cobrir seus gastos extraordinários, mas poupando os senhores poderosos. Ao mesmo tempo que ia se acentuando o monopólio do reino, aumentava a concentração dos bens de produção nas mãos de uma casta privilegiada. Contudo, o quadro era desolador, havia grandes pedaços de terra sem cultivo graças aos empecilhos legais que impediam as massas de possuírem pequenas e médias propriedades para cultivo.

O regime sesmarial aplicado nesse contexto espacial concedia a terra à título precário sob as condições de: medição, confirmação e cultura. A primeira era raramente observada, devido ao elevado custo; as outras duas condições eram difíceis de provar seu descumprimento. A cultura era condição especialíssima e foi reafirmada no Alvará de cinco de janeiro de 1785 (GUIMARÃES, 2011).

As condições na colônia não eram das melhores, visto que Portugal ocupava seus esforços em manter sua influência no Oriente e o processo de sequestro de pessoas na África. Contando com poucos colonos, ainda precisavam fazer frente aos povos indígenas que possuíam a terra desde tempos imemoriais, esses sujeitos resistiram e lutaram para expulsar os invasores e rechaçaram o novo sistema que vinha sendo imposto. Não se trata de uma guerra justa, de um lado, havia traidores que não honraram acordos, pois buscavam o lucro desenfreadamente, não importava o custo, enquanto do outro lado, figurando na historiografia hegemônica como atrasos ao progresso, estão os povos indígenas, cuja vida comunitária se deu com terras comuns, distribuição de alimentos e pertencimento à natureza.

2 A FORMAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS: AS GENTES E A LIBERDADE

Demonstramos o caráter bárbaro e violento das invasões europeias na América e exemplificamos alguns casos em que os povos indígenas resistiram bravamente à colonização. Demos destaque a uma resistência que se opôs ao esbulho de suas terras, de modo a buscar expulsar os invasores. Contudo, estes, talvez cegos pela cobiça, não desistiram, além do roubo das terras, buscaram impor um sistema que tinha como centro o homem branco, europeu, patriarcal, heterossexual e adulto; muito distinto do sistema comunitário vivido pelos indígenas.

Buscaremos nesta seção compreender a formação dos Estados-nacionais latino-americanos e a relação de tal formação com os povos indígenas. Como nosso trabalho está na esteira do Direito Socioambiental, optamos por falarmos não apenas dos povos indígenas, mas também dos povos sequestrados da África e das mulheres, em ambos os casos. Isso porque visualizamos que são os povos, as mulheres e a natureza os grandes excluídos desse processo colonial que se impôs antes da Independência e que se perpetuou após.

É nesse contexto que os ideais de liberdade divergem, influenciados pela Revolução Francesa, a burguesia *criolla* buscou a igualdade, liberdade e solidariedade em meio ao capitalismo. Tendo a propriedade como máxima do Estado, as Constituições garantem tal direito, no entanto, omitem-se em relação aos povos. A terra que antes era sustento da vida é, enfim, mercadoria.

2.1 AS GENTES NA AMÉRICA LATINA: E A LIBERDADE?

A disputa territorial entre invasores e povos originários vai assumindo particularidades ao longo da América Latina, somam-se aos povos originários, escravizados e expulsos de sua própria terra, povos sequestrados e trazidos da África para serem escravizados nas Américas. A massa dos explorados e destituídos da terra aumentaram gradativamente ao passo que aumentaram o lucro das metrópoles. Ao lado desses dois sujeitos, negros e indígenas, está a figura da mulher, que dada sua relação tão próxima com a natureza é também expulsa e jogada à margem, em meio ao capitalismo que se impõe. Busca-se discutir nesta oportunidade, sem pretensão de esgotar a temática, as gentes do recorte espacial elegido e a questão da liberdade que assumirá diferentes significados.

Portugueses e espanhóis agiram de forma semelhante em relação aos povos originários das Américas, apesar das distintas visões acerca do processo que se instalava. Souza Filho (2012) aponta que os espanhóis se referiam às invasões como conquista, agindo de forma mais

brutal. Os portugueses, por outro lado, referiam-se ao descobrimento, agindo de forma mais sutil e dissimulada, mas com o extermínio dos povos originários como resultado em ambos, em especial, promovendo discordâncias ou aproveitando-se de antigas rivalidades, colocando povo contra povo.

Os impérios espanhol e português foram construídos através do roubo e da violência contra os povos e as riquezas da América, substituindo as sociedades existentes e destruindo-as, de modo que tal extermínio apresenta-se como uma consequência desejada e não acidental, como pontua Souza Filho (2012). A violência e o saque eram a linguagem compartilhada pelos espanhóis e portugueses, em meio às particularidades de cada processo colonial, ambas as nações – portuguesa e espanhola –, são ibéricas e adotaram posturas coloniais semelhantes (SALES, 2022).

A Espanha criou todo um aparato jurídico para seu império na América, o *derecho indiano*, aplicável às colônias. Sua criação foi influenciada pelos debates de Las Casas e Francisco de Vitória (SOUZA FILHO, 2012). Portugal emitiu muitas leis a respeito dos povos indígenas de sua colônia, mas nada comparado às Leis das Índias dos espanhóis. Elas determinavam o bom tratamento aos indígenas desde que se convertessem à religião católica, aos que se negassem cabia a guerra, a destruição das aldeias, sequestro e assassinato.

Como observamos anteriormente ao discutir a Guerra dos Tamoios no tópico anterior, Souza Filho (2012, p. 54) reitera que os portugueses tinham dificuldade em escravizar os indígenas. Para estes que conheciam a liberdade das matas, que coletavam e caçavam os abundantes alimentos, não havia propósito em prestar serviço por pouca comida ou ração. Além disso, os indígenas estavam em seu território, de modo que sabiam para onde fugir e como sobreviver na natureza que era desconhecida ao invasor.

Nesse mesmo sentido pontua Gorender (1988), acrescentando que os indígenas não tinham a escravidão como fato social da mesma maneira que praticavam os europeus. A partir da observação, muitos denominaram os prisioneiros de guerra de escravos, contudo, os indígenas não mantinham a mesma relação desumana que os europeus tinham com os escravizados. Os prisioneiros de guerra, quando não mortos, eram assimilados pela comunidade, não eram submetidos ao trabalho compulsório, como os próprios cronistas teriam observado.

Perrone-Moisés (1992) ressalta o caráter contraditório da legislação indigenista portuguesa. Em três grandes leis, de 1609, 1680 e 1755, era manifestada liberdade absoluta aos indígenas, mas logo em seguida trazia as possibilidades de cativeiro “legais”. Aos indígenas aldeados e aliados era, legalmente, garantida sua liberdade e eram reconhecidos como senhores

de suas terras nas aldeias. A autora aponta que o aldeamento é a realização do projeto colonial, garantindo não só a conversão dos indígenas como também a ocupação da terra e consequente defesa, além da mão de obra.

Os indígenas ditos aliados tinham a importante função de lutar nas guerras movidas pelos portugueses contra outros povos indígenas – tidos como hostis e bárbaros – e contra outros invasores europeus. Boa parte dos documentos que tratam dos povos indígenas antes da Independência preveem o incentivo a alianças com povos indígenas e a necessidade de convocar os “aliados” para guerra e defesa das vilas e plantações.

Ailton Krenak (2019, p. 14-15) chama atenção para aqueles que se recusaram ao projeto colonial. O autor explica que ele mesmo se alimenta das diferentes estratégias que os povos indígenas se utilizaram para sobreviver, questionando o projeto colonial que os via como bárbaros e assim guerreou contra eles visando “civilizá-los” para que integrassem o “clube da humanidade”. Contudo, entende que muitas pessoas não são indivíduos, mas pessoas coletivas. Relembrando Eduardo Galeano e a resistência dos povos indígenas das Américas, o autor aponta que

Eles não se renderam porque o programa proposto era um erro: “A gente não quer essa roubada”. E os caras: “Não, toma essa roubada. Toma a Bíblia, toma a cruz, toma o colégio, toma a universidade, toma a estrada, toma a ferrovia, toma a mineradora, toma a porrada”. Ao que os povos responderam: “O que é isso? Que programa esquisito! Não tem outro, não?”.

Em conversa com os comunicadores indígenas da página Universidade Território Indígena, ouvimos relatos reais da resistência à expansão da hegemonia da sociedade capitalista. Relatos daqueles que se negaram a esse “programa esquisito”. Mario Junior, indígena Guarani Nhandewa, relatou que sua avó era falante da língua Guarani Nhandewa, mas o chefe do posto a proibia de falar sua língua, assim, quando ousou desrespeitar os planos coloniais, ficou trancada uma semana sem alimento em um quarto. Mário Júnior nos mostra como a língua não foi perdida, mas arrancada. No entanto, a resistência se deu e se dá de muitas formas e os Guarani guardaram sua língua por meio do canto. Infelizmente, Mario Junior, Elon, Géssica e Uerique – comunicadores Guarani Nhandewa da página – não falam mais o Guarani como seus antepassados, mas sabem cantos e cumprimentos, resistindo e mantendo viva a ancestralidade.

Cristiane Julião (2018a, p. 88) – mais uma que se resiste a esse programa colonial –, explica-nos que aos poucos, a partir do *achamento* do Brasil, foram sendo estabelecidas regulamentações que legalizaram a espoliação dos territórios indígenas, além de legitimar

violências contras seus povos e a exploração do meio ambiente de forma desordenada. Aponta que entre 1511 e 1831, 24 regulamentações tratavam de povos indígenas e da escravização, outras 20 abordavam a contra escravização dos indígenas, sendo a última de 27 de outubro de 1831 por meio da Lei nº 27, que aboliu, ao menos formalmente, o cativo e a servidão indígena no Brasil.

Contudo, Julião pontua que a lei não passava de uma fábula, já que era uma proposta para o indígena deixar a condição de escravo e passar para a condição de vassalo. Isso porque o Estado não oferecia nenhum tipo de amparo aos indígenas, induzindo-os a uma liberdade relativa em que a única via era a servidão. A abolição da servidão do indígena, portanto, inseriu-o no mercado do trabalho, apto a ser contratado “igualmente” com um senhor.

Eduardo Galeano (2012) também pontua que na Leis das Índias aplicáveis ao território de domínio espanhol não faltavam decretos que garantiriam igualdade de direitos entre indígenas e espanhóis para explorar as minas e proibir que fossem lesados. Contudo, corroborando com o que pontuamos anteriormente, ressalta que tais mandamentos não eram cumpridos e o direito posto muito se distanciava da realidade.

Assim, “desterrados da própria terra, condenados ao êxodo eterno”, os indígenas da América Latina foram sendo empurrados para zonas mais pobres, montanhas, desertos, à medida que a fronteira da civilização dominante avançava (GALEANO, 2012). Iniciado o processo de colonização, os invasores se encarregaram da destruição da vida comunitária dos povos indígenas e a utilização dos sujeitos como mão de obra.

Géssica Nunes Guarani sempre faz voz à revolta ao ver seu povo na escassez, um povo que tinha florestas imensas e rios para pescar, ficaram, no entanto, restritos e ilhados em reservas no Estado do Paraná e proibidos de falar sua língua, manter sua cultura e seu modo tradicional. Conta que não há mais rituais em sua TI, não há mais modo de vida tradicional como antes, porque o projeto colonial fez questão de destruir as estruturas comunitárias, fazendo com que os indígenas dependessem cada vez mais dos produtos dos não-indígenas e sendo obrigados a ir para as cidades com seus artesanatos, buscando sobreviver. Além disso, compreendemos que a individualidade é uma lógica historicamente em funcionamento na sociedade capitalista, Géssica conta que ouve história dos antigos em que narram que todos aprendiam juntos no rio, sem vergonha de sua nudez, mas que hoje a prática se perdeu ou foi roubada.

Junto dos povos indígenas, destratados em sua própria terra, figuram os povos originários da África, sequestrados pelos mesmos invasores da América e trazidos para serem escravizados. Souza Filho (2021a), pensando acerca dos povos e sua relação particular com a

terra, considera que junto dos povos indígenas originários da América figuram os povos sequestrados da África, escravizados nas Américas e em luta constante contra o escravismo e por sua liberdade, ao mesmo tempo em que buscam a construção ou reconstrução de sociedades que foram destruídas pelo desumano sequestro e transferência de seres humanos de um continente para outro.

Segundo Lélia González (2020, p. 43), o tráfico negreiro foi iniciado oficialmente em 1550 e no século XVI, quando os escravizados já eram a maior parte da população da colônia portuguesa. Os estereótipos difundidos a respeito do negro pela história oficial retratam uma suposta passividade, aceitação tranquila à escravidão, infantilidade, etc. o que não é real. González (2020, p. 44) ensina que o povo negro sempre buscou formas de resistência contra a situação subumana a qual foi submetido.

Apesar da escravização de sujeitos sequestrados da África ter se dado em toda América, o Brasil possui particularidades, como aponta Clóvis Moura (2020). Países como Peru e Colômbia mantiveram as populações negras restritas a determinadas regiões, enquanto no Brasil o escravismo se deu por toda extensão territorial. O autor pontua ser difícil estimar o número de sujeitos sequestrados e trazidos à América, mas há quem estime que foram 50 mil por ano. É possível, porém, ter noção da porcentagem de sujeitos trazidos ao Brasil quando comparado a outro país da América. Segundo Clóvis Moura, e de 9.500.000 escravizados trazidos ao Novo Mundo, 40% desembarcaram no Brasil contra 18% da América Espanhola, 17% do Caribe Inglês e 17% do Caribe Francês.

No Brasil se deu, portanto, uma distribuição dessa população por todo país, permitindo, como aponta Clóvis Moura (2020), a continuidade, duração e formação da escravidão tendo em vista o modo de produção escravista. Para se ter dimensão da proporção de sujeitos escravizados, salienta que em 1819 nenhuma região do Brasil possuía menos de 27% de escravizados em sua população.

Acerca do modo de produção escravista, segundo Jacob Gorender (1988), não se trata de uma mera síntese dos modos de produção preexistentes em Portugal e no Brasil, como teria formulado Marx ao pensar a respeito da conquista de um povo por outro. Trata-se de um modo de produção surgido e desenvolvido graças a fatores complexos trazendo características novas e desconhecidas.

Considerando tal contexto, Clóvis Moura (2020) alerta para as contradições fundamentais do escravismo, que se dá justamente a partir do choque entre a classe dos escravos – oprimida – e dos senhores de escravos – opressora ou dominante. Assim, os escravizados

negros buscavam resistir à situação de oprimidos, criando diversas formas de resistência, buscando se salvaguardarem do sistema que os oprimia.

Lélia Gonzalez (2020) chama atenção para o papel da mulher escravizada nessa contínua fuga do sistema que os oprimia. Cabia à mulher estimular seus companheiros para fuga ou revolta, era ela quem trabalhava também de sol a sol e muitas vezes cometia suicídio ainda grávida, para que seu filho jamais tivesse o mesmo destino que ela e seus companheiros.

Outras formas de resistência foram buscadas. Clóvis Moura (2020) cita as guerrilhas, insurreições urbanas e quilombos. Estes representam, segundo o autor, uma forma contínua de protesto contra o escravismo, configurando uma manifestação de luta de classes. Uma estratégia de dominação foi criada considerando a contradição fundamental do escravismo e se cristalizou no racismo, afirmando que os escravizados, já que negros, eram inferiores e, por isso, eram passíveis de serem escravizados. A mesma estratégia foi empregada aos indígenas.

Em 1740, o Rei de Portugal definiu os quilombos como qualquer habitação de negros fugidos que passassem de cinco pessoas, mesmo que não tenham construído e nem lavrado a terra, como cita Clóvis Moura (2020). Os quilombos não se deram apenas no Brasil, mas também na Colômbia, Cuba, Haiti, Jamaica, Peru, Guianas e onde quer que a escravidão existisse, o *marron*, o quilombola, fazia-se presente como sinal de permanente rebeldia contra o sistema que o oprimia.

Em Cuba, os quilombolas eram chamados de *palenques* e buscavam viver livres, em alguns casos, conseguindo estabelecer culturas africanas e constituindo colônias. No Haiti também, os escravizados da ilha de São Domingos, organizados em núcleos nas florestas, foram o fermento para a revolução que os levaria à independência. Na Venezuela, o movimento de Coro em 1795 foi influenciado pela parcela de escravizados rebeldes de lá. O mesmo se deu na Colômbia com o *Palenque* San Basílio liderado por Domingo Bioho, que se declarou *Rey Benkos*. No Panamá, o líder Bayano espalhou o pânico entre os espanhóis (CLÓVIS MOURA (2020)).

Essas diversas organizações da rebeldia dos escravizados são distintas entre si e carregam particularidades. Mas, Clóvis Moura (2020) ressalta que em todos eles havia a presença de profissionais que caçavam os escravizados fugidos, mudando o nome da profissão conforme o país: capitão do mato no Brasil, *ranchedores* em Cuba, *cromangee* nas Guianas, todos se utilizando das práticas mais desumanas para capturar e reprimir os rebeldes.

Assim, a quilombagem reflete as contradições estruturais do sistema escravista, refletindo a negação do sistema pelos oprimidos, como ressalta o autor Clóvis Moura (2020). No Brasil, a quilombagem como forma de resistência esteve presente em todo período

escravista e se deu em praticamente todo território. Manifestavam, portanto, a luta contra o escravismo e as condições a que os escravizados eram submetidos. Não raro, indígenas e escravizados negros faziam alianças, agindo contra o sistema, muitas vezes, faziam questão de destruir a força, instrumento de morte. Os indígenas eram chamados de “negros da terra”, os africanos eram chamados de negros de Guiné.

Lélia Gonzalez (2020) disserta a respeito do apagamento histórico e proposital do que ela considera ser o primeiro Estado livre de todo continente e que se deu no Brasil: a República Negra de Palmares entre 1595 e 1695. A autora nos ensina o que a história fez questão de apagar. Palmares foi a primeira tentativa brasileira que buscou criar uma sociedade democrática e igualitária. Sob a liderança de Zumbi, ali se deu de fato uma harmonia racial, já que a população não era composta apenas de negros, mas de indígenas, mestiços e brancos, vivendo do trabalho livre e com benefício revertido a todos. Por fim, nos ensina também que nos quilombos a língua oficial era o *pretuguês* e a religião comum o catolicismo sem padres.

Juliana Sales (2022), traz-nos reflexões acerca dos processos específicos a que as mulheres foram submetidas dentro da teia de relações colocada em marcha pelo capitalismo. Tais processos podem ser identificados por uma dupla opressão, termo utilizado pelo feminismo decolonial para explicitar que mulheres estavam submetidas à opressão colonial por conta da raça e também do gênero. Em meio ao sistema econômico que se estruturava, o trabalho é marcadamente masculino e patriarcal, entendido como produtivo e humano. Em contrapartida, o trabalho feminino não é visto como trabalho e as interações femininas não são vistas como produtivas. Realizamos algumas breves considerações a esse respeito na primeira parte da primeira seção.

Organizadas por meio da Kuñangue Aty Guasu, as mulheres dos povos Guarani e Kaiowá denunciaram a violência sistemática que é empregada contra as mulheres desde o início das invasões. Em *Corpos silenciados, vozes presentes: a violência nos olhares das mulheres Kaiowá e Guarani* as mulheres apontam que a palavra violência não encontra significado nem na língua Guarani e nem na língua Kaiowá, trata-se de uma palavra que os brancos (*karai*) usam para designar a quebra de um pacto social a partir de uma visão ocidental (KUÑANGUE ATY GUASU, 2021).

Para as mulheres Kaiowá e Guarani a terra não deve ser destinada ao lucro, mas sim à sobrevivência de todos, incluindo os animais e a natureza. Denunciam as mais diversas violências que sofrem desde o estupro até olhares racistas em espaços públicos, de modo que a violência não é apenas física, mas também psicológica/mental, sendo esta, para elas, ainda mais letal. A produção do documento aqui citado dá voz às mulheres, “[...] é trazer a dor, a

indignação, a impotência, a tristeza, o choro e a resistência delas há 519 anos” (KUÑANGUE ATY GUASU, 2021, p. 8-9).

As rezadeiras historicamente são demonizadas pela Igreja e consideradas como bruxas, as práticas utilizadas desde a invasão se repetem contra essas mulheres que ousam praticar sua religião ancestral. As mulheres são grandes responsáveis pela manutenção da cultura ancestral, como nos ensina Silvia Federici (2017). Ainda no início das invasões europeias nas Américas, as mulheres defenderam de forma ferrenha o antigo modo de existência se opondo à nova estrutura de poder que as afetaria mais gravemente. Essa nova estrutura vinha acompanhada de crenças misóginas e visavam reestruturar a economia e o poder político a favor dos homens.

A exploração e a degradação da mulher se deu, assim, com a colonização e com as invasões nas Américas. Nesse sentido, ouvimos Aline Kayapó no IX Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas, ocorrido em 2022 na cidade de Campinas, evento que tivemos o prazer de participar. Aline é membra e fundadora do Movimento das Wayrakunas e nos faz refletir ao referir-se como indígena mulher e não mulher indígena. O Movimento de indígenas mulheres realiza tal inversão porque a própria ideia de gênero é europeia e não pertence aos povos originários, de modo que entendem que antes de serem mulheres, já que se trata de uma categoria fruto da colonização, são indígenas, portanto, indígenas mulheres.

Ainda no IX Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas, Célia Xakriabá nos ensinou que o canto foi o modo de resistência das mulheres indígenas, assim elas conseguiram manter suas línguas e cultura vivas, foram elas, por meio dos cantos, que resistiram e resistem. Visitando a Terra Indígena Pinhalzinho pudemos ver de perto o que Célia nos contou. Lá conhecemos a escola Ivy Porã, que recebe os alunos da T.I. e tem em seu corpo docente Silvana Mimbi Verissimi, quem criou um método para o ensino do Guarani e se utiliza das músicas para ensinar aos alunos a sua língua ancestral⁹. Geni Núñez – indígena do povo Guarani – entende da mesma maneira, em um curso ministrado pela *internet*, relatou que sua mãe, apesar de evangélica, traduzia todos os hinos cristãos para o Guarani, assim conseguiu manter sua língua viva, apesar de viver na cidade. Frisamos, portanto, que as indígenas mulheres guardam muitas formas de resistência.

Na economia colonial que se estruturava coube às mulheres indígenas a condição de servas, além de serem obrigadas a acompanhar seus companheiros nas *mitas*, um destino pior que a morte. Federici (2017, p. 402) chega a dizer que: “na fantasia europeia a América

⁹ A Escola Yvy Porã tem um livro contando sua trajetória: *Uma trajetória de luta e resistência na efetivação de uma aprendizagem intercultural*, publicado pela Universidade Estadual de Maringá, o capítulo 3 foi escrito pela professora Silvana.

em si era uma mulher nua, sensualmente reclinada em sua rede, que convidava o estrangeiro branco a se aproximar”. As mulheres, aos poucos, convertem-se nas principais inimigas do domínio colonial, negando-se a ir à missa, ao batismo e o de seus filhos, enfim, qualquer cooperação com os invasores. Muitas mulheres, frente à traição dos chefes locais, organizaram suas comunidades e se tornaram sacerdotisas, líderes, assumindo tarefas que antes não assumiam. De modo que, para Federici (2017), as antigas crenças resistiram à colonização por conta da resistência das mulheres.

Descreveu-se, assim, de forma muito pontual a situação dos sujeitos que integram – ou foram integrados – ao processo colonial, sendo eles os negros, indígenas e as mulheres. Ambos os grupos passaram por processos de extrema violência e escravização, além de sua expulsão da terra e, portanto, da natureza. Remontando aos cercamentos – brevemente explorados na primeira seção –, Souza Filho (2015) aponta que ali se deu a expulsão da natureza da sociedade humana e essa mesma lógica foi implantada nas colônias, de modo que a ocupação dos povos que já habitavam a América Latina, assim como dos povos que habitavam África, foi desconsiderada visando o lucro.

Nesse sentido, a modernidade constrói uma visão a respeito da natureza que a compreende enquanto algo a ser subjugado, assim, tudo que é natural deve ser afastado porque afasta o ser humano do racional, portanto, de deus. Ao aproximar-se do espiritual, afasta-se da matéria, no entanto, natureza é matéria. Ela é relegada ao reino dos instintos, brutal e caótica, devendo o ser humano optar pelo racional e resistir aos seus instintos (SOUZA FILHO, 2015). Bárbara Flores – indígena do povo Borum-Kren e descendente Maxacali – também nos ensinou que as mulheres são muito próximas da natureza, já que são capazes – e não exclusivamente, já que pessoas não binárias e homens trans existem e resistem – de gestar. Assim, quando o projeto colonial expulsa as mulheres, expulsa também a natureza. Para Bárbara, mulheres são natureza.

O colonialismo, portanto, acabou de forma proposital por substituir as gentes e a natureza para produção de mercadorias lucrativas, como o açúcar ou para a extração de riquezas como ouro e prata, sendo a mão de obra os povos indígenas e africanos, sequestrados de sua terra e trazidos para a América (SOUZA FILHO, 2018). Portanto, as gentes são espoliadas de suas terras para servirem aos interesses estrangeiros.

Nesse sentido, Souza Filho (2021b) pontua que na América se deu uma transformação das gentes, mas também da natureza conforme a concepção europeia, afastando-a, justamente, das gentes. Em meio a tal contexto, haviam aqueles que fugiam do colonialismo e escondiam-se dele, como indígenas e escravizados fugidos, que nos sertões podiam viver em harmonia com a natureza. Havendo, assim, duas Américas convivendo: de um lado uma

América colonial, que excluiu e explorou a natureza por meio do trabalho escravo, gerando lucro para as metrópoles; de outro lado a América que se manteve escondida, abrigando os povos originários, mas também outros povos que recusaram o mundo colonial.

Contudo, ambas as Américas partilhavam o interesse pela independência e falavam em liberdade, mas cada qual com seu significado. A elite local, influenciada pelo iluminismo, passou a sonhar com ela pensando na liberdade de seus negócios, apesar das divisões internas, entendiam como necessário organizar os Estados e garantir direitos civis. As gentes, vistas como imensas reservas de mão de obra, comungavam a busca pelos direitos coletivos e a necessidade da terra, seu lar, lutando pelo seu modo de vida (SOUZA FILHO, 2021b).

Importante considerar que, durante os três séculos que antecederam as lutas pelas independências na Américas, uma sociedade peculiar se formou na Europa. Nesse recorte espacial, a sociedade que se formava tinha como base o individualismo, a liberdade, a igualdade e o racismo. De outro lado, havia a América em que as concepções racistas iam sendo institucionalizadas contra negros e indígenas, ampliando a escravidão (SOUZA FILHO, 2021b). Há uma evidente e constante contradição a respeito da liberdade e seu conteúdo, sendo que as elites *criollas* a veem como liberdade econômica e contratual, contrastando com o real sentido de liberdade dado pelas gentes latino-americanas.

A liberdade construída pela Europa, portanto, é individual do ser humano e cabe ao Estado ser seu guardião. A natureza e seus seres já haviam deixado de serem livres e deveriam servir ao homem¹⁰, que em coletivo pactuaria sobre a sociedade. Souza Filho (2011) aponta que a modernidade é irmã gêmea do mercantilismo e, portanto, legítima. Assim, a liberdade individual comporta limites que só são aceitos pois são moeda de troca pelo direito de acumular e dispor livremente. No entanto, exclui e dilacera os direitos coletivos, de modo a ser uma individualidade excludente, que não admite outras formas de se exercer a liberdade.

A contradição é evidente: a liberdade é construída como um ideal e pressuposto do capitalismo, ao mesmo tempo em que nas colônias a escravidão e a servidão são regras. Liberdade não possui os mesmos significados para os povos e para as elites, enquanto uns lutam por sua liberdade de ser e de existir, outros buscam a liberdade de enriquecer sem os entraves das metrópoles.

É nesse sentido que Buck-Morss (2005) expressa a contradição do mundo colonial. A escravidão era base do sistema econômico em quase todo Ocidente ao mesmo tempo em que os ideias iluministas de liberdade foram se tornando universais. Seria lógico crer que os teóricos

¹⁰ Não utilizamos aqui humanidade, porque de fato a natureza deveria servir ao ser humano do sexo masculino.

iluministas seriam contrários à escravização de outros seres humanos, mas não. Na realidade, os iluministas, explica Buck-Morss, entendiam que a exploração de pessoas nas colônias era parte da realidade do que se entendia como liberdade.

O que se deu é que as nações ocidentais se ergueram sobre a situação paradoxal de proclamar e defender a liberdade ao mesmo tempo que escravizavam sujeitos nas colônias, tal fato é omitido pelos historiadores e estudiosos ocidentais. Como narrou Buck-Morss (2005) ao referir-se a Simón Schama, historiador holandês que narrou a história dessa nação omitindo, justamente, seu passado escravista.

Buck-Morss (2005), sobre Thomas Hobbes, aponta que este era financiado por *Lord Cavendish*, um sujeito que possuía negócios com a Companhia da Virgínia que, além de participar do tráfico de pessoas sequestradas e escravizadas de África, promovia a colonização em determinados espaços da América. Assim, dotado de uma suposta imparcialidade, Hobbes, entende Buck-Morss, acabou por aceitar a escravidão como parte da lógica do poder.

John Locke foi outro importante pensador moderno na construção da liberdade e também da propriedade. Contudo, aparentemente mais cínico, uma vez que afirmou que a escravidão era miserável e nenhum *Gentleman* poderia ser a favor dela. Ao mesmo tempo era acionista da Companhia Real Africana, lucrando com o sequestro, tráfico, violência e escravização de pessoas negras, de modo a entender como justificável a escravização de pessoas negras (BUCK-MORSS, 2005). A liberdade seria, assim, a propriedade privada e sujeitos escravizados são, segundo essa racionalidade, propriedade privada.

Na América do Norte a discussão acerca da liberdade se deu nesse mesmo sentido. Os estadunidenses – pós-independência – invocaram a liberdade como um direito natural ao mesmo tempo que se mantinham proprietários de pessoas escravizadas. A nova nação que se autoproclamou reino da liberdade trouxe em seu bojo a monstruosidade da escravidão, mantendo-a, inclusive, no texto constitucional (BUCK-MORSS, 2005). Situação semelhante pode ser observada na França, tendo em vista os fins práticos da Revolução Burguesa de 1789.

Na Revolução Francesa, deu-se uma confusão acerca dos diferentes sentidos quanto à escravidão. A contradição fundamental entre o desenvolvimento francês interno e nas colônias, tendo a escravidão como centro do debate, não foi enfrentada. A Revolução que tinha a liberdade como centro, restringiu-se à liberdade contratual e não a estendeu aos sujeitos escravizados nas colônias, de modo que coube a eles mesmos lutarem por sua liberdade (BUCK-MORSS, 2005).

Não é à toa que Souza Filho (2021b) coloca a guerra da independência do Haiti como uma das grandes histórias da construção do constitucionalismo latino-americano. Acerca da

colônia de Santo Domingo, Buck-Morss (2005) aponta que mais de 20% da burguesia francesa dependia de alguma atividade comercial ligada à escravização de pessoas, tratava-se de uma colônia extremamente produtiva e, portanto, lucrativa, necessitando de mais e mais pessoas para manutenção do lucro.

Lutando por sua própria liberdade por meio da maior guerra negra das Américas, como entende Souza Filho (2021b), os haitianos buscaram na prática o real conceito latino-americano de liberdade. Entre 1791 e 1804, lutaram na guerra contra seus amos até que, ainda no final do século XVIII, Toussaint L'Overture declarou o fim da escravidão, já que todos os seres humanos são livres, como estava previsto na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão fruto da Revolução Francesa.

A paradoxal liberdade burguesa não suportava a liberdade latino-americana. Crentes de que a liberdade era de fato um ideal francês, o líder Toussaint L'Overture não declarou o território independente, já que liberdade, igualdade e fraternidade seriam para todos e São Domingo era também parte da França. Contudo, “não contava que o racismo construído para manter a ética da escravidão tinha calado tão fundo na Europa que não poderia admitir uma parte dela dirigidas por negros” (SOUZA FILHO, 2021b, p. 32).

Em 1793 foi proclamado o fim da escravidão, no entanto, além da França não aceitar, Espanha e Inglaterra mantiveram uma política hostil. Dotado do senso coletivo, L'Overture chamou, em 1801, uma Assembleia Constituinte com representantes de toda ilha, onde foi promulgada a Constituição Haitiana. Souza Filho (2021b) aponta que a primeira constituição da América Latina nasceu livre, sem interferências externas, sem se limitar a ser uma cópia do direito europeu. Não houve reconhecimento por parte da França, que enviou 25 mil homens para conter a revolução, prendeu e levou L'Overture a Paris em 1803, onde morreu. O General Jean Jacques Dessalines assumiu a liderança e declarou, enfim, a independência, chamando-a de nova constituinte; a Constituição do Haiti de independência foi promulgada em 1804.

Os países europeus não reconheceram a independência e nem mesmo os Estados Unidos da América, então Souza Filho (2021b, p. 33) conclui que “sentiram o peso da liberdade e as represálias à luta anticolonial, sobretudo, sentiram o peso do racismo”. Trata-se, assim, de uma luta essencialmente negra, de trabalhadores escravizados e contra o colonialismo. Foi em São Domingos que Simon Bolívar se comprometeu a abolir a escravidão em cada independência que fosse bem-sucedido (LYNCH, John, 2010 *apud* SOUZA FILHO, 2021b).

A influência da Revolução Haitiana em Bolívar é também apontada por Jorge Abelardo Ramos (2012), que narra que Alexandre Pétion fundou a república haitiana tendo assumido depois de Louverture e Dessalines. O autor aponta que foi graças ao apoio de Pétion

que Bolívar pôde regressar à Venezuela com uma nova expedição militar. Foi realizado um tratado em 1816 entre os líderes, que previa que em troca do abastecimento militar cedido Bolívar se comprometia a abolir a escravidão assim que pisasse em terra firme. Sendo, na visão de Ramos, a primeira lição política revolucionária de Bolívar.

A liberdade na América Latina seria influenciada pelas revoluções brevemente expostas. A Revolução Francesa, reconhecida como Revolução Burguesa, com os gritos de “liberdade, fraternidade, igualdade”, restritos a alguns sujeitos e não expansíveis aos sujeitos racializados e explorados da África, América e Ásia, era cínica, portanto, salientamos que a liberdade aqui é de contratar entre “iguais”. A Revolução Haitiana, por sua vez, abraçou o sentido latino-americano de liberdade, comandada por sujeitos sequestrados da África ou descendentes dos que foram sequestrados, no mesmo solo em que os indígenas foram dizimados lutando por seu território; ousou dizer não ao colonialismo e influenciou fortemente todo o mundo, em especial a América, apesar de muitos negarem.

As estruturas sociopolíticas na América foram influenciadas por ambos os processos revolucionários. Soma-se a tal influência a situação caótica na Espanha com as abdicações forçadas de Fernando VII e Carlos IV, de modo a existirem três opções às colônias hispânicas: serem leais à coroa derrubada; serem leais ao poder que pretendia substituí-la; ou a insurreição (CALEIRO, 2021, p. 118). Jorge Abelardo Ramos (2012) chama atenção para diversas sublevações ocorridas na América Latina pré-independência, dando como exemplos: a Revolução de Antequera, em que pequenos plantadores de café levantaram-se contra o monopólio espanhol sob a liderança de Juan Francisco León, na Venezuela de 1749; as Insurreições de La Rioja e Catamarca em 1752; o levante de Yucatán, liderado por Jacinto Canek e proclamado rei dos Maias em 1764; e a sublevação de Tupac Amaru, em 1780, que fez os espanhóis tremerem. Para o autor, as sublevações anunciavam o que estava por vir no século XIX.

Na América Espanhola, quem comandava eram os estrangeiros. Ramos (2012) aponta que dos 170 vice-reis nomeados durante três séculos de exploração, apenas quatro haviam nascido na América. Dos 602 capitães gerais, presidentes e governadores, apenas 14 eram *criollos*. Assim se dava na Igreja, dos 706 bispos, apenas 105 eram americanos. De modo que o povo latino-americano de fato pouco participava da tomada de decisões, visto apenas como mão de obra para gerar lucro para a Metrópole.

Há, na América Latina, portanto, uma contradição fundamental entre as classes, mas a questão da raça é marcadamente uma questão latino-americana e que influenciou os rumos das lutas pela independência. A elite latino-americana não é europeia, assim como o povo mestiço,

indígena e negro, mas a elite vê seus interesses muito mais alinhados com seus pares europeus e estão dispostos a ver seu povo na miséria em nome do lucro. As liberdades se contrastam no solo da América, de um lado, aqueles que buscam a liberdade de ser e viver, enquanto outros buscam a liberdade de negociar, contratar e lucrar, como se fossem todos sujeitos iguais e dotados das mesmas possibilidades.

A liberdade está intrinsecamente ligada à questão da propriedade da terra, o que se torna evidente ao pensarmos a história da América Latina. Aquele que detinha a terra detinha poder, também retinha o poder sobre aqueles que antes a ocupavam, tornando-os, violentamente, mão de obra. É para isso que chama atenção Souza Filho (2010) ao explicitar que a propriedade se funda na liberdade e todo um arcabouço teórico foi pensado e criado para justificar uma moral jurídica e politicamente para tal fundamento. A questão da terra será debatida no próximo tópico.

2.2 A QUESTÃO DA TERRA: A PROPRIEDADE PRIVADA

A terra, portanto, quando entra no mundo patrimônio privado deixa de ser uma utilidade para ser apenas um documento, um registro, uma abstração, um direito.
(SOUZA FILHO, 2021a, p. 59)

Tratamos acerca da liberdade e de sua construção teórica, visualizando diferentes sentidos aos diferentes sujeitos latino-americanos. Ao lado da liberdade figura a propriedade, sendo esta o direito mais importante ao Direito Moderno e aos Estados Nacionais que vão surgindo. Analisaremos, adiante, como a terra se transforma, de produtora de alimentos e da vida em mera mercadoria, bem como as implicações de tal transformação na América Latina.

Segundo Carlos Marés (SOUZA FILHO, 2011), a construção teórica da liberdade se dá com a construção teórica da propriedade. A liberdade construída pelos teóricos da modernidade é individual e voltada ao trabalho, de modo que o individualismo, a liberdade e o trabalho são, para Locke, a base que confere legitimidade à propriedade. O autor aponta, ainda, que até Locke a propriedade era vista pela civilização cristã como utilidade, mas, a partir dele, passa a ser um direito subjetivo independente.

Nesse sentido, Locke insiste que o fundamento da propriedade é o trabalho humano, ou seja, “o poder sobre as coisas se exerce na medida em que se agrega a elas algo de si, o trabalho” (SOUZA FILHO, 2011, p. 19-20). E se trata de trabalho livre, porque o trabalho

escravo ou servil não legitima a propriedade livre que é, justamente, aquela que pode ser transferida. Contudo, aí está presente a contradição da acumulação, já que para ninguém seria lícito acumular mais do que se pode consumir.

O cinismo teórico então adiciona a tal expressão o conceito de corruptível, assim seria possível acumular, desde que não houvesse deterioração. Justamente, ouro e prata não se deterioram, e quantas milhões de toneladas foram retiradas das Américas para encher bolsos europeus. Ainda, aquilo que é corruptível poderia ser trocado pelo não deteriorável, de modo que para Locke a função da sociedade civil e do governo seria garantir tal acumulação (SOUZA FILHO, 2011).

Revisitando Locke (2001), compreendemos que este entendia o homem como um ser superior aos demais, portanto, superior à natureza. A natureza e os seres que a compõem são, para o autor, bens comuns, que por meio do trabalho podem se tornar bem individuais. Para ele, são bens dados por deus aos homens e que por meio do trabalho são modificados, deixando seu estado natural e tornando-se propriedade privada. Sendo o desperdício o limite, ou seja, não sendo possível retirar da natureza mais do que seja necessário a ponto de perecer.

Souza Filho (2011) conclui, portanto, que na modernidade não há propriedade legítima sem liberdade, a ponto de Voltaire dizer que propriedade é liberdade. Cabia ao proprietário o poder absoluto sobre a terra e esta vai deixando de ser a fonte de alimentos e subsistência do servo e do nobre para servir a trocas mais vantajosas e lucrativas. Vê-se uma profunda modificação na lógica da propriedade da terra que deixa de produzir alimento para quem nela trabalha para produzir bens à indústria.

Em contraposição ao arcabouço teórico imaginado por Locke, mas distante dois séculos, Karl Marx (2013) chama tal processo de acumulação primitiva, sendo, na verdade, o pecado original na economia política. Assim, o que Locke descreve de forma idealizada é descrito por Marx como o grande roubo de terras e a separação do processo de reprodução da vida do processo de produção da vida. Ou seja, a separação daquele que produz o alimento e os meios que o produzem, de modo que o produtor do alimento não se alimenta dele, mas passa a produzir matéria prima para as indústrias e com seu salário deve garantir sua sobrevivência.

[...] o movimento histórico que transforma os produtores em trabalhadores assalariados aparece, por um lado, como **a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa**, e esse é único aspecto que existe para nossos historiadores burgueses. Por outro lado, no entanto, esses recém libertados só se convertem **em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção**, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam. E a história dessa expropriação está

gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo. (MARX, 2013, p. 515, grifos nossos).

Essa transformação não é simultânea ao redor do globo, mas guarda particularidades, em especial, ao pensar países colonizadores e países colonizados. Souza Filho (2011), tomando Portugal como exemplo, explica que a propriedade da terra sempre esteve ligada à obrigatoriedade do cultivo, como pudemos observar brevemente na primeira seção com Virgínia Rau. O título de propriedade era a própria posse e o valor da terra estava diretamente ligado ao valor do trabalho, como demonstra a vasta legislação da época que trata de moeda, salário, jornada etc. Da mesma época remontam legislações que punem a “vadiagem”, o que o autor aponta como curioso, tendo em vista que um sistema que se funda no homem livre pune aquele que não deseja integrar-se ao sistema.

Não há, portanto, possibilidade de ferir o pacto social e viver para sua própria subsistência. As gentes que ousam ferir o pacto social e na natureza visualizam sua fonte de alimento e vida são criminalizadas e vistas como obstáculos ao progresso. A contradição do sistema é evidente, não há liberdade de não produzir bens para o mercado, “a liberdade é apenas a de se inserir no mercado como produtor ou consumidor” (SOUZA FILHO, 2011, p. 23). Aquele dotado de bens e propriedades pode negociá-las, mas aquele que só possui sua força de trabalho é obrigado a vendê-la para sobreviver. Nesse contexto, a própria terra se transforma em mercadoria e a liberdade de andar livre pela mata se torna uma transgressão ao direito de propriedade. Assim, “em nome da liberdade, do contrato livre ou do liberalismo, no século XIX se expulsou quem pudesse viver livre nos campos e matas, para integrar a todos homens e mulheres num sistema produtivo baseado na propriedade privada” (SOUZA FILHO, 2011, p. 23). A promessa é que haveria tamanha abundância que a fome seria só uma lembrança, mas sabemos que essa não é a realidade, em especial na América Latina.

A terra enquanto mercadoria e a propriedade privada da terra são fenômenos recentes e localizados. A construção teórica, brevemente abordada neste tópico, dá-se pelo Estado e pelo Direito Moderno, que começaram a surgir por volta do século XIII e foram teorizados a partir do século XVI, assim, a propriedade teve seu desenho teórico construído por 300 anos, tendo como marcos a Revolução Francesa e as constituições nacionais (SOUZA FILHO, 2021a).

As Constituições Francesa (1793), Espanhola (1812) e Portuguesa (1822), nesse sentido, garantem a liberdade, segurança, igualdade e a propriedade, cabendo ao proprietário livre dispor. O que se protege, de fato, é a propriedade, já que a igualdade e a liberdade se destinam ao contrato livre entre “iguais” com execução assegurada pelo Estado. De modo que

a legislação civil se ocupa de tratar minuciosamente de assegurar a execução do contrato, o que não acontece com os demais direitos (SOUZA FILHO, 2021a).

A privatização da terra nos leva a pensar acerca dos bens do próprio Estado, de modo que a propriedade comum de todos passou a ser do Estado, instalando-se a dicotomia público/privado. Todo pedaço de chão da América Latina, e de todo o mundo, seria público ou privado. Nesse processo de visualizar o direito de propriedade como o direito de excluir o outro do uso, a terra deixa de ser um direito de todos para se tornar um direito individual, cabendo a desapropriação (SOUZA FILHO, 2021a).

Se o direito é individual, seu objeto também, de modo que tudo que fosse coletivo, mas não fosse de uso público, não teria relevância jurídica. Ao direito cabe um titular que pode ser responsabilizado por seus atos, além de possuir direitos e deveres. Portanto, o objeto do direito deve ser individual, conhecido e avaliável economicamente, já que nele tudo se resolve em perdas e danos (SOUZA FILHO, 2021a). A construção teórica e política da propriedade, portanto, não considera e exclui os povos e comunidades tradicionais que com a terra guardam relações de propriedade comunal, o Direito Moderno cria a ficção, portanto, de que somente uma forma de propriedade é possível: a propriedade privada e individual.

Retomando a construção teórica acerca da propriedade, Locke (2001) pensa, ainda, a respeito da origem do direito de propriedade, afinal, não seria possível pedir autorização de todos para consumir algo. Locke disserta que a propriedade originária é de quem trabalhou para retirar o bem natural do seu estado comum e isso se dá por meio do direito de “melhoramento”.

Na Europa, portanto, a propriedade originária da terra dependia da exclusão do sistema anterior ao capitalismo, do abandono dos direitos costumeiros, das terras comuns e da produção para subsistência. Na Inglaterra, tal processo se deu, como já discutimos brevemente, por meio dos cercamentos. Na América Latina, por outro lado, deu-se por meio da concessão do Estado, como no caso do Brasil, em que a concessão era feita por meio das sesmarias até 1822, depois, em 1850, pela venda ou entrega de terras devolutas, como aponta Souza Filho (2021a).

A legitimidade da propriedade ocorre, portanto, por meio do contrato e por isso é cheio de formalidades para estar protegido. A propriedade, assim, pode ser transferida por meio do contrato e não há exigência de produção na terra, podendo o proprietário, inclusive, destruí-la. Toda propriedade deveria caber na caixinha da propriedade individual europeia, a ponto de os títulos nas Américas portuguesas e espanholas concedidos aos indígenas serem anulados, mantendo somente aqueles que cabiam nos limites da propriedade individual (SOUZA FILHO, 2021a).

As terras estavam, então, abertas às concessões dos Estados que agiam conforme os interesses do capital mercantilista. Os novos donos das terras deveriam “limpá-las”, expulsando os indígenas, africanos fugidos, abrindo espaço para aqueles interessados em vender sua força de trabalho. Souza Filho (2021a) salienta que “pode-se dizer que os precoces Estados americanos se constituíram para legitimar essa propriedade originária, proibindo a seus filhos e entregando-as ao capital externo”. A elites da América Latina viraram as costas aos sujeitos latino-americanos, tanto no que diz respeito à liberdade quanto no que diz respeito à propriedade, como veremos com mais detalhes adiante.

A terra, agora mercadoria e propriedade, diferencia-se das outras mercadorias, já que quando se vende o que é produzido nela a terra não vai junto, não é vendida em conjunto, isso porque não se esgota e, como pontua Souza Filho (2015), é um espaço que pode ser esvaziado, quanto mais livre, mais valioso, de modo que o que está sobre a terra está atrapalhando o progresso, sejam pessoas, animais, vegetação.

As gentes, como os povos indígenas e negros organizados em quilombos e outras formas de sobrevivência, são um empecilho para privatização da terra. Assim, políticas integracionistas visavam e visam transformar os sujeitos dos povos em um sujeito individual e trabalhador, liberando o território repleto de natureza para o capital, desse modo, tornando-se mercadoria. Para Souza Filho (2015), ao lado do integracionismo funciona uma política de negação à existência dos povos, afinal, negando-se a existência, nega-se também a ocupação desses sujeitos sobre a terra.

É o que Géssica Nunes Guarani narrou em nossas conversas. Para ela, o individualismo foi imposto ao seu povo, de modo a ser muito difícil retornar ao senso comunitário de antes. Cada um vive por si e não mais pela comunidade. Sabemos que esse foi um processo pensando, objetivava-se transformar os povos indígenas em sujeitos individuais para ter sua força de trabalho. Assim, ao invés de plantar e colher em suas aldeias, os indígenas passaram a buscar trabalho nas fazendas vizinhas e nas cidades. A luta de Géssica, entre tantas que ela encara, é trazer de volta a coletividade.

Analisaremos mais profundamente a transformação da terra em propriedade com o exemplo do Brasil. Passos Guimarães (1968, p. 5) discute a questão da terra no Brasil em seu livro *Quatro Séculos de Latifúndio*, cujo título já diz muito acerca da distribuição de terras no contexto da América Portuguesa. O autor pontua que para os indígenas que aqui viviam a terra era um bem comum e pertencente a todos, sendo difícil imaginar que fosse possível transformá-la em propriedade privada. Contudo, com enorme força, a partir do século XIX a propriedade privada foi imposta a ferro e fogo, concluindo o autor (GUIMARÃES, 1968, p. 19) que:

Sob o signo da violência contra as populações nativas, cujo direito congênito à propriedade da terra nunca foi respeitado e muito menos exercido, é que nasce e se desenvolve o latifúndio no Brasil. Dêsse estigma de ilegitimidade que é o seu pecado original, jamais ele se redimiria.

Relembra que a divisão do território brasileiro se deu, justamente, tendo em mente o espírito de castas portugueses. De modo que imensos latifúndios – com licença para a redundância – foram dados nas mãos de fidalgos de uma nobreza decadente. O monopólio da terra significa ter domínio dos meios de produção agrícola, no caso do Brasil, é assegurar a uma classe um poder ainda maior: o poder extraeconômico. O autor (2011, p. 51) dá o coronelismo como exemplo e as relações existentes entre os latifundiários e seus “moradores”, “agregadores”, “meeiros”, “colonos”, até assalariados, subordinando inclusive os vizinhos à jurisdição cível e penal que era concedida ao proprietário da terra.

A aplicação da organização territorial por meio das Sesmarias se deu na América Portuguesa num contexto diverso do português. Em Portugal, a prática visava acabar com a fome e a miséria do povo, forçando a produção nas terras. Mas num contexto de um imenso território a situação é diferente, e é com a produção de açúcar, visando o enriquecimento de bolsos portugueses, que o interesse por produzir no Brasil se apresenta (GUIMARÃES, 2011).

Os olhos da Coroa voltaram-se à produção de açúcar e abastecimento externo, de modo que Guimarães (2011) salienta que a fome e a miséria eram comuns, já que todas as forças produtivas eram voltadas para os engenhos, pouco restando para produção da subsistência dos trabalhadores. Nesse contexto, formou-se a classe dos agregados agrícolas que trabalhavam de forma mais ou menos livre ao lado da mão de obra escravizada. Guimarães ressalta que a condição para receber a terra em sesmaria era, em última instância, a condição social do concessionário, de modo que um sujeito mediano jamais teria prestígio o suficiente para receber um pedaço de terra.

Não foram poucas as tentativas da metrópole em regularizar a situação da colônia, mas foram em vão. As sesmarias deveriam ter tamanho limitado e deveriam ser produtivas, mas na realidade a terra foi se acumulando nas mãos de homens de “qualidades”, que produziam visando o mercado externo e arrendando partes das sesmarias para lucro. Segundo Guimarães (2011), em 27 de dezembro de 1695, passou-se a cobrar tributos aos possuidores de terra, mas até 1777 não há indícios de haverem pagamentos quando o governador da Bahia passou a cobrar impostos sobre as novas sesmarias. Isso porque Portugal não desejava se desentender com os senhores mais poderosos, respeitando seus privilégios ao invés de contrariá-los.

O poder dessa classe que surgia era tamanho que nem mesmo a caça ao ouro pôde afetá-los, a propriedade latifundiária se manteve e enraizou-se. O cenário após os sonhos do ouro e da prata era desolador, uma Colônia imensa com grandes pedaços de terra sem cultivo por força dos empecilhos legais que impediam as massas exploradas de possuírem pequenas e médias propriedades para o cultivo. O regime das sesmarias foi extinto por meio da Resolução de 17 de julho de 1822, em meio a uma situação insustentável em que as terras não cultivadas eram ocupadas por grandes contingentes rurais, algo que as autoridades do Brasil não poderiam permitir e teriam de buscar caminhos para proteção dos privilégios da propriedade latifundiária (GUIMARÃES, 2011).

Guimarães (2011), cita, ainda, as memórias de Gonçalves Chaves (1832 *apud* GUIMARÃES, 2011), que resume a situação do Brasil nos tempos da Independência: (1) população pequena quando comparada ao tamanho do espaço ocupado já por três séculos; (2) apesar disso, as terras já estão quase todas repartidas e as que estão à distribuir correm o risco de serem retomadas pelos indígenas a todo momento; (3) aqueles que possuem terras sobrando não permitem que famílias se estabeleçam na terra, quando aceitam é por pouquíssimo tempo; (4) haviam muitas famílias pobres vagando ao longo do país em busca de terra e alimento, que é sempre negado pelos proprietários da terra; e, por fim, tem-se (5) uma agricultura extremamente atrasada. Apesar do cenário lucrativo às elites agrárias, o contexto das gentes é miserável, já que despossuídos da terra e obrigados a se sujeitarem a diversas situações para sobrevivência.

De acordo com Sodré (2011), ao final do século XIX, há a consolidação da classe senhorial no poder que utiliza de sua autonomia conforme seus próprios interesses e para sua manutenção. Para o autor, isso trouxe implicações complexas e profundas, significa dizer que a classe agrária se consolidou no poder e que conseguiu estruturar um aparelho de Estado que visava servi-la e exercer autoridade em todo território nacional.

No século XIX, acelerou-se a modificação no campo do trabalho, isso porque o trabalho escravizado foi sendo abandonado e se deu uma transição para etapas de servidão, além de avançar o trabalho livre. O primeiro, a servidão, é mais comum entre indígenas, negros e mestiços, o trabalho livre, por sua vez, é deixado aos imigrantes. Nesse contexto, Sodré (2011, p. 115) aponta que o surto do café fez reativar com força o tráfico de escravizados que já era “mal visto¹¹” pelo sistema capitalista, de modo que, ainda em 1840, 50.000 pessoas foram sequestradas da África e trazidas para o Brasil. O tráfico somente começou a declinar em 1845,

¹¹ Como já discutimos no tópico anterior, o trabalho “livre” é, supostamente, fundamental ao capitalismo.

quando foi criada competência para um tribunal inglês julgar como navio pirata qualquer navio que sequestrasse pessoas negras.

Havia grande disponibilidade de terras no Brasil, contudo, tratava-se, em muitos casos, de terras já ocupadas por pequenos agricultores, indígenas, quilombolas e demais, mas, ainda assim, eram objeto de apropriação por parte do Estado. Além disso, Sodré (2011) chama atenção para a substituição que deveria ter ocorrido em relação aos sujeitos negros escravizados. Estes deveriam ter se tornado assalariados, mas se tornaram servos. Para o autor, isso se deu por diversos motivos que foram ocasionados pela longa vigência do escravismo no Brasil, motivos tão complexos que abstrações racistas são utilizadas como respostas.

Tais complexidades são motivos para a introdução de trabalhadores não africanos no Brasil, apesar de haver uma massa de ex-escravizados. Primeiro, buscou-se trazer asiáticos ao Brasil, no entanto, houve muita resistência, então buscou-se europeus empobrecidos. Há, supostamente, a crença de que o trabalho branco é superior e ainda mais superior seria o trabalho do branco nórdico, saxão e louro. Assim, o Império gastou muito para financiar a colonização, mas uma vez instalados no Brasil as colônias definhavam. A imagem internacional do país não era das melhores, visto o tratamento dado aos colonos, de modo que em 1859, por exemplo, o governo alemão proibiu a emigração para o Brasil (SODRÉ, 2011).

Nesse ínterim, a abolição da escravidão ainda não era uma realidade, o trabalho escravizado era cada vez mais combatido, mas por meio de leis inócuas como a do vinte livre e do sexagenário livre. Com a abolição, em 1888 havia cerca de 700 mil escravizados no país; para Sodré (2011), havia duas opções aos ex-escravizados: o regime de servidão ou semi-servidão; ou migrar para as áreas urbanas onde viveriam marginalizados. A abolição, portanto, não foi uma solução econômica, já que não haviam condições, graças à herança colonial, para que o mercado absorvesse a massa de ex-escravizados.

Guimarães (2011, p. 54-55) explica que parte do movimento abolicionista acreditava que com o fim do trabalho escravo seria também o fim do latifúndio, entendendo que o trabalho escravo era a única causa e determinante dos males ligados à agricultura. Contudo, após a extinção formal da escravidão, o latifúndio logo encontrou outras formas, formas servis, para substituir o trabalho escravizado, de modo que o monopólio da terra restou intocado, assim como seu imenso poder extraeconômico. Para o autor, a classe latifundiária “catou em todas as partes do mundo devastado pela miséria rural um tipo ‘inferior’ na escala humana que viesse a substituir o negro”, acabando por se contentar com o trabalhador nativo, para explorá-los, conforme as regras, utilizou-se de instrumentos jurídicos, tal como a “lei de locação de serviços” e os contratos de parceria que, para o autor, trazem costumes da Idade Média.

No contexto do Brasil, a transformação da terra em propriedade privada se deu juntamente com o processo de abolição da escravidão, exigindo que as elites muito refletissem para manter seus privilégios. A massa de ex-escravizados não poderia acessar as terras disponíveis, já que isso seria um risco à classe privilegiada, além disso, os novos trabalhadores importados também não poderiam acessar a terra, pois assim se contentariam com o trabalho semisservil nas colônias.

Corroborando com a análise, Stedile (2011) aponta que, segundo as primeiras estatísticas do Banco do Brasil, em meados do século XIX, o Brasil exportava mais de 80% de tudo que era produzido no país. O modelo adotado para atingir tais proporções foi o modelo de plantagem ou *plantation*, que se caracteriza pela organização da produção em grandes fazendas de áreas contínuas com prática da monocultura e localizadas próximas aos portos, já que a produção se destina ao mercado externo. A propriedade da terra, nesse contexto, é monopolizada pela Coroa com a concessão de alguns direitos, como o direito à herança.

Contudo, a pressão da Inglaterra para substituir a mão de obra escravizada era imensa, de modo que a Coroa portuguesa, vendo como inevitável a abolição, precisava impedir que os ex-escravizados ocupassem as terras. Assim, em 1850 foi promulgada a primeira lei de terras do país que se constitui como um marco jurídico para a adequação do sistema econômico. Para Stedile (2011), a lei é caracterizada por implementar a propriedade privada de terras no Brasil, portanto, dá fundamento para a transformação da terra em mercadoria.

Para tornar-se proprietário, o cidadão brasileiro deveria comprar ou pagar determinado valor à Coroa. Explicitando, assim, o verdadeiro caráter da lei: manter longe os ex-escravizados e os pobres da propriedade da terra e, assim, mantendo-os sob o jugo dos fazendeiros. Dessa forma consolidou-se o latifúndio da terra no Brasil e manteve-se a injusta divisão de terras na antiga colônia. Stedile (2011) explica que a demora em abolir a escravidão se deu, justamente, por conta dos debates das elites acerca da indenização aos proprietários dos escravizados.

Assim, com a abolição formal houve uma massa de ex-escravizados adultos que se dirigiram para as cidades em busca de sobrevivência, já que a lei de terras não permitia que se apossassem de terrenos vazios, os melhores terrenos das cidades já eram propriedade privada dos ricos. Acabavam trabalhando nos portos, por exemplo, vendendo, supostamente, livremente sua força de trabalho e morando nas piores regiões.

Lúcia Osório Silva (1996) traz luz a esse íterim: a demora em abolir a escravidão se deu justamente graças a uma estratégia das elites, chamada de Estratégia Saquarema, que consistia em substituir o trabalho escravizado de forma gradual, o que levaria a uma extinção natural da escravização por meio da Lei Euzébio e da integração de imigrantes. O

branqueamento da população, porém, remonta a D. João VI. Para financiá-lo por meio da imigração, a Lei de Terras desempenhou um importante papel, já que o dinheiro arrecadado com as vendas das terras devolutas e com a regularização seria revertido para tal fim.

Aos colonos muito era prometido, mas pouco cumprido. Segundo Silva (1996), os núcleos eram distantes e faltavam meios de comunicação e organização administrativa. Além disso, havia o conflito religioso, já que o Império era católico e muitos imigrantes eram protestantes. O Brasil recebia em um ano o mesmo número de imigrantes que os EUA recebia por trimestre. Assim, buscou-se a criação de uma lei que passasse confiança aos imigrantes e, desse modo, a Lei de Terras previa a venda de terras devolutas em pequenos lotes para os colonos.

Portanto, a Lei de Terras, como ensina Silva (1996), deu-se pensando em duas problemáticas: a imigração e a regulamentação da propriedade da terra. A lei previa que a aquisição da terra se daria somente por meio da compra, mas permitindo a legitimação de posses mansas e pacíficas, de modo que não havia nem mesmo limite máximo ou data para ocupação. Quanto aos preços, eram internamente altos, mas competitivos do ponto de vista internacional. Isso para financiar a imigração e para tornar a terra viável como garantia hipotecária.

Outro ponto importante da Lei de Terras era a questão da posse: proibindo a aquisição das terras devolutas pela posse a compra seria a regra. Ao mesmo tempo, transformaria os posseiros em transgressores da lei. A lei também traz uma definição do que seriam terras devolutas, mas o termo se tornou vago e a definição de terras devolutas se deu por meio do critério da exclusão.

A questão das terras devolutas é muito importante para a compreensão da transformação da terra em propriedade privada no Brasil e entender também as implicações políticas e sociais. Portanto, atentemo-nos mais um pouco a elas. As terras devolutas, explica Souza Filho (2021a), seriam as não adquiridas legalmente, portanto, não significa terra desocupada, mas terra sobre a qual não recai o direito de propriedade, ainda que sobre a terra houvesse quilombolas, indígenas, caboclos, ainda assim seria devoluta. Daí uma expressa distinção com as sesmarias, já que estas reforçam o caráter de fato, a posse, enquanto sobre as terras devolutas recai um direito abstrato. Para o autor, aí se dá uma maldade sutil, já que aqueles que recebiam as terras devolutas não precisavam nem mesmo conhecer o local, escolhiam um pedaço de terra e teriam o direito de expulsar todos aqueles que ali estivessem.

Além de conceituar as terras devolutas, a Lei de Terras estabeleceu que a concessão das terras devolutas ocorreria por meio da compra, proibindo outras formas de aquisição. Souza Filho (2021a) aponta que o objetivo disfarçado era, justamente, afastar os mais pobres da terra,

condenando-os à fome e premiando a latifúndio. Inspirados pelo pensamento do economista europeu Edward Wakefield, defendiam preços altos o suficiente para que os pobres não conseguissem comprar suas terras e, desse modo, sobreviver, assim eram obrigados a trabalhar por baixos salários.

A demora da Lei de Terras, portanto, se deu justamente porque as elites precisavam de uma lei elaborada e pensada para a manutenção e expansão de seus privilégios. Souza Filho (2021a) explica que as elites tinham dois problemas em relação às terras devolutas: havia uma massa de escravizados prestes a serem libertos, afinal, a escravidão era insustentável; esses, no entanto, buscariam terras para plantar e sobreviver. Além desses sujeitos, havia a questão dos imigrantes pobres vindos da Ásia e Europa, que também buscariam os campos vazios para plantio.

Portanto, era necessário que os ex-escravizados e os imigrantes não conseguissem adquirir as terras devolutas, vendê-las a preços que não pudessem pagar foi a solução encontrada. Ao estilo wakefieldeano, os mais pobres ficaram sem acesso às terras, a produção para o mercado externo ficou protegida e os privilégios da classe agrária se aprofundaram.

Entre 1822 e 1850, portanto, deu-se um hiato legislativo acerca da aquisição originária de terras. Souza Filho (2021a) explica que toda posse era considerada clandestina. Mesmo com a ocupação e produção o governo não concedia título, alegando não haver lei, além disso, a produção bem vista era a voltada ao mercado e não à subsistência. O governo agia justamente para coibir a posse, em especial quanto aos pequenos posseiros, a fim de garantir que as pessoas livres e os imigrantes que chegassem não ocupassem terras, impedindo-os de cultivarem seu próprio alimento e sua independência.

Já no final do século XIX, com a nova Constituição Republicana de 1891 e com a organização territorial em Províncias, a concessão de terras devolutas ficou à cargo dos Estados. Adquirindo sesmarias ou comprando terras devolutas, as oligarquias fundiárias foram se formando, com a transferência da competência de concessão aos Estados, são as elites fundiárias as mais privilegiadas (SOUZA FILHO, 2021a).

Apresentamos mais detalhadamente a questão agrária no Brasil que guarda particularidades em relação aos demais Estados da América Latina, mas também guarda muitas semelhanças. Traspadini (2018, p. 1700) nos auxilia a enxergá-las apontando que o período colonial na América Latina narra o momento em que, justamente, a questão agrária deixa de ser central aos povos originários e passa a ser “a essência produtiva dos proprietários privados presentes nos povos invasores”. Assim, a terra que, para os povos originários, significava vida e compreendia uma diversidade de maneiras de produzir a vida, passa a ser padronizada e

expressada na demarcação territorial, de modo que a questão agrária na América Latina torna-se central.

Com essa transformação, uma nova fase da dimensão agrária na América Latina é inaugurada, explica Traspadini (2018), representada na dicotomia: aqueles que têm terra *versus* aqueles que não têm. Nessa dimensão esses sujeitos têm suas funções, aos primeiros cabe lucrar mais e mais, enquanto aos segundos cabe trabalhar forçadamente na terra em diversos regimes de trabalho. Esses, na invasão colonial, são colocados como futuro exército industrial de reserva, esperando a boa vontade dos donos do capital.

A autora aponta, então, que é justamente no século XIX que na América Latina foram discutidas as consolidações daquilo que já se dava de fato, mas sem consolidações político-econômicas formais, como a posse, uso e direito à terra. Assim, juntamente com as independências na América Espanhola, os donos do capital passaram a aplicar teorias modernas do Direito a esse espaço geográfico.

Celso Furtado (1978), em *A Economia Latino-Americana*, propõe-se a difícil tarefa de pensar a economia nesse contexto geográfico desde os tempos das invasões. Ao tratar das estruturas tradicionais, trata, e não poderia deixar de fazê-lo, das estruturas agrárias da América Latina. O autor explica que apesar das diferenças entre os Estados, mesmo entre aqueles cuja economia girava em torno da mineração, o elemento básico da organização social é a grande propriedade. Portanto, o tipo de estrutura que prevaleceu na América Latina é caracterizado pelo binômio latifúndio-comunidade indígena e latifúndio-minifúndio¹².

O o latifúndio tem sua origem justamente na maneira com que as terras foram doadas. Ellass foram entregues em grandes quantidades a um número limitado de pessoas que passaram a controlar, limitar e penalizar o acesso à terra. Assim, aqueles que não possuíam terras e/ou não desejavam trabalhar nas grandes propriedades não viam outra alternativa a não ser esconder-se e instalar-se em terras, muitas vezes, de qualidade inferior e localização economicamente desvantajosa, transformando-se em minifundistas.

Desse modo, é no século XIX que se deu a grande apropriação das terras latino-americanas e sua conseqüente transformação em grandes domínios. Furtado (1978) dá o exemplo do México, em que a Lei do Lerdo de 1856 e a Constituição de 1857 reiteravam que terras comunais seriam um obstáculo ao progresso, assim, tanto terras indígenas quanto da

¹² Furtado (1978, p. 84) conceitua o minifundista: “é aquele que trabalha uma parcela de terra demasiado pequena para ocupar sua capacidade de trabalho ou que, ocupando essa capacidade de trabalho, não obtém renda que lhe permita satisfazer suas necessidades básicas, seja em razão da pobreza extrema da terra ou da renda que, de uma ou outra forma, deve pagar para usar essa terra”.

igreja foram privatizadas para facilitar sua alienação. Outra lei de 1894 é mais radical e dispõe que toda terra que não possuísse título legal seria considerada *terreno baldío*, portanto, cabível de aquisição a quem pudesse pagar o preço à vista.

O Peru é outro exemplo, controlava-se a propriedade da terra como meio de extrair lucro da massa indígena, de modo que sua classe latifundiária é uma das mais antigas da América Latina. Portanto, Furtado (1978) conclui que o controle do uso da terra constitui, em diversos locais da América Latina, “uma técnica social utilizada por uma minoria para impor uma rígida disciplina de trabalho a populações que vivem em condições de extrema miséria”. Minoria que defende a liberdade de contratar e está disposta a entregar seu povo aos interesses estrangeiros, desde que seu lucro e privilégio estejam garantidos.

O minifundista possui um papel muito importante nessa lógica, já que é graças a ele que a agricultura comercial possui mão de obra barata e ao mesmo tempo libera-se de criar empregos permanentes para toda a massa da população rural. Nessa escala, o agricultor itinerante é ainda mais fragilizado, ficando à mercê dos grandes latifundiários para sua sobrevivência (FURTADO, 1978).

O trabalho humano, assim, não mais se destina à sobrevivência, mas ao mercado e ao lucro. Polany (2000) aponta que tal transformação tem um impacto destrutivo sobre os povos originários, de modo que ao ter contato com o colonizador houve uma rápida ruptura do seu modo de vida tradicional, sendo imposta, com ainda mais força a partir do século XIX, a lógica do mercado. Assim, a separação do trabalho das demais atividades humanas e sujeitá-lo à lógica do mercado implicou substituir as formas orgânicas de organização por uma forma atomista e individualista.

Polany (2000, p. 214-215) entende que a relação do ser humano com a terra é extremamente íntima, entendendo a terra como “elemento da natureza inexplicavelmente entrelaçado com as instituições do homem”. Mas com o surgimento do capitalismo – que se deu de forma diferente nos diferentes espaços – a comercialização do solo e o incremento da produção de alimentos e matéria-prima são regra, devendo atender às necessidades nacionais e, no caso da América Latina, por exemplo, o mercado internacional. A terra, como dissemos anteriormente, transformou-se em mercadoria.

Traspadini (2018) explica que uma nova fase do desenvolvimento do capitalismo é inaugurada ao final do século XIX e permanece até a segunda guerra: o Estado capitalista dependente. Nesse contexto, as escalas de produção são ampliadas e nas economias ditas avançadas o capital constante (as máquinas industriais, equipamentos) se sobressai em relação

ao capital variável (trabalho vivo), enquanto na América Latina se dá justamente o contrário. É justamente tal temática que trabalharemos no tópico seguinte.

2.3 A DEPENDÊNCIA NAS INDEPENDÊNCIAS

Estudamos a questão da liberdade e da propriedade privada no contexto latino-americano. Talvez a ordem cronológica não tenha sido aqui devidamente respeitada, mas a realidade é dinâmica e diversos fatores a influenciam. Assim, ocupemo-nos de pensar as independências na América Latina, tendo em vista seu caráter de manutenção das estruturas coloniais e a dependência em relação aos países centrais.

O final do século XVIII e o início do século XIX marcaram a caótica situação da América Espanhola em relação à Metrópole. Lynch (2009) aponta que apesar de durável, a Espanha não era uma metrópole desenvolvida, na verdade, seguia mais ou menos como as colônias que exportavam produtos primários e assim também fazia a Espanha. A diferença se dava no fato de que as colônias extraíam metais preciosos. Contudo, é na segunda metade do século XVIII que, por meio da política dos Bourbons, há uma tentativa de modernizar a economia, a sociedade e as instituições.

Partiu-se do problemático declínio da produção na metrópole e buscou-se no liberalismo econômico a base para eliminar as restrições comerciais à indústria e ao comércio. Objetivava-se não projetar novas estruturas, mas reformar as existentes e desenvolver a agricultura, mais do que estimular o comércio. Assim, em 1788 os fazendeiros obtiveram o direito de cercar suas propriedades e roçar terras para pastagem, além de, em 1765, os regulamentos retiraram parte das restrições ao comércio com a América Espanhola (LYNCH, 2009).

Contudo, a Espanha permaneceu uma economia essencialmente agrária e o comércio marítimo servia para escoamento da produção agrícola. Assim, os espanhóis estavam mais preocupados em adquirir mais terras e artigos de luxo importados do que estimular o crescimento de sua própria indústria. A América Espanhola não podia contar com a Espanha enquanto fornecedora de produtos industriais, enquanto a economia inglesa passava por grande expansão graças à Revolução Industrial, sendo a única em tal estágio, de modo que não haviam concorrentes. A Inglaterra, assim, prezava muito o comércio com a América Espanhola, já que ali a prata era meio vital de comércio e o único limite era o poder de compra de seus clientes americanos.

Na América Espanhola o Império espanhol agia com base em um equilíbrio entre os grupos de poder, representados pela Igreja, administração e a elite local. A administração até possuía poder político, mas não possuía poder militar, as elites, formadas por grandes proprietários de terra, possuíam o maior poder econômico. As elites eram, em grande parte, formadas pelos *criollos*, e em menor parte pelos peninsulares – nativos da Espanha –. Graças à fraqueza do governo real e sua constante necessidade de renda, as elites tiveram condições de se desenvolverem de forma a resistir ao governo além-mar (LYNCH, 2009).

Os Bourbons resolveram então modificar a situação, alternando as relações entre os principais grupos de poder. A metrópole interpretava como desenvolvimento, mas as elites locais interpretavam como ataque aos seus interesses. A nova política acabou com *alcades mayores* e *corregidores*, que faziam, entre outras funções, a intermediação com os indígenas, de modo que se passou a obrigar dos indígenas a produção e consumo, sem a fiscalização dos *corregidores* (LYNCH, 2009).

Em 1767, os Bourbons expulsaram os jesuítas da América, o que causou grande ressentimento. O que era alvo de ataque não era a doutrina da Igreja, mas seu poder. Outra questão era o exército, a Espanha não possuía meios de manter um exército puramente de espanhóis na América, assim dependia de milícias coloniais, contudo, não confiava em não-brancos, restringindo seu acesso a cargos de confiança. Assim, o contexto era de controle econômico rigoroso, forçando as economias a trabalharem diretamente para a Espanha e desviando para a metrópole o excedente da produção e da renda que antes permanecia nas colônias. Tal receita não era gasta com melhorias nas colônias, mas enviada diretamente à metrópole (LYNCH, 2009).

Entre 1779 e 1783, houve uma guerra entre Espanha e Inglaterra, de modo que os impostos eram ainda mais caros, ao ponto de ocorrer confisco dos fundos de caridade na América, em 1804. A revolta contra o confisco reuniu todas as classes e raças contra a interferência imperial. Os Bourbons autorizaram o comércio livre, mas visando o desenvolvimento da Espanha e não da América. Exigiam que 80% das importações americanas fossem metais preciosos e matéria-prima, não sendo permitido instalar indústrias de processamento, salvo engenhos de açúcar (LYNCH, 2009).

Lynch (2009) aponta que mesmo antes das independências havia rivalidade na América Espanhola, como entre Chile e Peru, Guayaquil, Callao etc, já antecipando as divisões das futuras nações. Apesar das reformas, o papel da América permaneceu o mesmo, o comércio livre estava destinado a manter a dependência e voltado a um conceito primitivo de colônia e divisão racial do trabalho. Com a entrada de manufaturados estrangeiros, as indústrias

americanas locais não resistiram. Para a Espanha, manter a dependência era mais importante do que atenuar suas consequências.

Os grandes proprietários de terras *criollos* buscavam mercados de exportação maiores do que a Espanha podia oferecer, assim exigiram mais negócios com os estrangeiros e acusaram os comerciantes espanhóis de opressores. A guerra contra a Inglaterra só dificultou ainda mais sua situação, com seus portos bloqueados e uma intensa escassez de produtos na América. Havana, então, decidiu abrir seu porto para os EUA e outras nações neutras, não tendo o que fazer, a Espanha permitiu que outras colônias fizessem o mesmo sob o risco de perder totalmente o controle (LYNCH, 2009).

Entre 1797 e 1801, o monopólio comercial espanhol chegou ao fim, coincidindo com a investida desesperada da Inglaterra para compensar o fechamento dos mercados europeus por força do bloqueio continental de Napoleão. Assim, a única forma de impedir o contrabando seria admitir o comércio com os países neutros. A Espanha via seu futuro como potência imperial duramente ameaçado. Para piorar, em 1806 a Inglaterra ocupou Buenos Aires e, em 1807, Montevideú, no entanto, foram expulsos sem ajuda da Espanha e com a deposição do vice-rei, algo inédito (LYNCH, 2009).

A antipatia entre peninsulares e *criollos* era inegável e as ações dos Bourbons pioravam a situação, já que utilizam a América como um prêmio para os seus, piorando as divisões existentes e afastando os *criollos*. Buscavam manter as pessoas de cor a uma certa distância. Os peninsulares eram brancos, sem sombra de dúvidas, mas os americanos eram “mais ou menos” brancos, entretanto ansiavam por provar que eram brancos. Dessa forma, em partes da América Espanhola a tensão racial é explicitada pelo confronto direto entre a elite branca e a massa de indígenas.

Lynch (2009) aponta que a crise atingiu seu ápice em 1808, após duas décadas de depressão e guerras. Na Europa, Napoleão havia decidido dominar a Espanha e, por meio de uma revolução palaciana, Carlos IV abdicou em favor de seu filho, Fernando, que foi forçado a abdicar em 1808, quando Napoleão proclamou José Bonaparte, seu irmão, como rei da Espanha e das Índias.

O interesse inglês na América Latina é evidente e sua influência sobre Portugal e, posteriormente sobre o Brasil, é uma grande ameaça à América Espanhola. O interesse inglês pautava-se no lucro, pouco importava a eles nossa independência ou a melhora das condições de vida do povo latino-americano. Contudo, num conflito entre as colônias e a Espanha, não haviam muitas opções à Bolívar além de aceitar a “ajuda” inglesa na luta pela independência.

Abelardo Ramos (2012) ilustra o tamanho do interesse da Inglaterra na América. Em 1805 o valor das exportações inglesas para a América Latina era de 1,8 milhões libras esterlinas, saltando para 18 milhões em 1809. Apesar de ser impossível negar seu interesse na região, preferiam não se intrometer na relação com a Espanha. Em toda a América os interesses regionais das classes privilegiadas ficaram explícitos, em geral, vinculadas ao Império Britânico e visando o rompimento total com a Espanha.

Para Ramos (2012), a ruína do Império Espanhol se deu, justamente, pela impotência de sua burguesia em destruir as instituições arcaicas e estabelecer o regime capitalista em seu próprio país e nas colônias. O atraso nas colônias ocorreu devido ao agravamento da condição de dependência e escravização dos sujeitos. O aprofundamento das lutas pela independência levou a sua democratização, de modo que as massas indígenas, negras e mestiças passaram a integrá-la, assumindo um caráter popular. A luta iniciou-se visando impedir que a América Espanhola recaísse sob o jugo absolutista e buscando a conservação da unidade política na forma de uma confederação dos novos Estados.

O projeto nacional foi levado por todos os líderes, “Juan Egaña no Chile, Bolívar na Grã-Colômbia, Artigas, Monteagudo, San Martín e o deão Funes nas Províncias Unidas, Morazán na América Central” (RAMOS, 2012, p. 214). Contudo, as dificuldades foram muito maiores do que as esperadas. Parecia que somente a luta armada e militar poderia garantir a unidade nacional no processo de independência. San Martín e Belgrano acreditavam que a saída era um regime monárquico, Manuel Belgrano sugeriu, inclusive, a coroação de um Inca para que os demais indígenas aderissem, contudo, foi rejeitado pela repugnância da minoria branca em relação aos indígenas.

Ao lado de Bolívar, San Martín foi o mais notável defensor da Confederação dos Estados nas guerras pela independência. Graças a ele, em 9 de julho de 1816, as Províncias Unidas na América do Sul proclamaram sua independência do rei da Espanha e de qualquer outro poder estrangeiro. San Martín defendia uma monarquia constitucional governada por um rei Inca, por outro lado, Bolívar defendia uma República com presidência vitalícia, mas ambos buscavam a independência da unidade hispano-americana.

Ao analisar as lutas pela independência, Abelardo Ramos (2012, p. 226) salienta as classes sociais nesse contexto, apontando que a revolução burguesa não poderia se dar na América sem tocar na abolição da escravatura e na igualdade social das raças. Para ele, “O conteúdo social da revolução era a condição preliminar para impulsionar as reivindicações nacionais contra os espanhóis”, assim os primeiros anos da independência pareciam uma luta

de classes mascarada de luta de raças, o autor (2012, p. 230) expressa o conflito entre as liberdades:

Essa oligarquia americana satisfeita de si mesma, livresca e orgulhosa, ociosa e volúvel, desejava uma revolução à moda girondina, como Miranda, e, enquanto lia os homens da Enciclopédia e declamava os Direitos do Homem, seus escravos trabalhavam nas ricas plantações [...].

A liberdade, fruto da independência e almejada pelas elites, estava diretamente ligada à continuidade da exploração de outros sujeitos, vistos como “escravizáveis”, imprescindíveis para o aumento de seus lucros. A liberdade seria de não se sujeitar aos desmandos espanhóis e aos impostos devidos à Coroa, livres seriam se pudessem negociar com atores de todo o globo. Enquanto isso, as massas indígenas, negras e mestiças tinham sua liberdade negada ou resumida num contrato de trabalho livre.

Bolívar foi derrotado num enfrentamento que, para Ramos (2012, p. 229), não expressa o enfrentamento entre Espanha Absolutista e América Livre, mas entre um exército de peões e escravizados e de latifundiários. Bolívar fugiu para a Jamaica e para o Haiti, local em que, como já narramos, assumiu o compromisso de abolir a escravidão. Assim, em 1819, ratificou o fim da escravidão, no entanto, nem todos concordaram com a posição. No Congresso de Angostura, na Venezuela, Bolívar defendeu a necessidade imediata de acabar com a escravidão, mas outros optaram por uma libertação paulatina, diziam que era necessário “fazer os escravos homens, antes de convertê-los em cidadãos”, seja lá o que isso signifique.

Quanto aos laços entre Bolívar e a Inglaterra, Ramos aponta que sua estratégia era estreitá-los, pois sabia que uma intervenção espanhola não havia sido descartada, assim, limitar as exigências comerciais que a Inglaterra fazia poderia significar o fim da independência. Quando a guerra revolucionária se iniciou em 1816, os ingleses buscaram interferir e, “generosamente”, empresários contribuíram para a aquisição de armas. Além disso, França, Irlanda e Alemanha enviaram cerca de seis mil homens.

Para a burguesia industrial britânica, o cenário era ótimo, haviam encontrado na velha aristocracia o melhor agente para seus interesses, podiam se dedicar a fabricar artigos e acumular capital. À medida que as independências aconteciam e os americanos tomavam o poder, a Inglaterra expandiu sua área de influência por meio da abertura ao comércio inglês para créditos usurários e para o cônsul do império. Isso se deu por conta das necessidades fiscais dos recém-nascidos Estados (RAMOS, 2012).

Em relação ao Brasil, Ramos (2012, p. 342-343) chama atenção para o isolamento linguístico e a falsa ideia de que o Brasil imperial e escravista constituía todo o Brasil. Assim, relata uma série de insurreições: a Inconfidência Baiana, em 1789, buscando liberdade política e igualitarismo econômico; a Inconfidência Insurrecional de Pernambuco, em 1817; outra revolução que estourou em 1838-40, a Balaiada, cujo nome faz referência ao seu líder indígena, Balaio, o qual proclamou à província do Maranhão um programa republicano e anti-português; na mesma época, a revolução dos Cabanos, ambas esmagadas; a revolução dos Farrapos, que estabeleceu a República de Piratini durante dez anos; na Bahia, houve a Sabinada, que também foi esmagada; a revolução Praieira, que se deu no Pernambuco no mesmo ano do Manifesto Comunista, 1848, e buscava a nacionalização do comércio que estava na mão dos portugueses; e, por fim, a rebelião de Canudos, comandada por Antônio Conselheiro. “Episódios em que ingênua fé dos camponeses, espontaneamente revolucionários, enfrentou as tropas regulares da República positivista fundada no latifúndio”.

O Paraguai, em relação aos demais Estados da América Latina, guarda particularidades. Graças às missões jesuíticas, o Paraguai herdou uma estrutura agrária sem latifúndios, assim os governos se fundaram em certa democracia agrária. Ramos (2012) explica que para Francia o melhor era a inércia, não deseja ver seu país arrastado para uma guerra civil, como as demais províncias do extinto vice-reinado, buscando sua autossuficiência agrária. Contudo, ignorou os pedidos de ajuda, como de Artigas, de modo que quando seu aniquilamento chegou não tinha para onde correr. Para o autor, isso se deu porque Francia nunca chegou a entender que haviam duas opções, ou o Paraguai deveria fazer parte de uma confederação latino-americana para inserir-se no progresso como nação ou deveria se integrar ao mercado mundial como nação agrária. Francia negou ambas as opções.

Ocupemo-nos, no entanto, mais um pouco acerca do Paraguai. Souza Filho (2021b) relembra a forte presença indígena, em especial Guaraní, na região, sendo os indígenas os responsáveis pelo desenvolvimento do cultivo não só da erva-mate e do fumo, mas também do amendoim e da mandioca, além da criação de gado, fundição, cerâmica, construção civil e tecidos de algodão. Na margem esquerda do Rio Uruguai o controle cabia à Artigas, que propunha a independência, abolição da escravidão e distribuição de terras a todos, além da expulsão dos estrangeiros. Todos os libertadores da América do Sul traziam consigo um sentimento de libertação, mas foram traídos pelas elites crioulas assim que se viram livres dos espanhóis.

Francia proclamou a independência do Paraguai e, em 1813, realizou o primeiro Congresso Nacional com 20 mil votantes e representantes de todas as regiões. Ficou aprovado,

então, o *reglamento de gobierno* que possuía características constituintes. Pela primeira vez a palavra república aparece, além da previsão de alternância de poder entre Francia e Pedro Juan Cabellero. Em 1814, Francia promulgou uma lei que atacava diretamente a elite crioula e também os peninsulares. Contudo, o Paraguai ficou cada vez mais isolado e sofrendo hostilidades dos vizinhos (SOUZA FILHO, 2021b, p. 38-39 e 41).

Em 1840 Francia falece, e em 1862 Francisco Solano López assume a presidência. O país diferenciava-se das demais recém-nascidas Nações, não possuía dívidas, era um grande centro industrial e manufatureiro, mas fechado aos outros países. Porém, o Paraguai e sua independência “tinha ido longe demais”, e uma guerra fratricida iniciou com Brasil, Argentina e Uruguai, por meio de empréstimos ingleses, destruindo o país que bravamente resistiu. Foram cinco anos de destruição, estima-se que 60% ou 70% da população morreu, sendo que para cinco mortos quatro eram homens. Além de tudo, perderam parte do território, o que, para Souza Filho (2021b, p. 26), foi o preço por não se submeter.

Uma guerra que envergonha os vencedores. Não há do que se orgulhar. Brasil, Argentina e Uruguai destruíram seu vizinho levando à cabo os interesses ingleses e forçando o Paraguai a precisar dos “auxílios” ingleses para sua reconstrução. Um preço alto demais por ousar ser independente de fato, por ousar ser latino-americano e dar ao povo a liberdade de viver.

Acerca da independência do Brasil, Florestan Fernandes (2006) entende ter sido, apesar das circunstâncias, a primeira grande revolução social que se operou, por representar um marco definitivo da “era colonial” e ser ponto de referência para “época da sociedade nacional”. Subordinando-se à Coroa, as possibilidades de atuação das elites estavam reduzidas, de modo que tais elites não se ergueram contra a estrutura colonial, mas contra as implicações econômicas, sociais e políticas do estatuto colonial.

A independência, então, é contraditória. Fernandes (2006) aponta que havia um elemento revolucionário e outro conservador. O primeiro consistia em retirar da ordem social seu caráter não autônomo, já que ditado pelo Metrópole. O elemento conservador, por sua vez, ficou evidente no propósito de manutenção e fortalecimento de uma ordem social que não possuía condições materiais suficientes para alcançar o padrão de autonomia apto ao florescimento e à construção de uma nação. Portanto, a lavoura e a mineração, da forma que eram exploradas, exigiam a continuidade de estruturas do mundo colonial, exemplificadas por Florestan na escravidão, extrema concentração da renda e monopólio das elites, levando à marginalização uma massa de sujeitos livres.

O substrato material, social e moral do estatuto colonial perdurou e serviu de suporte à construção da sociedade nacional, apesar de ter sido condenado e superado como estado jurídico-político. Tais apontamentos ficam evidentes com a demora de 66 anos em abolir a escravidão mesmo após a independência. Como discutimos mais profundamente no tópico anterior, as elites brasileiras analisaram a fundo a questão do acesso à terra, promulgando a Lei de Terras em 1850 com artifícios para dificultar o acesso aos imigrantes que chegavam e também aos escravizados que logo teriam de ser libertos (FERNANDES, 2006).

Há, portanto, independências formais, mas não a destruição das estruturas coloniais que massacraram os povos e a natureza. Traspadini (2018) ensina que é justamente nessa fase de independência formal que se dá a dependência capitalista real e a luta pela terra ganha expressão viva de luta pelo direito à terra e ao trabalho vinculado a ela. A questão agrária se tornou central ao Estados-Nação e as identidades nacionais nasciam com força ao lado de seus produtores, como donos de terra, donos de comércio e donos do Estado. A questão agrária tornou-se caso de polícia, como fez a Lei de Terras de 1850 no Brasil, aqueles que não possuíam terra eram casos de prisão. Dessa forma, os modos de produção indígenas e quilombola, entre outros, foram sendo invisibilizados pela cultura da Pátria ao mesmo tempo em que foram visibilizados de forma racista.

Foram os grandes proprietários de terras na América Latina, em parceria com o capital financeiro internacional, que se apresentaram como o progresso e o desenvolvimento. Enquanto na Europa se propagava o capital industrial, na América Latina o capital agrário se firmava e criminalizava aqueles que buscavam ferir a nova ordem. Assim, Traspadini (2016, p. 134) aponta que nas economias dependentes a questão agrária demarcou “o processo particular relativo à forma-conteúdo da violência do sobretrabalho, a superexploração da força de trabalho, como fundamento do desenvolvimento do subdesenvolvimento”. Se na Europa a questão agrária demarcou o início do desenvolvimento capitalista, na América Latina demarcou, justamente, a continuidade do subdesenvolvimento que abastecia as economias centrais.

Acerca das independências formais, Mariátegui (2010, p. 37) entendia que as economias das novas nações precisavam se desvincular da autoridade e mentalidade medieval do rei, sendo este o mais importante fator histórico que levou à independência. Portanto, muito mais inspirada pelos interesses da população *criolla* e espanhola do que dos indígenas, de modo que “a independência sul-americana se apresenta como decidida pelas necessidades de desenvolvimento da civilização ocidental ou, melhor dito, capitalista”. Tanto que desde cedo a Inglaterra apoiou as independências, enquanto a Espanha nada tinha a oferecer.

A independência, para Mariátegui (2010, p. 54), portanto, foi um fato político que não transformou de forma radical a estrutura econômica e social, ao contrário, em relação aos povos indígenas, inaugurou um período sem melhores condições, já que a infraestrutura econômica colonial permaneceu. Para ele era necessário atacar a grande propriedade, já que após a independência o regime econômico e político se converteu numa força colonizadora do país pelos capitalistas estrangeiros. O autor está se referindo ao Peru, mas, com as devidas particularidades, é também observável nos demais países da América Latina.

Mariátegui (2020) visualiza como o capitalismo se aproveitou da ideia de “inferioridade” de raças para explorar ao máximo os sujeitos latino-americanos. Para os capitalistas estrangeiros, a terra latina valeria muito menos se sobre ela não houvesse uma massa de sujeitos a serem explorados ao extremo. Assim, utilizou-se das elites locais para explorar as massas sem seu benefício. Entre o burguês *criollo* e seus peões mestiços não houve solidariedade de raça ou de classe.

Mesmo estando presentes nas lutas pela independência, os povos indígenas e outros povos e comunidades tradicionais foram traídos pelas elites *criollas*, não observaram melhorias em suas vidas. As independências, portanto, representaram uma ruptura formal com o colonialismo, mas uma continuidade das estruturas coloniais que oprimiram as gentes latino-americanas. O Direito, nesse contexto, não passa de um “cópia e cola” do Direito europeu, ignorando os sujeitos coletivos e os direitos da natureza.

Nesse sentido, Souza Filho (2012, p. 62) aponta que, apesar de terem participado dos processos de independência, os povos indígenas foram deixados de lado pelos novos Estados latino-americanos. Os povos indígenas conquistaram, porém, o direito de serem chamados de cidadãos. Seguindo a receita do Estado e do Direito europeu, não havia espaço para intermediários como os sujeitos coletivos, assim, “os povos indígenas deveriam ser esquecidos, para dar lugar a cidadãos livres, sempre individuais, sempre com vontade individual, sempre pessoa”. Com as independências, portanto, buscou-se imprimir aos povos indígenas uma lógica hegemônica, a nação de um país deveria ser una, composta por um povo e seus cidadãos, não cabendo nessa lógica os sujeitos coletivos.

Souza Filho (2012, p. 64) resume:

Os colonialistas roubavam o ouro, a madeira, a vida dos indígenas, dizendo que queriam purificar sua alma; os Estados burgueses exigiram sua alma, não para entregar a um deus, mas para igualá-las a todos os pobres e, então, despojados de vontade, apropriar-se de seus bens.

Cristiane Julião (2018a, p. 83) salienta que há a crença de que a lei é para todos, isso porque para formar um Estado nacional e mononacional não “cabe” mais de uma nação em seu seio, é necessário padronizar os direitos e deveres para todos que integram a nação. Contudo, para os povos indígenas e para o meio ambiente a padronização não é cabível, visto que tem seus próprios processos, motivos e tempos distintos.

O Direito e o Estado moderno não aceitam a convivência de mais de um sistema jurídico ou de mais de uma nação. Por meio de uma generalização forçada, acredita-se em um direito único aplicável a todos os povos, quando na realidade cada povo guarda suas particularidades. A lei é criada por um conjunto de homens que, em teoria, representa toda a sociedade, assim, numa sociedade injusta, como a que se apresenta na América Latina, “a lei é uma invenção de uns contra os outros” (SOUZA FILHO, 2012, p. 75).

Nem mesmo a ideia de território, tão cara aos povos indígenas, é compatível com o Estado Nação. Souza Filho (2012, p. 121) explica que as leis, especialmente as criadas nos séculos XIX e XX, não admitem o nome território para indicar os espaços dos povos indígenas, chamando-os de terra, semelhantes a terras particulares dentro do território estatal, no entanto, as terras indígenas não são terras particulares. Evita-se dar aos indígenas a ideia de povo e território, porque estes elementos, somados à soberania, soam como libertação.

Além dos povos indígenas outros povos tradicionais foram sistematicamente negados, primeiro pelas Metrópoles e governos coloniais, depois pelos Estados Nacionais. São povos com hierarquia, cultura e conhecimentos capazes de prover a vida, cujo modo de vida foi, em alguns casos, sendo desenvolvimento apesar da contradição colonial, para além, depois da independência persistiram na contradição da colonialidade, visto que os Estados Nacionais latino-americanos mantiveram as estruturas coloniais (SOUZA FILHO, 2021a).

Os Estados nacionais formam-se autônomos das metrópoles, mas já muito influenciados pela Inglaterra e o capital estrangeiro. Nas Constituições e Leis expressam o desprezo em relação aos povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais, de modo que a essa massa de sujeitos caberia trabalhar para o lucro das elites. Eduardo Galeano (2012, p. 11) resume, com duras palavras, a situação da América Latina:

Para os que concebem a História como uma contenda, o atraso e a miséria da América Latina não são outra coisa senão o resultado de seu fracasso. Perdemos; outros ganharam. Mas aqueles que ganharam só puderam ganhar porque perdemos: a história do subdesenvolvimento da América Latina integra, como já foi dito, a história do desenvolvimento do capitalismo mundial. Nossa derrota esteve sempre implícita na vitória dos outros. Nossa riqueza sempre gerou nossa pobreza por nutrir a prosperidade alheia: os impérios e seus beaguins nativos. Na alquimia colonial e neocolonial o ouro se transfigura em sucata, os alimentos em veneno.

Nesse sentido, é interessante pensar a acumulação primitiva como propõe Traspadini (2016), que salienta que a invasão da América foi decisiva para a acumulação primitiva europeia não apenas pelo que foi descoberto, mas também pelo o que estaria por explorar, assim, por meio da conquista-colonização, abre-se um futuro de extração de riqueza na forma mercantil que, aparentemente, não se esgotará tão fácil. A apropriação das terras produtivas somada à escravização dos povos originários, seguido do sequestro e escravização de povos africanos, conformou na América Latina o coração da acumulação originária e seguiu sendo os pulmões da acumulação capitalista.

Para a autora, a dependência dos países latino-americanos não é demarcada no período colonial, mas os traços que a tornaram possível estão. Isso porque é com o giro hegemônico do capital industrial na Europa, no século XIX, e com a condição do valor atrelado à técnica e ao trabalho especializado que redefine na América Latina o sentido da terra e do trabalho. Nesse sentido, a dependência brota das raízes do período colonial, mas é estimulada pelo novo momento na divisão internacional do trabalho.

Traspadini organiza em fases os quatro grandes momentos de participação da América Latina na divisão internacional do trabalho: sendo a primeira fase entre os séculos XV e XVIII, caracterizando-se como mercantilista-colonial, em que a terra e o trabalho são anexações coloniais que se dão num processo pensado de fora e que traz desigualdades para dentro; a segunda fase, sendo entre os séculos XVIII e XIX, conforma o capitalismo concorrencial-nascimento do capitalismo dependente, as independências e o nascimento dos Estados nacionais não modificam a lógica de produção de acumulação originário para o mundo, somente instituindo dentro desses novos processos.

Apesar da dependência não ser objetivo central do presente trabalho, alguns apontamentos se fazem necessários para a compreensão, mesmo que de forma simplória, do papel da América Latina na divisão internacional do trabalho e o que isso implica ao povo latino-americano. Com as independências, portanto, a América Latina rompe formalmente com a Europa, mas mantém intactas as estruturas coloniais que, entre outros, oprimem e exploram os povos e a natureza. Contudo, os povos, junto da natureza, resistem, de modo que podemos observar a partir da segunda metade do século XX uma modificação na estratégia de resistência, no sentido de como organizar as demandas. Passamos, então, a pensar o movimento indígena como o conhecemos hoje e a mudança que a resistência dos povos causou nas normas.

3 A NATUREZA TAMBÉM É RESISTÊNCIA

Iniciadas as invasões europeias na América Latina, a violência é o tom em relação aos povos não somente indígenas, mas também aos negros escravizados e ex-escravizados, às mulheres e à natureza. Após anos de extermínio deliberado e as demais sórdidas estratégias para eliminação dos povos indígenas, esses sobreviveram e adentraram as lutas pelas independências numa promessa de mudança por parte das elites *criollas*.

Contudo, vencidas as lutas pelas independências, o controle espanhol ou português foi substituído pela influência inglesa que em tudo dá seus palpites e resguarda seu próprio lucro. As elites *criollas* decidiram não abolir a escravização de sujeitos e traíram sua própria gente, vendendo-se ao capital estrangeiro e permitindo que os sujeitos coletivos fossem ainda mais explorados e suas terras espoliadas num movimento que tornou a terra produtora da vida em terra mercadoria.

Invisibilizados por séculos de exploração, é na segunda metade do século XX que os povos indígenas modificaram suas estratégias de resistência e, unidos, apesar das diferenças, exigiram seus direitos questionando as bases do Direito e do Estado Moderno. Exigiram, portanto, que sua existência fosse reconhecida e não vista como transitória, seus direitos assegurados e reconhecidos como direitos coletivos que não serviriam ao molde de direitos individuais.

Passemos então a abordar a relação das gentes – no caso os povos indígenas – e a natureza, demonstrando a íntima relação que possuem, por meio de autores indígenas, evidenciando o caráter antimercadológico da perspectiva indígena sobre a terra. Ocupamo-nos, no entanto, de pensar o histórico do movimento indígena brasileiro e as mudanças refletidas nas normas que o movimento indígena na América Latina obteve.

3.1 AS GENTES E A NATUREZA

Excluídos não só das tomadas de decisões, mas invisibilizados nos textos constitucionais pós-independência, os povos indígenas, assim como os povos africanos ou descendentes, as mulheres e todos aqueles que resistiram ao viver às margens da sociedade hegemônica, possuem uma visão acerca da terra e do território particular e oposta à lógica capitalista. Dada a íntima relação que os povos indígenas nutrem com seu território – que abrange a natureza e os seres não-humanos –, sua integração se dá pelo trabalho, performando

uma relação cínica em que sujeitos são excluídos de suas terras e, sem outras opções, devem trabalhar “livremente” por meio de um “contrato entre iguais”. Passemos, no entanto, a pensar sobre os novos Estados-Nacionais e as concepções indígenas relacionadas.

A natureza e os conhecimentos dos povos foram retirados do Direito Moderno, já que não são incluídos na categoria bem jurídico. Souza Filho (2016) aponta que a exploração colonial na América Latina ignorou a natureza e as culturas por meio de um processo produtivo que destruiu o que encontrou pela frente para a geração de lucro às metrópoles. Nesse sistema, as gentes também foram desconsideradas, os escravizados e aqueles que viviam sua vida comunitária autônoma, não fazendo parte do sistema, de modo que não poderiam possuir direitos individuais, privilégio dos senhores coloniais. Souza Filho, conclui, portanto, que na América Latina a separação profunda entre ser humano e natureza se agigantou.

O processo das independências concretiza a inserção da terra na categoria mercadoria. A terra, portanto, torna-se propriedade privada e, para tal, a natureza que a cobria deveria ser destruída, deve produzir somente aquilo que o proprietário deseja e suprir a produção de novas mercadorias necessárias ou cuja necessidade se inventa. Os povos e a natureza, nesse contexto, devem ser destruídos para que a terra produza e gere lucro sem “empecilhos”.

Souza Filho (2016, p. 28) conclui que não houveram grandes mudanças com as independências e a natureza parecia estar destinada a ser destruída. O sistema jurídico das independências organizou-se de forma mais sofisticada com códigos e constituições que preservavam o sacro direito à propriedade. Sobre tal direito, todas as possibilidades são pensadas e tratadas – menos o não uso – de modo a estabelecer sobre o proprietário um direito absoluto sobre o bem, no caso, a terra. Souza Filho resume: “a terra e natureza são bens de todos, mas o direito moderno reduziu a uma propriedade individual”.

A respeito das constituições dos novos Estados, tinham por base a liberdade, o liberalismo econômico como princípio e a estrutura da Constituição de Cádiz de 1812. Em todas as constituições a propriedade era um direito estruturante do Estado e o direito individual era a regra, assim, a propriedade seria um direito absoluto e defendida pelo sistema jurídico, sendo a liberdade um direito universal.

Todas as independências contaram com a participação de indígenas e africanos nos exércitos de libertação. Apesar dos libertadores – Bolívar, San Martín e Artigas – defenderem o fim da escravidão e o direito dos indígenas, nenhum pôde cumprir sua promessa, como relembra Souza Filho (2016). Os libertadores não governaram os países que libertaram, soma-se a isso o fato de que as novas elites, antes aliadas, não desejavam mudanças estruturais,

visando manter a escravização e o saqueio de terras indígenas. A destruição dos povos e a da natureza deveria continuar.

Povos, enquanto coletividade autossustentável, e natureza, sobre uma terra, na prática, atrapalhavam e continuam atrapalhando, de acordo com a concepção capitalista, a produtividade da terra, vista como produtora de rendimentos e remuneração do capital (SOUZA FILHO, 2016, p. 33).

Souza Filho (2016, p. 34) pontua que provavelmente os africanos, seus descendentes e os indígenas nem souberam da promulgação das constituições, mas se soubessem que o direito à liberdade estava protegido teriam se alegrado. Contudo, não podemos esquecer das discussões acerca da liberdade que realizamos neste trabalho. A liberdade prevista nos textos constitucionais é falsa, pois é interpretada conforme as elites que a reconhecem somente para quem tivesse propriedade. Daí uma lógica perversa: a liberdade é um direito dos cidadãos e cidadãos são homens livres, portanto, escravizados não gozavam de tal direito.

O que se dá não é uma simples omissão, como se os povos e a natureza fossem invisíveis, mas uma lógica de destruição. A natureza deveria ser destruída assim como os povos deveriam ser integrados para que, então, não mais existissem. Souza Filho (2016) conclui, portanto, que os povos continuaram invisíveis ao direito, que não só não os reconhecia como os desprezava e os considerava atrasados. As constituições e leis dos Estados-Nação recomendavam ao Estado a integração dos povos por meio do trabalho e da religião.

A integração dos povos indígenas parte da premissa de que há sujeitos mais desenvolvidos que outros, sendo os mais desenvolvidos, segundo tal lógica, os brancos europeus. Krenak (2019) explicita que a premissa é de que havia uma humanidade mais esclarecida que precisava esclarecer outra humanidade que estava obscurecida, trata-se de um chamamento para integrar o seio da civilização em que há uma verdade, um modo de viver, uma hegemonia em que todos são “iguais”. O autor nos ensina que a modernidade jogou as pessoas que viviam nas florestas para viverem em favelas e áreas marginalizadas nas cidades, servindo como mão de obra disponível aos centros urbanos.

Portanto, Krenak (2019, p. 8) conclui que os sujeitos foram arrancados de seus coletivos, seus lugares de origem, e jogados “nesse liquidificador chamado humanidade”. Geni Núñez – indígena Guarani – e sua parenta, Mariza Guedes – indígena Guarani Mbya –, junto de Andrieli Barboza e Mariza de Oliveira (2020, p. 155) apontam que, uma vez decaídas as colônias, as novas nações buscaram outros caminhos para o extermínio de outras formas de violência. As autoras entendem a colonialidade enquanto uma nova forma de dominação, que mantém as

estruturas coloniais que definem quem é pessoa e quem não é. Uma das ferramentas utilizadas para tal são o epistemicídio e o etnocídio.

As autoras (NÚÑES *et al.*, 2020) chamam atenção para qual a formulação de ser humano almejada pela modernidade. O ser humano ideal seria pautado, no entanto, a partir do homem, cisgênero, branco, heterossexual, patriarca, monogâmico e cristão, de modo que toda existência que foge a tal fórmula se torna desumano, não civilizado e animalesco. Por meio do etnocídio, portanto, busca-se fazer morrer os saberes e cosmovisões dos povos originários de Abya Yala.

Silvia Rivera Cusicanqui (1997), a partir da Bolívia, ensina-nos nesse mesmo sentido. Explica que o direito é uma formação histórica moderna e que tem na Europa renascentista e iluminista sua âncora. Reconhece-se um sujeito de direitos universal masculino e europeu. A autora salienta a exclusão não só dos povos indígenas, mas também das mulheres.

A colonização, portanto, para Geni Núñez *et al.* (2020), atualiza-se e nomeia o mundo conforme uma designação binária e hierárquica. As autoras alertam que apesar de se propor descritiva, tal nomeação é inventiva e criativa de uma realidade que é conveniente à continuidade da colonização. Serve, na verdade, para consolidar a narrativa do Europeu enquanto civilização e dos povos enquanto incivilizados.

Apesar das independências, os povos indígenas seguiam sem direitos, enquanto objeto da ganância das elites locais. Há, portanto, uma continuidade no processo de colonização ou de colonialidade¹³ que não se utiliza tanto do extermínio descarado dos povos indígenas, mas da integração para individualizar os membros dos povos – sujeitos coletivos –, roubar-lhes a terra e integrá-los à sociedade por meio do trabalho “livre”. Observemos a partir de autores indígenas o embate entre as perspectivas indígenas e a perspectiva capitalista.

Casé Angatu Xukuru Tupinambá (2020, p. 63), indígena e morador da Aldeia Gwarĩni Taba Atã no Território Indígena Tupinambá de Olivença (Ilhéus/BA), ensina-nos que quando os indígenas estão na natureza, não estão sozinhos, porque ouvem as palavras de seus ancestrais e das(os) Encantadas(os). Sendo essa a forma como lidam e se relacionam com a natureza. Tupinambá ensina que para os indígenas a terra mercadoria não faz sentido, isso porque “não éramos donos da terra antes dos invasores chegarem em 1500, mas sim a própria terra, porque somos parte da natureza”, explicitando a contradição entre o modo de viver indígena e o capitalismo imposto.

¹³ Neste trabalho não faremos distinções entre colonização e colonialidade, chamamos de colonialidade o processo colonizatório após as independências, sem aprofundarmos na discussão, apesar de termos ciência que ela existe.

Assim, Casé Tupinambá (2020, p. 63) aponta que a terra para os povos indígenas não é mercadoria ou propriedade, mas o local onde estão seus Ancestrais e as(os) Encantadoas(os). Não carregam o princípio da acumulação e a exploração do trabalho e da natureza, tão cruciais ao “desenvolvimento” não indígena. Expressa o pensador que “queremos a terra porque somos ela própria, eis aqui parte do que alguns chamam de cosmologia (universo epistêmico) indígena”. O direito ao território, para o autor, fundamenta-se não na propriedade, mas por ser um direito ancestral, sagrado, congênito e natural, “somos a terra pela qual lutamos, trabalhamos e nos amamos: o mel da terra”, sendo, portanto, um direito que precede o direito à propriedade privada.

Contudo, são cinco séculos de violações aos direitos dos povos indígenas e Casé Tupinambá (2020, p. 64) visualiza aí um dos traços mais marcantes e cruéis do Estado e das elites brasileiras em relação aos povos.

Sentimos que nossos corpos, rituais, cosmologias e formas de viver são, natural e espontaneamente, opostos aos interesses dos donos do poder econômico e político que negam nosso Direito ao Território e nossa autonomia enquanto Povos.

E, de fato, são opostos. Como seguimos discutindo, a terra que interessa ao capitalismo é a terra vazia de natureza e de gente, de modo que as constituições pós-independência consagraram fortemente a propriedade privada da terra, buscando a integração dos povos e a destruição da natureza para o alcance do “progresso”. Casé Tupinambá (2020, p. 64) conclui que a forma de ser dos povos e seu direito ao território são antimercadológicos e por tais motivos busca-se há tantos anos apagar e silenciar os povos indígenas.

Para Tupinambá (2020, p. 67), o direito ao território abrange o direito de proteger a Natureza Sagrada contra o ecocídio que é promovido na busca pelo desenvolvimento e em prol dos interesses nacionais e internacionais. A luta é sagrada e se mantém mesmo após a morte, quando, segundo Tupinambá, “encantaremos e continuaremos a habitar a grande maloca que é a natureza”. O modo de ver o mundo dos povos indígenas colide com a lógica capitalista que vê a natureza e os sujeitos como meros empecilhos em meio a busca pelo lucro. Entende que antes mesmo de saberem o que é hegemonia e decolonialidade, os povos já eram não-hegemônicos e decoloniais. Resistiram ao capitalismo antes mesmo dele se consolidar e seguem resistindo à sua expansão seja por meio do agronegócio, seja por meio da mineração, foram e são os povos aqueles que enfrentaram o avanço da destruição.

Um dos significados mais profundos da luta e dos sonhos indígenas é o desejo pelo Território para que possam viver e compartilhar com aqueles que possuem a alma livre. O autor

aponta que há 500 anos aqueles que dominam o poder econômico negam o direito originário e natural ao território, além de negarem a autonomia dos povos. Os povos indígenas são, portanto, os responsáveis por resistir e proteger não somente seus direitos, mas os direitos da natureza, afinal, como nos ensinou Tupinambá, são a própria terra.

A luta dos povos indígenas não se resume a uma luta individualizada, visando direitos individuais tão marcantes no Estado moderno. Trata-se de uma luta que abarca também os direitos da natureza e de todos os seres que nela vivem e que também são natureza, assim como os humanos. A resistência dos povos indígenas enfrenta a visão do direito moderno que vê a natureza como fonte de recursos a ser explorada e destruída. Desde que as invasões começaram são os povos que, visando proteger a si, seus territórios e sua vida comunitária, protegem também a natureza.

Karaí Jekupe Miri (SILVA, 2020, p. 11) nos ensina que seu povo Guarani está espalhado pelo Brasil, Argentina, Bolívia e Paraguai. Seu território é anterior às barreiras político-geográficas criadas pelos não-indígenas, chama-se Yvyrupa, que em Guarani se refere ao planeta terra. Nesse sentido, Geni Núñez (2022, p. 32) diz que para ela, enquanto indígena Guarani, o Brasil não foi só invadido, como inventando. Isso porque um Brasil em que a língua e a religião oficiais são o português e o cristianismo, é uma invenção construída ignorando toda diversidade de línguas e religiões dos povos.

Fabiane Medina da Cruz (2020, p. 47), indígena AVA-Guarani, permite-nos visualizar que os povos indígenas, além de recusarem a perspectiva utilitarista acerca da natureza, também recusam o patriarcado enquanto estruturante do sistema capitalista. Assim como a natureza foi renegada a um espaço inferior, o ambiente doméstico, porque ligado à mulher, também o foi. Nos territórios étnicos, a liderança das mulheres é um dado da ancestralidade indígena. O local onde se vive é muito importante e por isso é responsabilidade da mulher, além disso, cabe a elas o maior conhecimento de ervas e rituais de cura.

Nesse sentido, a posse e os bens materiais não guiam a vida indígena. O mundo tem uma natureza autônoma que não pode ser possuída por ninguém, isso porque a natureza e os elementos da cosmologia possuem espíritos próprios e não podem ser “dominados pelos seres humanos, uma vez que o cosmos tem muito mais poder sobre a vida dos seres vivos do que o contrário” (CRUZ, 2020, p. 48). Desse modo, ela conclui que a relação dos povos indígenas com a natureza é de respeito e não de dominação.

Para Cristiane Julião (2018b, p. 157), a relação dos povos indígenas com a terra não é e jamais será de exploração, o meio ambiente não abrange apenas plantas e animais, mas também os seres humanos. Portanto, deve-se respeitar o tempo da natureza e

[...] a gente aprende a esperar com ela e por ela, porque é dela que revigoramos nossa espiritualidade, nossos alimentos, nosso cotidiano salutar, nossa educação, nossa manutenção social, cultural e tradicional.

Aos povos indígenas não é possível mensurar o valor que dão à terra e quanto mais intacta, melhor. Portanto, para os povos indígenas, defender o seu território é também defender a natureza, o meio ambiente, e viver em harmonia com os demais seres, como animais e plantas que auxiliam na cura.

Douglas Kaingang (2022, p. 7-9) aponta que os povos indígenas representam seu espaço-tempo de forma indissociável das vidas humanas e não humanas. Suas narrativas demonstram o sentimento de pertencimento e, às vezes, parentesco com a terra e a profunda relação com o espaço e a paisagem. O território, no entanto, está diretamente conectado com a forma de estar no mundo, com os rituais, a organização social e com a maneira como se relaciona com a natureza. Sendo um local sagrado, um território não pode ser substituído por outro, é

Um espaço que remete a um sentimento de pertencimento e afeto, construído e modificado simbolicamente e praticamente a partir de sistemas de significados historicamente situados. É onde se vive com parentes e parentas da espécie humana e não humana de acordo com os sistemas culturais cosmológicos de cada povo.

A terra aos povos indígenas, portanto, não é mera mercadoria capaz de produzir lucro, mas é território, espaço sagrado e ancestral que integra a natureza, assim como as plantas e os seres humanos e não-humanos. Daí tal relação não “caber” no molde da propriedade do direito moderno, trata-se de uma relação diferenciada e não mercadológica, sendo incompatível com a ideia de direito individual e propriedade privada.

Davi Kopenawa (2015, p. 74) em *A Queda do Céu* expressa que o pensamento dos brancos segue o caminho da mercadoria, diferente do que se dá com os indígenas que buscam viver com aquilo que lhes agrada, não possuindo bens materiais, mas conhecendo os espíritos *xapiri* e seus cantos. Assim, os indígenas desejam continuar vivendo em suas terras e as defendendo para que seus filhos possam viver felizes. Kopenawa diz que “gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa”. A floresta é habitada pelos *xapiri* que brincam e dançam, mas os brancos não conseguem vê-los.

Para Nina Pacari (2009, p. 33-34), indígena equatoriana, a relacionalidade é um dos princípios que explicam a conexão dos seres e da natureza. A autora explica que, segundo sua cosmovisão indígena, todos os seres da natureza possuem uma energia que se chama SAMAI e

por isso têm vida. Todos que integram a natureza têm vida, como o rio, a montanha, o sol, as plantas, todos os seres. Além disso, possuem família, ficam felizes e tristes, assim como os humanos, relacionando-se entre si como iguais. Nesse sentido, todos integram um todo, os seres humanos são uma parte do todo e todos se auxiliam mutuamente. A autora dá o exemplo das plantas que fornecem matéria-prima para medicamentos e permitiram o avanço da ciência.

Consequentemente, a destruição da biodiversidade leva à destruição do próprio ser humano, sua cultura, conhecimentos e até sua organização. As mudanças climáticas são consequência de políticas irresponsáveis e ambições econômicas desproporcionais, tudo baseado numa lógica de controle da natureza. A exploração desenfreada apontada por Nina Pacari inicia-se com a colonização, mas permanece após as independências até os dias atuais. Apesar dos efeitos das mudanças climáticas já atingirem os seres humanos, a política de exploração continua.

Nina Pacari (2009, p. 34) também nos permite visualizar as diferentes perspectivas acerca da terra dos povos indígenas e do sistema capitalista. Para a noção ocidental de terra, ela é o planeta que habitamos, terra não ocupada por mar ou terreno dedicado ao cultivo. Para os povos indígenas, por outro lado, é *allpa-mama* que significa mãe terra. A autora ressalta que há identidade de gênero, trata-se de uma mulher e que esta é a geradora da vida, a maior e mais sagrada tarefa. Sem a terra não somos nada e ninguém, aponta Pacari, seguindo a fala de seus avós.

A terra, nesse sentido, guarda em seu ventre as sementes que constituirão os alimentos dos seres vivos, portanto, deve ser cuidada, respeitada e também alimentada. Assim, os povos cantam seus cânticos para a terra, realizam seus rituais, regam-na com chicha e compartilham com ela o compromisso de seguir gerando vida. Trata-se de uma relação de respeito mútuo. Produzir para o mercado é vender o próprio ser e a vida, aponta Pacari. Tal maneira de conceber a vida é a teoria em exercício, dos princípios do equilíbrio, respeito mútuo e relacionalidade.

Em relação às sementes, Célia Xakriaká (2018) nos ensina que cada semente guarda memória e conhecimentos, de modo que com a perda de uma variedade de sementes, perdem-se também a memória e os conhecimentos. As sementes, portanto, para os Xakriabá, não servem apenas para “encher a barriga”, mas contam a história do povo, a história alimentar, e são fundamentais para os rituais. O momento em que se compartilha a comida é muito importante e por isso rodeado de tradições, cantos e danças. A importância da mulher apontada por Pacari é também presente nos Xakriabá, que relata que cabe às mulheres serem as guardiãs da semente.

Salientamos, no entanto, que toda essa rica e peculiar relação com a natureza é deixada de lado pelo direito. Eloy Terena (AMADO, 2014, p. 18) resume que os europeus chegaram ao

Brasil e aqui já existiam diversas sociedades indígenas com suas línguas, crenças, costumes, organização social e sistemas próprios para resolver conflitos. Mesmo não havendo um direito posto como há atualmente, os povos tinham seus próprios meios, tinham seu próprio direito que seguia os costumes do povo, por isso consuetudinário.

Ao pensar sobre a questão indígena e a América Latina, em uma entrevista datada de 1994, Krenak (2015) explica que a solidariedade indígena se inicia com a consciência por parte dos indígenas de que todos estão na mesma “canoa”. Mas as sociedades indígenas concebem a solidariedade de forma particular, isso porque pensam a solidariedade dentro das diferenças de cada povo. Assim, o que caracteriza a solidariedade indígena

[...] é o sentimento de que o coração que pensa e sente dentro de um determinado lugar do mundo, ele está ligado, ele é indissolúvel, ele é indissociável de outros corações que estão batendo, de outro sentimento que está acendendo luz e que está procurando fazer a trajetória aqui nesse lugar. É a consciência de que a plenitude do ser humano só é possível vivendo em plena liberdade (KRENAK, 2015, p. 155).

De acordo com Silvia Rivera Cusicanqui (1997,), segundo documentações, é possível perceber que nos Andes se deu um sistema de gênero em que as mulheres tinham direitos públicos e familiares equilibrados em relação aos seus pares homens. Havia, ainda, um esquema bilateral de transmissão de herança em que as filhas mulheres herdavam da mãe e os filhos homens herdavam do pai. Contudo, em especial a partir dos anos 70, passou-se a criar uma imagem das mulheres como inferiores e para sua sobrevivência conservam seu espaço de poder por meio da agricultura, tecendo, sendo responsáveis pelos rituais e organizadoras do ambiente doméstico. Para a autora, tal modificação na forma de vida dos povos leva a uma indianização e à feminização da pobreza.

Na Bolívia, em 1874, foi editada a *Ley de Exvinculación*, que, segundo Cusicanqui (1997), determinava que o único direito reconhecido aos varões indígenas era o de vender as terras comunais que logo seriam compradas compulsivamente por latifundiários, pelo exército ou pelas autoridades. Mais grave ainda era a previsão legal de extinguir as comunidades, proibindo sua representação por meio dos caciques ou *kuraqas* e outras formas de representação. Criava-se, no entanto, a figura do *apoderado*, que seria um representante letrado do mundo indígena. Nesse contexto, quase dois terços das terras comunais dos Andes foram roubadas.

A integração enquanto ideal e o roubo das terras indígenas foi regra na América Latina. Em relação ao Brasil, Geni Núñez (LONGHINI, 2022, p. 74) nos ensina que para o Estado os “índios” eram vistos – e tal visão foi fortemente defendida no último governo – como uma

categoria social transitória, uma vez que, na perspectiva assimilacionista, a partir do momento em que a pessoa se tornasse “civilizada” deixaria de ser indígena. A autora vê como crucial reconhecer o papel da cristianização nesse processo, uma vez que impulsiona o despertamento do indígena em relação aos seus costumes, sua espiritualidade e o modo de vida originário.

A autora exemplifica tal apagamento por meio do Censo realizado em 1872, que não possuía a categoria “índio”, apenas a categoria “caboclo”, que seria o descendente do indígena. Assim, quanto mais descendentes de indígenas, melhor, já que não seriam mais indígenas. Geni aponta que as pessoas europeias podiam indicar seu país de origem no censo, enquanto pessoas da África e Ásia podiam indicar apenas o continente, explicitando o racismo e generalização (LONGHINI, 2022).

Os Estado-Nação latino-americanos excluem os povos e a natureza, não os reconhecem como sujeitos de direito e dão continuidade ao projeto colonial. As metrópoles são substituídas pelo capital estrangeiro que decide o que deve ser produzido em contrapartida da destruição da natureza e dos povos. Estes, uma vez “civilizados”, integrariam a sociedade nacional como trabalhadores, daí Julião (2018a, p. 91) chamar de fábula a Lei de 1755, que tratava da Liberdade dos Índios no Brasil. Para a autora, a proposta era retirar o indígena da condição de escravo para colocá-lo na condição de vassalo, já que teria que “voltar a ‘servir’ os poderosos da época” para sobreviver. O que se buscou, portanto, não foi libertar os indígenas, mas integrá-los ao mundo capitalista por meio do trabalho.

Em *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*, lançado em 1928, o peruano José Carlos Mariátegui (2010, p. 63-64) constatou que as revoluções pela independência na América Latina não foram movimentos de indígenas, mas de *criollos* e de espanhóis que viviam nas colônias. As leis que vieram depois para supostamente proteger os indígenas nunca foram colocadas em prática, já que as elites mantiveram intacto seu poder sobre as terras e, consequentemente, sobre os indígenas. Nas Repúblicas, os indígenas eram cada vez mais explorados visando o lucro e todas as revoltas foram afogadas em sangue.

Para o autor (2010, p. 53 e 63-64), a esperança indígena é absolutamente revolucionária, a questão dos povos indígenas no viés socialista se mostra como um problema social e não ético ou moral. Isso significa dizer que os povos indígenas não são inferiores ou degradados moralmente, mas sujeitos de sua própria luta. Daí o autor concluir que “a solução do problema do índio tem que ser uma solução social. Seus realizadores devem ser os próprios índios”. Os indígenas são, portanto, sujeitos de suas lutas e protagonistas delas, não cabendo

tutela ou integracionismo, devem possuir o direito de serem indígenas e ter respeitada sua autonomia e seus territórios.

Contudo, o integracionismo foi regra nas práticas dos novos Estados. No Brasil, passados 20 anos do governo republicando, nada foi feito quanto à questão indígena. É somente em 1910 que foi fundado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN), por meio do Decreto nº 8.072. A criação se deu em um contexto temporal em que largas faixas do território nacional estavam interditadas, faixas que ligavam importantes cidades do país encontravam-se assim graças às atividades econômicas que levaram a lutas sangrentas e até o extermínio de comunidades inteiras, como aponta Darcy Ribeiro (2017,).

Após forte rebuliço na sociedade que exigia uma atitude do governo federal, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN) em 1910, logo foi abandonada a segunda parte e ficou somente o SPI. O contexto era de expulsão dos povos indígenas por colonos e pelos próprios cofres públicos visando destinar as terras aos imigrantes brancos. Vendia-se a imagem de um indígena romantizado que aguardava a salvação por parte do Estado. Duas abordagens em relação aos indígenas eram discutidas: a primeira visava a integração pela religião e a outra defendia uma intervenção leiga do Estado, mas também visando a integração (RIBEIRO, 2017).

A intervenção “leiga” do Estado foi elegida por forte influência do evolucionismo humanista e do próprio Marechal Cândido Rondon. Enquanto contou com o prestígio do Marechal, o SPI possuía financiamento, mas logo foi tomado por problemas financeiros, além da corrupção e funcionários que, segundo Darcy Ribeiro (2017), eram incapazes de entender a que se destinava o órgão. Na segunda metade do século XX, o Brasil viveu um período de denúncias de corrupção, de modo que a Câmara dos Deputados criou uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigar a corrupção no SPI (MORAES, 2015).

Descobriu-se o que já era notório, o SPI nunca serviu aos povos indígenas, mas fez o contrário. O relatório com as investigações possuía mais de cinco mil páginas e ficou conhecido como Relatório Figueiredo, já que seu relator foi Jäder Figueiredo Correia. A partir das investigações, constatou-se não somente casos de corrupção, como também violência e tortura cometidas pelos funcionários do SPI. A conclusão acusou 131 pessoas, mas ninguém foi punido (MORAES, 2015).

As práticas coloniais que analisamos na primeira seção mantiveram-se, guardadas as proporções, mesmo após as independências e com a criação de um órgão dedicado, supostamente, aos indígenas. O SPI visava a integração dos povos, transformando os indígenas “integrados” em trabalhadores “livres”. Suas terras foram vendidas ilegalmente e ocupadas, de

modo que sua autonomia jamais foi respeitada. Seus territórios eram vendidos e o SPI emitia declarações que não haviam indígenas no local, justamente para permitir a venda.

Na América Latina, Liana Silva (2017) pontua que o projeto integracionista imperou entre os governos das Repúblicas Americanas. Nos anos de 1940, os Estados Nacionais reuniram-se no México e lá criaram a Convenção sobre o Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.). Segundo a Organização dos Estados Americanos (OEA, 2022), 18 Estados ratificaram a Convenção, sendo: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Equador, El Salvador, Estados Unidos, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai Peru, República Dominicana e Venezuela.

Silva (2017, p. 73) aponta que o contexto da criação do instituto representou uma contradição de classe, já que a própria convenção previa não a presença de indígenas, mas de não-indígenas que conheciam a temática. A convenção, em seu artigo VIII, estabelecia que os membros deveriam ser “pessoas conhecedoras dos problemas indígenas”; o artigo IX instituía que o diretor deveria ser pessoa com reconhecida competência em matéria indígena. Portanto, não esperava a participação dos próprios indígenas.

Díaz-Polanco (2018) salienta a forte influência do positivismo e evolucionismo no liberalismo *criollo*. Explica que o evolucionismo pressupõe que as sociedades humanas passam por certos estágios e vão ascendendo na escala evolutiva. Tal perspectiva ofereceu uma racionalidade muito conveniente para as elites latino-americanas que viam as sociedades indígenas como “selvagens” e “bárbaras” quando comparadas ao Ocidente Capitalista. Portanto, o autor entende não ser surpreendente que os governos pós-independências estabelecessem uma política em relação aos povos indígenas que não considerava suas características culturais em prol da nação homogeneizada.

Com o Congresso Indigenista Interamericano o integracionismo assumiu um caráter de orientação teórica aos países da América Latina, como aponta Díaz-Polanco (2018, p. 94-95). O autor explica que a linha de pensamento era integrar os povos indígenas às sociedades nacionais, mas respeitando sua cultura e costumes. Assim, visava-se corrigir a visão etnocentrista e introduzir a justiça social às políticas indigenistas. Contudo, há aí uma evidente contradição, de modo que alguns indigenistas da época a perceberam, a contradição de respeitar os grupos étnicos ao mesmo tempo que se buscavam integrá-los.

O integracionismo, assim, foi a política indigenista oficial dos países da América Latina que obteve sucesso à medida em que foi adotado para solucionar o “problema indígena”, como aponta Díaz-Polanco. O autor dá como exemplo a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho, que tratou dos povos indígenas, em seu preâmbulo dispõe:

“Concernente à proteção e **integração** das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes” (2018, p.97, grifo nosso).

Díaz-Polanco propõe que se deu uma transição entre o etnocídio para o que ele chama de etnofagia¹⁴. Tal termo designa o processo em que uma cultura de dominação devora múltiplas culturas populares. A integração se dá, portanto, via meios indiretos em que o Estado e outras instituições buscam atrair grupos étnicos para que passem a obedecer aos padrões e valores nacionais. Aqui podemos relatar duas situações em que pudemos aprender com companheiros indígenas. Géssica Nunes Guarani conta-nos que sua língua foi roubada e faz referência a essa estratégia. Com a presença do chefe de posto em sua aldeia, os avós e parentes de Géssica eram impedidos de falarem sua língua, apesar de ainda estarem no território, eram também impedidos de manter sua religião oficial e o individualismo foi sendo, aos poucos, colocado enquanto valor. Nesse sentido, o relato de Mário Júnior¹⁵ do Povo Guarani narra que sua avó foi castigada e trancada em uma sala por uma semana por ousar falar sua língua. Assim, compreendemos que a língua oficial e os valores da “nação” foram sendo forçados “goela abaixo” dos povos.

Daniel Munduruku (2020), em Mundurukando, mostra-nos que a ciência ocidental fez uma separação entre os saberes, de modo que os saberes antigos e ligados aos povos foram taxados como perigosos de forma preconceituosa. Ele nos ensina que desde criança percebeu e constatou que o povo indígena não busca a riqueza, querem, na verdade, partilhar, e o respeito aos seus conhecimentos. Assim, sua lógica não visa ter, mas ser, muito distinta da racionalidade capitalista.

A lógica capitalista, na América Latina, expressa-se de forma particular, como brevemente já discutimos. A dependência, aponta Traspadini (2018) se deu após as independências formais e, mais atualmente, numa era de automatização, o campo foi perdendo espaço, diante disso, as grandes cidades são evidenciadas e as lutas sociais advindas do campo são vistas como entraves ao desenvolvimento. Constatamos que a acumulação de capital produzida pelo capitalismo precisa dessa condição de dependência, já que fornece recursos naturais e volume de força de trabalho. A propriedade privada é, justamente, o meio para a produção de mecanismos de exploração e opressões que se dão há mais de 500 anos.

¹⁴ Não foi possível realizar a leitura do texto em espanhol, encontrou-se apenas uma versão em inglês, assim o termo foi traduzido do inglês: *ethnophagic*.

¹⁵ Mario Junior é comunicador da página Universidade Território Indígena, à qual forneço apoio quando solicitado.

Tonico Benites (2014, p.230-231), ao narrar as situações históricas de colonização impostas aos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, aponta que até os anos 1930 muitas famílias extensas viviam de modo autônomo, as fontes apontam que foi a partir da Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) que se iniciou uma corrida para povoar as fronteiras. As terras utilizadas pelas famílias indígenas de forma comunal foram duramente atacadas quando a Cia. Matte-Laranjeiras ganhou o monopólio da produção de erva-mate. Contudo, a situação piorou muito na década de 1970, quando as terras Guarani e Kaiowá foram consideradas devolutas e vendidas, tornando-se propriedade privada. Tal exemplo demonstra que a privatização das terras na América Latina não se deu apenas pós-independências, mas continua acontecendo com o ataque a terras comunais.

Excluídos, portanto, do Direito Moderno, a resistência dos povos indígenas continua. A terra mercadoria substitui a terra enquanto produtora da vida, ademais, o trabalho livre foi imposto aos povos para que se tornem parte da sociedade. Salientamos que o Estado sempre tratou os povos de forma geral e os problemas de forma individualizada, portanto, nunca reconheceu a questão como estrutural. Dessa forma, os povos buscavam resistir em grupos, com poucas alianças, tal estratégia facilita a repressão por parte do colonizador. Como vimos, a prática de criar ou aproveitar-se de intrigas entre povos era comum (SOUZA FILHO, 2016).

Assim, Souza Filho (2016) aponta que foi no século XX que tal situação passou a ser modificada e os movimentos indígenas passaram a aliar-se de forma mais geral. Foi necessário que os povos da América Latina se organizassem de forma assemelhada aos movimentos sociais com a reivindicação genérica de reconhecimento de seus direitos. Organizados de forma não tradicional, estruturaram-se como movimentos sociais ou federações ou confederações, seguindo o modelo de pessoas jurídicas do Direito Moderno.

Os autores indígenas aqui citados evidenciaram a peculiar relação que seus povos mantêm com a natureza, sendo muito distinta da perspectiva capitalista. Portanto, quando os povos resistiam e defendiam seus territórios, também estavam defendendo a natureza, as plantas e os animais, uma vez que são também a natureza. Não lutavam apenas pela sobrevivência dos indivíduos, mas pela sobrevivência do coletivo que se dá justamente na relação íntima e particular com a terra.

Com a Conferência de Estocolmo, em 1972, discutiu-se a necessidade de proteger a natureza. O mundo passava a sofrer as consequências de anos de exploração descontrolada caracterizada pela Revolução Verde, que por meio de máquinas e pesticidas intensificou gravemente a exploração. Mas, para os povos indígenas, foi natural e até óbvio o apelo mundial à proteção do meio ambiente, afinal

[...] quando um povo reivindicava seu território, estava implícita a cobertura natural que o envolvia, já que sua vida não dependia da terra nua, como a revolução verde pretendia, mas dos seres vegetais e animais que coabitavam com os humanos. (SOUZA FILHO, 2016, p. 38).

Para o autor, o contexto era propício para a proteção dos territórios e modo de vida dos povos, abrangendo não apenas povos indígenas, mas outras comunidades tradicionais. Isso porque são essas pessoas quem protegem de fato a natureza, sendo necessário reconhecer os direitos desses sujeitos e, assim, proteger também a natureza.

A perspectiva dos povos em relação ao território e a natureza é, evidentemente, como dito anteriormente, antimercadológica e oposta à lógica da destruição descontrolada pelo lucro, destruição que destrói seres humanos, seres não-humanos e a natureza, de tal forma que quando a questão ambiental se torna importante ao resto do mundo, aos povos indígenas já seria óbvio e natural a proteção que cobre seus territórios. Os povos indígenas da América Latina passam a organizarem-se de forma distinta, reunindo-se apesar das diferenças e percebendo as imensas similaridades entre suas lutas.

3.2 A ALIANÇA DOS POVOS E A NATUREZA

A década de 1970 marcou uma modificação na forma com que os povos indígenas se organizavam para lutar pelos seus territórios. Para entender esse processo passamos por uma reconstrução histórica acerca do movimento indígena, tendo como horizonte os pensadores indígenas Ailton Krenak, Gersem Baniwa, Samara Pataxó, Keyla Pataxó, Eloy Terena, Tonico Benites e Daniel Munduruku, este último, em especial, por força de sua obra *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro, 1970-1990*, que, junto aos outros autores, fornece um panorama do movimento indígena a partir de seus sujeitos: os indígenas.

Para Daniel Munduruku (2012, p. 12), o surgimento do movimento indígena, na verdade, representa uma atualização das lutas que seus ancestrais travaram no passado. Aponta ainda que não entende que nenhum indígena sozinho seja mensageiro ou herói, isso porque “não devemos esperar ninguém, porque já somos aqueles por quem esperamos”. O autor defende que em respeito à luta dos ancestrais, os indígenas devem sempre se lembrar quem são e de sua perspectiva única a respeito do mundo.

Para pensar o movimento, Munduruku (2012) utiliza-se do conceito de transfiguração étnica pensado por Darcy Ribeiro (2017). Tal conceito diz respeito à capacidade das etnias em

se adaptarem às situações, integrando em suas vidas algumas instituições alienígenas ou a criação de novas instituições internas para enfrentar os desafios oriundos da condição em que são colocados. Ribeiro (2017) conclui sua pesquisa acerca da assimilação dos povos indígenas apontando que nenhum indígena teria sido assimilado, os povos guardam, apesar das imensas dificuldades impostas, suas características étnicas.

Assim, Munduruku (2012) pensa o movimento indígena tendo em vista a resistência dos povos à integração e ao extermínio. Aponta que o movimento tem seu germinar em meio a uma ditadura militar que, como o próprio nome diz, foi extremamente violenta, e com um projeto de desenvolvimento que via os povos indígenas como empecilho. Relembra o Plano de Integração Nacional (PIN) iniciado nos anos 70, que visava avançar sobre regiões da Amazônia e a absorção de mão de obra indígena numa tentativa de integração.

Gersem Baniwa (LUCIANO, 2007, p. 58) define o movimento indígena a partir de uma concepção comum entre as lideranças indígenas, entendendo-o como “o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e organizações indígenas desenvolvem na defesa de seus direitos e interesses coletivos”. Ressalta que a organização indígena não se confunde com o movimento, apesar de ser parte dele, dessa forma, para participar do movimento indígena basta ao indígena comungar dos mesmos princípios e participar das ações, aspirações e projetos que são definidos conforme uma agenda comum definida entre as pessoas, comunidades e organizações.

A sociedade civil, então, organizou-se e em 1974 o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) reuniu, pela primeira vez, um grupo de lideranças numa assembleia que foi realizada em Diamantina, no Mato Grosso. Embora o CIMI tenha organizado, a assembleia se deu fora do espaço estatal e visava a criação de condições para o surgimento de uma política indígena. A União das Nações Indígenas é um dos resultados de tais assembleias (MUNDURUKU, 2012).

Munduruku (2012, p. 43) resume o movimento indígena numa frase: “posso ser quem você é, sem deixar de ser o que eu sou”. Apesar do movimento de organizar de forma semelhante a uma associação civil, nos moldes do direito moderno, jamais deixará suas características únicas e particulares ligadas à vivência dos povos indígenas. O autor nos ensina que o movimento indígena uniu diferentes visões da realidade e alguns atores sociais perceberam a oportunidade de colocar alguns de seus ideais em prática.

Neste momento histórico tão importante para a luta dos povos indígenas, o uso político do conceito índio foi retomado pelos próprios indígenas, como ressalta Daniel Munduruku (2012, p. 44) ao explicar que uma nova relação com a sociedade brasileira foi inaugurada. Nesse contexto, não havia distinções entre os sujeitos, mas surgia uma identidade geral com um

objetivo comum: lutar pelos seus territórios e, óbvio, pela natureza que cobre o território. Munduruku visualiza, portanto, uma mudança em relação aos povos e ao termo índio que sempre foi por eles rejeitado, já que, entre outros problemas, é um termo genérico que ignora toda a diversidade cultural e étnica dos povos indígenas.

Até meados dos anos 70, cada comunidade ou povo defendia seus interesses, sem perceber que outros povos e comunidades viviam situações muito semelhantes, daí a virada observada por Munduruku (2012), que descreve que os primeiros líderes indígenas perceberam como estratégico apropriar-se dos códigos impostos a eles, firmando a diferença e lutando pelos interesses dos povos indígenas brasileiros. Para o autor, tal apropriação facilitou as alianças entre as lideranças e outros autores da sociedade civil organizada.

Para além, descreve tal apropriação, explicando que em meados da década de 70 as lideranças originárias ultrapassaram as esferas de suas próprias comunidades, isso porque cada comunidade era voltada para seus próprios problemas e buscavam resolvê-los localmente. Quando o movimento indígena começou a se organizar e surgiram novas lideranças, começou-se a constituir um sentimento que Munduruku chama de “sentimento de fraternidade indígena”, pois conversando e dialogando com as lideranças percebeu-se que, apesar de milhares de quilômetros os separarem, seus problemas eram muito semelhantes (MUNDURUKU, 2012, p. 45-46).

Entende que para o fortalecimento de tal sentimento foi crucial o resgate do termo índio, agora utilizado não como categoria criada pelo europeu, mas como expressão de uma nova categoria de relações políticas. Os povos indígenas finalmente puderam propor uma política que tivesse identidade própria, batendo de frente com o integracionismo que dominava o pensamento indigenista da época. A eclosão do movimento, portanto, permitiu o surgimento de uma onda de reflexões novas e reivindicações por parte dos indígenas do poder.

Nesse sentido, reflete Samara Pataxó (SANTOS, 2020), a década de 1970 foi marcante para a historiografia dos povos indígenas do Brasil. Primeiro, pela edição do Estatuto do Índio – Lei 6.001/73 –, que visava a integração e dividia os indígenas conforme categorias de “integração”, cabendo tutela da FUNAI. Segundo, pelo aumento significativo de discussões sobre a questão indígena. O integracionismo e a tutela são objetos de questionamento tanto pelas organizações indigenistas quanto pelos próprios indígenas. De modo que, quando a Assembleia Nacional Constituinte foi anunciada, a UNI e os demais apoiadores foram responsáveis por diversas articulações e estratégias para apresentação e aprovação de propostas em relação aos povos indígenas.

É nesse recorte histórico que Daniel Munduruku (2012) aponta que os indígenas se reconheceram como sujeitos de direitos, isso se deu juntamente com a descoberta da identidade pan-indígena e o emprego político do termo índio. Salientamos que isso é extremamente importante, porque, como ensina o autor, os indígenas tomaram consciência de que são pessoas e povos com direitos e podem se organizar e exigir seus direitos. Munduruku defende o caráter educativo do movimento indígena, afinal, para ele o movimento alimentou tanto a formação de quadros para continuidade do próprio movimento como formou a sociedade brasileira sobre a existência dos diversos povos indígenas.

Entre os atores sociais que auxiliaram no movimento indígena, Munduruku destaca o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) e que passou a atuar como idealizador e realizador de assembleias de chefes indígenas. Tais assembleias ocorreram em meio à ditadura militar e reuniam diversas lideranças indígenas de diferentes regiões do país. A temática central era a defesa do território indígena, mas o CIMI visava criar um ambiente em que os indígenas fossem protagonistas de sua luta por meio da tomada de consciência sobre seu papel histórico na transformação da sociedade.

O autor relata que a primeira assembleia aconteceu em 1974 e reuniu apenas 17 líderes de diferentes regiões do país, tais assembleias foram, como destaca, as principais fontes de criação de uma consciência pan-indígena em que as lideranças passaram a atuar de forma macrorregional. Além disso, colocaram os indígenas como protagonistas da luta, deixando de lado uma atitude passiva ou defensiva e tornando os povos indígenas mobilizadores da tomada de consciência para defesa de seus direitos.

Nos anos 80, o CIMI continuou organizando as assembleias e o movimento indígena ganhando mais e mais força. Os próprios líderes indígenas passaram a tomar frente da organização das assembleias, de modo que nos anos 80 fundaram a União das Nações Indígenas representada pela sigla UNIND, que depois foi substituída pela sigla UNI. Essa primeira organização tinha como proposta de ação manter o diálogo com as lideranças regionais, locais e com o Estado para mostrar que seria possível uma aliança permanente entre os povos para que defendessem seus direitos.

A UNI possuía dois espaços físicos de atuação, uma em Brasília e outra em São Paulo o que, para Munduruku, foi muito importante, pois influenciou a criação de novas entidades de apoio aos povos indígenas, como o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a Comissão Pró-índio de São Paulo (CPI) e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), além de manter relações próximas com seguimentos mais politizados da sociedade como estudantes, artistas, cientistas, a própria

Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Assim, a década de 80 representou um período muito importante para o movimento indígena, sendo um momento de aliança com outros segmentos da sociedade civil. Outro exemplo de aliança trazido pelo autor foi entre indígenas e seringueiros, que levou à “Aliança dos Povos da Floresta”. Contudo, o período ainda era de ditadura militar e tamanha mobilização levou à perseguição de líderes acusados de atacar a soberania nacional.

Considerando tal contexto de perseguições, o movimento passou a incentivar a realização de reuniões regionais. Munduruku (2012, p. 55) destaca a II Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, que se deu em 1987. Assim, o movimento passou a se retirar de forma estratégica para dar espaço ao surgimento de organizações regionais, isso porque os líderes nacionais pouco podiam auxiliar com as questões locais, foram então surgindo as organizações regionais dos povos, que podemos exemplificar com a própria Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, que foi criada em 1987 (FOIRN, 2023a).

Rosane Lacerda (2007) também nos auxilia na compreensão desse momento tão caro aos povos indígenas. A autora faz algumas pontuações sobre o contexto: era de ruptura de segmentos importantes das ciências sociais e da Igreja Católica que quebravam com o modo “tradicional” de se relacionar com os indígenas; era também o momento em que o movimento indígena emergia enquanto ato político importante; e, no entanto, há um salto qualitativo em relação às discussões ligadas à questão indígena, um rastro dos movimentos de independência ocorridos na África, Ásia e Oceania.

Lacerda (2007) visualiza outro ponto marcante para uma transformação radical nas discussões antropológicas da época: Em janeiro de 1971 aconteceu, na Universidade das Índias Ocidentais em Barbados, o Simpósio Sobre Ficção Interétnica da América do Sul, que foi patrocinado pelo Conselho Mundial de Igrejas. As discussões apontaram para os problemas nas ciências sociais e, sobretudo, na antropologia, enquanto instrumentos de dominação colonial. Como também foi discutida a responsabilidade das missões religiosas e do Estado, buscou-se, portanto, uma ruptura radical com as práticas coloniais.

O fruto desse primeiro encontro foi a Declaração de Barbados I, que determinou que aos povos indígenas deveria ser garantido o direito de serem e pertencerem às suas próprias populações, declarava inalienável o direito de serem protagonistas de suas lutas e seu destino. Contudo, a própria Declaração foi elaborada sem indígenas participando, apesar de mais indígenas estarem participando de fóruns regionais e internacionais. A Segunda Reunião de

Barbados, ocorrida em 1977, contou com cientistas sociais e a metade dos participantes foi composta por membros de movimentos etnopolíticos indígenas (LACERDA, 2007).

Foi construída então uma nova Declaração que ficou conhecida como Declaração de Barbados II. Lacerda (2007, p. 122) explica que esta contou com a participação de indígenas que estavam na reunião e foi um impulso para a crescente participação de delegações indígenas no Sistema das Nações Unidas que levou ao processo de revisão da Convenção 107 da OIT a partir de 1986.

A Declaração de Barbados visava colocar os indígenas como protagonistas de seu próprio destino e contou com a assinatura de diversos antropólogos latino-americanos como Darcy Ribeiro. Trouxe para discussão uma antropologia comprometida com as lutas dos povos indígenas por seus direitos e representou uma ruptura do paradigma integralista. Com tal espírito, a Igreja Católica realizou duas reuniões regionais sobre o tema, uma no Peru em 1971 e outra no Paraguai em 1972, iniciando um processo de revisão de suas práticas em relação aos povos. É nesse contexto que o Conselho Indigenista Missionário foi criado em 1972 e entre 1974 e 1974, apoiando a realização de cerca de 16 assembleias regionais que visavam fomentar o protagonismo indígena (BARBOSA; FAGUNDES, 2018).

Barbosa e Fagundes (2018) explicam que uma nova linha pastoral influenciada pela Teologia da Libertação aproximou a Igreja Católica das populações indígenas. Evidente que tal aproximação não representou uma mudança em todos os setores da igreja católica e nem que todos os católicos passaram a agir de tal forma. Reunidos na Primeira Assembleia Indigenista Geral, em 1975, em Goiânia, membros do CIMI elaboraram um documento em que reconheciam a omissão da Igreja frente à situação a que os povos indígenas foram colocados e pensavam linhas de ação para a Igreja, dando destaque à questão da terra. Brighenti e Heck (2020) apontam que o setor da Igreja Católica que não apoiou a Ditadura Militar manteve uma visão crítica nos temas sociais e foi tal setor que assumiu a tarefa de auxiliar junto aos povos indígenas, abandonando o ideal da integração.

O professor Clovis Brighenti e Egon Heck – ambos membros do CIMI, organizaram o livro *O Movimento Indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo* (1974; 1988). Tivemos o prazer de conhecê-los em 2018, quando fomos até o Centro de Formação Vicente Cañas, em Luiziânia (GO), para participar do Curso de Extensão “Histórias e Culturas Indígenas” promovido anualmente pelo CIMI em parceria com a Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Nessa oportunidade pudemos ouvir histórias narradas por Egon que atua no CIMI desde sua criação, contou-nos, no entanto, as dificuldades em realizar as assembleias em meio à ditadura militar e a constante presença do chefe do posto que tudo

questionava. Egon atuou na década de 70 na região Sul e relatou que o CIMI possuía uma Kombi que era usada para passar pelas aldeias vizinhas, a fim de reunir os indígenas para discussão. Contou que, não raro, eram parados por policiais ou pelo próprio chefe do posto que os enchia de questionamento. Disse que dizia que os levava para passear ou alguma outra desculpa, porque não podia revelar que o verdadeiro intuito era reunir os indígenas da região e impulsionar seu protagonismo na luta.

Não significa que antes os indígenas não resistiram nem que nunca teriam se reunido para enfrentar tantas violências, mas Lacerda (2007) entende que lutando concretamente por seus direitos os indígenas estavam fragmentados e isolados, o que jamais pode ser interpretado como passividade. O que se dava era um desconhecimento mútuo das realidades e problemas comuns, e uma ausência de articulação que, consequentemente, mas não só isso, deixava-os afastados de reivindicações amplas e comuns frente ao Estado.

Keyla Pataxó (CONCEIÇÃO, 2018) faz uma ressalva importante ao mencionarmos os apoiadores do movimento indígena. Salienta que, ainda que tenha havido esse auxílio, o protagonismo é dos povos indígenas. A contribuição das organizações parceiras foi tornar conhecido aquilo que os povos indígenas e propor uma articulação dos povos conforme a sociedade civil. Os encontros deram-se a partir de recursos e logísticas fornecidos por terceiros, mas a consciência dos povos já existia e a articulação da luta ocorreu justamente pelos próprios indígenas.

Forte sinal da mudança da estratégia de resistência, Samara Pataxó (SANTOS, 2020) aponta para a significativa presença de diversas lideranças indígenas em Brasília, que não só acompanhavam a Assembleia Nacional Constituinte como faziam suas falas e discursos. Relembra, no entanto, o impactante discurso de Ailton Krenak em defesa da Emenda Popular nº 40 proposta pela UNI, em que ao mesmo tempo que defendia a proposta, pintava seu rosto de tinta preta de jenipapo em sinal de repúdio.

Para Ailton Krenak (2015), sua atuação junto à UNI era sua vida, isso porque sua vida só teria sentido na medida em que fosse possível resgatar uma identidade, a identidade indígena, e mostrar à sociedade brasileira que os indígenas existem. Segundo o autor, o Estado resolveu todos os problemas ligados aos povos indígenas de uma forma simples: ignorando sua existência. Portanto, nunca havia se dado um tratamento por parte do Estado em reconhecer os povos indígenas e, assim, dar-lhes direitos.

O autor entende a eleição de Mario Juruna¹⁶ como crucial, isso porque a relação dos povos indígenas com o Estado sempre foi unilateral, com a eleição de Mario Juruna haviam outros 30 mil não-indígenas que depositaram seu voto nele. Assim, o “problema indígena” não se restringia ao seu povo, mas também a uma parcela da sociedade não-indígena interessada na defesa da natureza e dos povos. Nesse sentido, Krenak explica que quando surgiu a ideia de criação da UNI o primeiro passo foi dos próprios indígenas ao pensarem quem eram/são.

Ao pensar a UNI, assinala que o movimento organizado indígena não é novidade do Brasil e remonta à Confederação dos Tamoios, tratada na primeira seção deste trabalho. Contudo, a UNI trouxe uma novidade, a representação a nível nacional que se deu quando os povos reunidos e dialogando perceberam que seus problemas eram muito semelhantes. A União seria, portanto, “uma forma institucional de representação, que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades” (KRENAK, 2015, p. 25). O pensador destaca a atuação de Marçal Guarani¹⁷, Angelo Pankararé¹⁸, Angelo Kretã¹⁹ e Domingos Terena, os quais ele considera membros da primeira geração. A esta juntou-se uma geração mais jovem e que tinha recebido educação formal, destacando Paulo Bororo, Paulo Tikuna, Lino Miranha e Álvaro Tukano.

Krenak (2015, p. 27) nos brinda com os relatos de quem viu surgir as primeiras assembleias. Conta-nos que se deu um primeiro encontro em 1979, no Mato Grosso, tendo reunido representantes dos Xavante, Terena e Kadiwéu, prepararam-se para uma segunda assembleia em 1981. Esse segundo encontro foi ainda maior, nele foi formada uma espécie de diretoria, tendo Marcos Terena como presidente, Álvaro Tukano como vice e Lino Miranha como secretário. Tal diretoria trabalhou para a implementação da UNI. Em 1982, reuniram-se novamente, mas contaram com forte boicote por parte da FUNAI, que dificultou os encaminhamentos, de modo que se reuniram novamente em 1983, quando surgiu a proposta de organização da UNI. A proposta visava uma maior horizontalidade, organizando a União em coordenadorias regionais. Quanto à sua criação, Krenak resumiu as dificuldades: “em primeiro lugar nós não temos verbas, em segundo lugar, porque nós somos poucos e, por último, porque o governo cria todo tipo de impedimento”.

Ao pensar sobre o movimento indígena e a Constituição de 1988, Ailton Krenak (2015, p. 219) localiza no ano de 1984 o momento que os povos começaram a pensar na mobilização

¹⁶ Foi empossado em 1983. Faleceu em 2002. (CÂMARA, 2022).

¹⁷ Morto numa emboscada em 25 de novembro de 1983. O mandante do crime, apesar de identificado, nunca foi preso (PREZIA, 2017, p. 187).

¹⁸ Morto também numa emboscada em 26 de janeiro de 1979 (PREZIA, 2017, p. 183).

¹⁹ Morto num “estranho” acidente de carro em 22 de janeiro de 1980 (PREZIA, 2017, p. 183).

de todas as aldeias e demais povos e comunidades tradicionais, como foi o caso dos seringueiros. Isso para inaugurar um novo tempo, em que os indígenas fossem personagens de uma história da qual foram expulsos há muito tempo. Para ele, a articulação do movimento indígena foi “como uma revoada de pássaros, sabe? Uma revoada de pássaros que se encontram e depois vão embora”, porque o que se deu não foi um movimento indígena, mas sim indígenas em movimento.

Para além, Krenak (2015, p. 223) aponta que as discussões sobre a nova Constituição começaram em 1986, foi durante tais debates que viu “como as pessoas odiavam os índios”. Participou de discussões com membros da Federação da Indústria e representantes do que hoje chamamos de agronegócio, e que se organizavam por meio da União Democrática Ruralista (UDR) que, para Krenak, “era uma coisa bem fascista mesmo [...] eles mandavam matar sem medo”, o que se materializa com o assassinato das quatro lideranças citadas por Krenak - Marçal Guarani, Angelo Pankararé, Angelo Kretã e Domingos Terena –.

Por ora, ocupemo-nos de apresentar as organizações indígenas que foram surgindo a partir da década de 1970. Apresentamos a UNI no Brasil, no entanto, a caminhada histórica das organizações indígenas continuou e continua com importantes conquistas para a nova fase inaugurada a partir da Constituição Federal, o paradigma da interação, como entende Lucia Belfort (2006). Dada a maior facilidade de obtenção de fontes das organizações, apresentaremos de forma mais aprofundada a conjuntura brasileira.

Conforme Lucia Belfort (2006), a Constituição Federal de 1988 inaugurou um novo período na relação entre a sociedade civil e os povos indígenas. O paradigma da integração seria, finalmente, deixado de lado, e uma nova era de interação entre o Estado e os povos indígenas se iniciaria. O respeito à diversidade é norteador nessa relação que deve ser horizontalizada e em situação de igualdade. Inaugurada essa nova fase, buscou-se de fato a aplicação das previsões constitucionais obtidas a partir de muitas lutas.

Após a aprovação da Constituição de 1988 e intensas lutas, o papel do movimento indígena foi ressignificado, como aponta Samara Pataxó (SANTOS, 2020) ao explicar que a gênese do movimento foi a união de uma pauta e agenda comuns, mas, a partir do reconhecimento dos direitos e o fim da tutela, deu-se o surgimento e fortalecimento de organizações indígenas locais e regionais que foram se adequando conforme o direito exigia, a fim de se articularem e buscarem efetivação de direitos.

Keyla Pataxó (CONCEIÇÃO, 2018) destaca a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN); o Conselho Indígena de Roraima (CIR); a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB); e a Articulação dos Povos Indígenas

do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) devido sua relevância política e representativa em suas respectivas reuniões. Para a autora, o pós-constituição de 1988 explicitava a necessidade de uma organização à nível nacional. Assim, em 1992 surge o Conselho e Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil.

Em 1970 foi criado o Conselho Indígena de Roraima (CIR), que exigiu anos de discussões para sua criação. O CIR nasceu a partir da primeira Assembleia dos Tuxauas e foi registrado como pessoa jurídica em 1990, a primeira assembleia levou à criação de conselhos regionais que posteriormente foram organizados de forma estadual (CIR, 2023). Em 1987 foi fundada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, tendo como ponto de partida uma Assembleia Indígena ocorrida em São Gabriel da Cachoeira (AM) que teve como problemática a demarcação em ilhas proposta pelo Governo (CIMI, 2008). A FOIRN organiza-se em cinco regionais, sendo elas: Organização Baniwa e Koripako Nadzoeri; Coordenadoria das Organizações do Distrito de Iauaretê (COIDI); Coordenadoria das Associações do Médio e Baixo Rio Negro (CAIMBRN); Coordenadoria das Associações do Alto Rio Negro e Xié (CAIARNX) e Coordenadoria das Associações Indígenas do Baixo Uaupés, Rio Tiquié e Afluentes – Diawí. Cada regional é formada por outras organizações e associações de base daquela regional (FOIRN, 2023a).

Ainda no contexto Amazônico, foi fundada em 1989 a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Atuando em nove estados brasileiros, está articulada em rede composta por associações locais, federações regionais, organizações de mulheres, professores, estudantes, subdivididas em 64 regiões de base (COIAB, 2023). É vinculada à Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA), que atua em âmbito internacional, reunindo organizações indígenas dos nove países da bacia amazônica (COICA, 2023).

Outra articulação importante se deu no Mato Grosso do Sul na década de 1970 por iniciativa de várias lideranças Guarani e Kaiowá. Conforme Tonico Benites (2014), esse recorte temporal marca um ataque brutal às terras comuns expulsando os indígenas e privatizando a terra, assim, organizaram-se por meio da *Aty Guasu* – que pode ser traduzido como grande encontro ou reunião –, sendo o principal espaço de discussão e decisão política dos Guarani e Kaiowás. Benites aponta que uma vez organizados, entre 1980 e 1990, começaram a ocorrer as primeiras retomadas de territórios que, até os dias atuais, segue a mesma cartilha pensada em 1970, prezando pelas lideranças espirituais que podem recuperar o diálogo com os seres invisíveis e guardiões do local a ser retomado.

Durante o IX Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas (ENEI) tivemos a oportunidade de ouvir a liderança Guarani e Kaiowá Valdelice Veron. Logo ao subir no palco chamou os demais Guarani e Kaiowá presentes para que juntos pudessem cantar os cânticos e rezar num ato de denúncia coletiva a toda violência imposta a esses povos. O evento se deu mais ou menos um mês depois do massacre de Guapoy²⁰ e as violências narradas pela liderança e seus companheiros são inimagináveis diante da normalidade mentirosa da sociedade hegemônica. Valdelice relatou que viu seu primeiro parente assassinado aos sete anos de idade, quando fugiam de um ataque ao seu território. Narrou que a FUNAI fingia estar do lado dos indígenas e os convencia a assinar papéis, não explicando sobre o processo de privatização das terras que estava em curso.

Ainda, contou que *Aty Guasu* era a Grande Dança Guarani e Kaiowá, que diante dela se preparava a Chicha enquanto todos dançavam a noite toda, mas graças às pressões da FUNAI, que visava integrá-los e destruir sua vida comunitária, passaram a chamá-la de grande assembleia. A liderança Valdelice é jurada de morte e seu nome nem mesmo constava na programação do ENEI, porque seu paradeiro não deve ser divulgado para garantir sua sobrevivência.

Os povos indígenas da região nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, reuniram-se na Assembleia Geral e para o fortalecimento de sua articulação criaram a Comissão Leste/Nordeste. Na IV Assembleia Geral, em 1995, foi de fato criada a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Organiza-se, no entanto, em oito microrregiões e reúne os 48 povos indígenas da região (CIMI, 2008²¹). A Apib (2023a) chama atenção para o importante papel das mulheres, sendo que desde as primeiras articulações dos povos da Região Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo as mulheres participaram ativamente, dando destaque a Maninha Xukuru como exemplo dessa forte participação.

Conforme Keyla Pataxó (CONCEIÇÃO, 2018), em 1992 as discussões voltaram-se para o novo Estatuto dos Povos Indígenas em debate no Congresso, oportunidade em que os povos indígenas reunidos criaram o Conselho de Articulação e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB). Já em 2000, deu-se a Marcha e a Conferência Indígena que reuniu mais de 3.600 lideranças de 180 povos indígenas. A CAPOIB organizou uma carta na qual denunciou a situação dos povos indígenas, enviando uma lista com líderes assassinados na época – mais

²⁰ A Retomada do Território Guapoy foi atacada em 24 de junho de 2022 pela polícia militar do MS num verdadeiro massacre com utilização de helicóptero e grande contingente policial. Ao todo, dez pessoas ficaram feridas e uma pessoa morreu (BRASIL DE FATO, 2022).

²¹ O site da APOIME encontra-se em construção, por isso utilizamos a informação fornecida pelo Cimi, apesar de antiga.

de 40 —. Contudo, por força da complexidade e diversidade do movimento indígena, a CAPOIB não foi capaz de lidar, de modo que teve seu funcionamento finalizado.

Daniel Munduruku (2012) complementa apontando que nos anos 90 o movimento indígena estava disposto a fazer cumprir as promessas previstas na constituição recém-aprovada. Houve, no entanto, uma mudança organizacional, de modo que muitas atribuições que antes eram da Funai foram delegadas a outros órgãos. Algumas instituições passaram a prestar serviços ao Governo Federal, sendo algumas delas criadas pelos próprios indígenas, de modo que surgiu a demanda de capacitar as lideranças para a administração de recursos públicos.

Para Munduruku (2012, p. 57) a maior demonstração da capacidade de mobilização do movimento indígena foi justamente a “Marcha Indígena” que percorreu todo Brasil culminando na “Conferência Indígena”, em Porto Seguro, Bahia, local onde os europeus chegaram em 1500. O autor explica que tais mobilizações estavam inseridas numa mobilização ainda maior que reuniu diversos movimentos populares pelo país num movimento chamado “Brasil: 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular- Brasil outros 500”. A marcha se constituiu por meio de uma caravana que percorreu o caminho inverso dos invasores europeus e reuniu mais de 3600 indígenas, tendo percorrido muitas cidades e lançando manifestos para sensibilizar a sociedade brasileira. A Conferência Indígena, por sua vez, foi o desfecho e reuniu cerca de 6 mil indígenas na Aldeia Coroa Vermelha do Povo Pataxó, entre os dias 18 e 21 de abril de 2000, tendo reunido representantes de mais de 140 povos.

Em meio a pesquisas no *google* é possível encontrar a matéria da Folha de São Paulo da época da Marca Indígena. À época, o presidente da Funai era Carlos Marés, orientador deste trabalho, que manifestou simpatia em relação ao movimento: “A Funai tem a obrigação de estar com os índios reivindicando os direitos indígenas” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2000a). Contudo, em matéria de 23 de abril de 2000, a Folha de São Paulo noticiou que Marés deixou a Funai após a ação da polícia contra os indígenas que marchavam até a aldeia Coroa Vermelha. Marés declarou: “não posso permanecer num governo que faz agressão física ao movimento indígena organizado” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2000b). Marés relatou que a polícia jogou bombas de efeito moral contra os indígenas que pacificamente faziam sua caminhada. Apesar dos avanços presentes na Constituição de 1988, o tratamento violento em relação aos indígenas partiu das forças repressivas do Estado.

Já no ano de 2004, foi criado o Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas a partir de organizações indígenas e indigenistas e frente aos permanentes retrocessos, mesmo com a Constituição de 1988 promulgada (CTI, 2023). Nesse mesmo ano foi realizado o Primeiro

Acampamento Terra Livre (ATL), que visava denunciar a situação dos povos indígenas no Brasil e exigir do Estado o atendimento de suas demandas e reivindicações. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) foi criada no Segundo ATL, em 2005 (APIB, 2023a).

Via de regra, o ATL acontece anualmente em abril na cidade de Brasília, mas a depender da conjuntura, pode-se deliberar diferente. O primeiro se deu a partir de uma ocupação pelos indígenas em frente ao Ministério da Justiça, que logo teve aderência de outras lideranças e organizações do país. Tal mobilização foi uma reação a não aplicação por parte do Governo Federal da Nova Política Indigenista presente no Caderno Povos Indígenas do Programa do Presidente Lula que, entre outros, visava a devida aplicação dos preceitos constitucionais (APIB, 2023b).

A ATL, portanto, é um marco histórico para o Movimento Indígena no Brasil, consolida estruturas para uma contínua mobilização nacional dos Povos Indígenas, de modo a propiciar a criação da própria APIB em 2005. Algumas conquistas foram obtidas a partir das mobilizações do ATL, como a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), conquistas duramente atacadas durante o Governo Bolsonaro (APIB, 2023b).

A APIB (2023b) mantém em seu *site* informações sobre todos os ATL's ocorridos desde o início, trazendo o contexto histórico e as demandas discutidas pelos povos e organizações, além de fornecer análises de conjuntura dos Governos Federais. Diversos temas ligados aos povos indígenas são tratados como saúde indígena, educação escolar indígena, legislação indigenista, mas a urgência em demarcar as terras indígenas é unânime em todos os anos. Não raro, discute-se e mobiliza-se por territórios específicos, como em 2005, quando houve mobilização para a demarcação da TI Raposa Serra do Sol ou em 2008, quando se exigiu a proteção das Terras Guarani, em especial Morro dos Cavalos, assim como dos povos Kaingang, Guarani, Xetá e Xokleng, presentes do no sul do país; além da conclusão da desintrusão da TI Raposa Serra do Sol e TI Marãiwatsédé.

O ATL do ano de 2010 foi realizado em Campo Grande por força da grave violência imposta aos povos Guarani e Kaiowá na região que concentrava a maior parte dos conflitos latifundiários daquele período. Já em 2011, a exigência de cumprimento da Convenção 169 foi reafirmada pela frase “não admitimos que o governo ‘enfie goela abaixo’ empreendimentos Projeto de Aceleração do Crescimento (PAC) que ameçam a continuidade e segurança física, psíquica e cultural dos nossos povos e comunidades” (APIB, 2023b).

A APIB (2023a) é formada por sete organizações de base: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) – 1989; Articulação dos Povos

Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) – 1990; Conselho do Povo Terena – 2012; Grande Assembleia do povo Guaraní (ATY GUASU) – 2006; Comissão Guaraní Yvyrupa (CGY) – 2006; Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE)²²; e Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpin Sul) – 2006.

Cabe também mencionarmos a Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), que reúne mulheres indígenas de todos os biomas cujas lutas se encontram na defesa dos direitos dos povos indígenas e suas vidas. A ANMIGA (2023) se define como:

Sabemos que a raiz do Brasil vem de nós, do útero da Terra e de nossas ancestrais. A Mãe do Brasil é Indígena. O Brasil nunca existiu e nunca existirá sem nós. A ANMIGA é essa articulação de mulheres ramas, uma referência nacional que dialoga e está conectada e ramificada com nossas bases, fortalecendo toda mulher que esteja à frente de organizações e de situações dentro e fora do território.

Ressaltamos ainda a participação sempre ativa das mulheres indígenas, seja no âmbito regional, nacional ou mesmo local, como as parteiras, remedeiras, pajés, lideranças e cacicas. A ANMIGA (2023) destaca a primeira organização indígenas de mulheres com registro público: a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro. Em 1986, ocorreu a 1ª Conferência Nacional da Saúde e dos Direitos das Mulheres e, em 1988, Quitéria Pankararu participou ativamente do processo Constituinte. Destacam, no entanto, Maninha Xukuru Kariri como a primeira a coordenar a APOINME. A ANMIGA organizou duas Marchas das Mulheres Indígenas em Brasília, tendo a última ocorrido entre 7 e 11 de setembro de 2021, momento que as mulheres assumiram a linha de frente contra o “marco temporal” que seria julgado no STF.

3.3 A RESISTÊNCIA REFLETIDA NAS NORMAS

O Direito refletido nas Constituições latino-americanas pós-independência expressa, marcadamente, o individualismo jurídico refletido na máxima da liberdade e propriedade. Todo direito possuiria um titular e todo sujeito seria titular de direitos, não cabendo titularidades coletivas ou outras formas de se relacionar com o mundo. Cada povo, portanto, deveria ter seus membros individualizados e aptos ao contrato de trabalho “livre”. Apresentamos e analisamos o movimento indígena brasileiro enquanto questionador dessa lógica do Estado-Nação, adiante,

²² Em busca pela *internet* não foram encontradas informações acerca da ARPINSUDESTE. Consta no *site* da APIB uma descrição das regionais, porém só possui o nome da organização.

continuamos explorando as mudanças e conquistas do movimento que trouxeram reflexos nas normas.

Souza Filho (2011) pontua que os Estados latino-americanos sempre buscaram integrar os povos indígenas à “sociedade nacional”, separando-os, portanto, do coletivo, do povo. As Constituições garantiam direitos individuais, de modo que os povos indígenas e demais coletividades foram esquecidos e seus direitos omitidos, já que a única possibilidade de se adquirir direitos seria por meio da aquisição patrimonial individual. Para tornar-se sujeito de direitos era necessário, no entanto, deixar de ser povo. A integração à “sociedade nacional”, nesse sentido, é do sujeito individualizado e determinado, não do povo, assim a integração é, também, extermínio.

Pontua também as semelhanças entre os países latino-americanos em tal seara, salientando que o colonialismo português e espanhol agiu de forma violenta e semelhante no mesmo espaço temporal; as guerras das independências também se deram, mais ou menos, próximas, e os personagens são semelhantes. Da mesma forma é semelhante a relação dos novos Estados para com os povos indígenas, herança de um passado colonial que acreditava que bastaria dar aos indígenas direitos individuais sem levar em conta suas particularidades e culturas.

Na América Latina, durante a Guerra Fria, a violência continuou e, em alguns aspectos, aprofundou-se pela negativa de direitos civis e políticos. Ditaduras militares reprimiram os movimentos populares por toda região e a questão indígena passou a ser uma questão militar. A década de 80 marcou um longo processo de discussões para as novas Constituições, contando com a participação da sociedade civil e dos povos indígenas que defendiam firmemente seus direitos coletivos (SOUZA FILHO, 2011).

A semelhança entre os países latino-americanos se manteve com as novas Constituições que reconheciam a diversidade étnica e cultural desse recorte espacial. Os novos direitos garantidos pelas novas constituições possuíam a peculiaridade de sua titularidade não ser individualizada, tratavam-se de direitos coletivos que, justamente por tal característica, não nasciam de uma relação jurídica específica, mas sim da realidade concreta daquele coletivo que vivia conforme seus modos de vida.

Partimos, no entanto, para a definição que Souza Filho (2012, p. 176) nos oferece: “os direitos coletivos são, portanto, função abstrata da lei que se concretiza independentemente da consciência ou vontade do sujeito”. Diante disso, os direitos coletivos pertencem a um coletivo de pessoas, sendo sua titularidade difusa, já que não pertence a ninguém, mas todos podem beneficiar-se de tais direitos que não possuem valor econômico.

Os direitos coletivos, em verdade, existem naturalmente em todas as sociedades humanas, mas a modernidade europeia os destruiu para a construção de uma sociedade individualizada em que predominam os direitos individuais (SOUZA FILHO, 2018). De tal oposição entre direitos coletivos e individuais, concluímos que os direitos coletivos não são a soma dos direitos individuais, de forma que os direitos coletivos abrangem não somente as gerações atuais, mas também as futuras.

Os povos se constituem de forma natural, não são uma abstração jurídica ou ficções, assim, são sujeitos que se constituem naturalmente, seus direitos decorrem de sua existência, são originários. Souza Filho (2018) visualiza dois direitos muito caros aos povos indígenas, sendo o primeiro o direito a existir de forma coletiva, enquanto povo, seguindo seus usos e costumes, frisando que ao Estado não cabe integrá-los, mas garantir seus direitos. O outro direito seria o direito à terra, afinal, é no território que a cultura é mantida, a língua é falada e os costumes são passados às novas gerações.

A Constituição Federal de 1988 inaugurou uma nova forma de relação entre os povos indígenas e o Estado, inaugurou, ainda, a mudança observada em outras Constituições latino-americanas em relação aos povos indígenas, à natureza e aos direitos coletivos. O novo paradigma da interação, como denomina Lucia Belfort (2006), é fruto da mobilização dos povos indígenas articulados e unidos em busca de seus objetivos comuns. A resistência territorial permanece, afinal, é necessário proteger os territórios quando o Estado se omite, mas a resistência dos povos indígenas se deu ocupando espaços institucionais que sempre lhes foram negados. Apesar de não representados na Assembleia Nacional Constituinte, fizeram-se presentes exigindo seus direitos.

Souza Filho (2022) nos permite visualizar, brevemente, as discussões da Assembleia Nacional Constituinte em relação aos Povos Indígenas. Discutiam-se duas propostas, uma delas integracionista, que daria continuidade ao processo de integração e extermínio dos povos indígenas; e outra de reconhecimento, a qual delimitaria que os indígenas deveriam possuir suas organizações sociais para sempre e não apenas provisoriamente, aguardando uma suposta integração à sociedade. Essa proposta foi elegida pela sociedade brasileira ali representada pela Assembleia Nacional Constituinte. Proclamou-se, finalmente, após 488 anos, o direito dos povos indígenas de serem povos indígenas para sempre. Não mais seriam integrados, não mais deixariam suas coletividades, seus territórios, os seres não-humanos, estava garantido seu direito de ser.

Quanto às terras que ocupam, Souza Filho (2022) elucida que nas discussões da Constituinte afastou-se a ideia de uma posse imemorial, de modo que não haveria tempo para

posse. As terras indígenas foram definidas, portanto, como aquelas ocupadas de forma tradicional, ou seja, habitadas e utilizadas para atividades produtivas, sendo imprescindíveis para a manutenção do bem-estar e necessárias para a reprodução física e cultural. O autor ressalta que o conceito de terra indígena explicita que a terra nasce com a organização social dos povos e aos povos deve ser garantida uma terra com as características presentes no texto constitucional.

Para Samara Pataxó (SANTOS, 2020, p. 24), a conquista dos povos indígenas está para além de um capítulo dedicado à temática. O ideal da integração é superado, assim “podemos compreender que os povos indígenas conquistaram o direito de serem quem são, e não mais como invisíveis ou titulares de direitos especiais provisórios condicionados a uma capacidade relativa [...]”. Para a autora, portanto, os direitos positivados na Constituição garantem aos povos indígenas a possibilidade de continuarem a existir, afastando o ideal de integração que levaria ao seu extermínio.

Além de garantir o respeito às particularidades dos povos indígenas, pontua que era necessário garantir meios para o exercício de sua cidadania plural e suas manifestações culturais, sendo os direitos territoriais imprescindíveis para o exercício dos demais direitos. O direito ao território é, portanto, central, já que indispensável para a vivência e manutenção da cultura das gerações atuais e futuras. A Constituição, assim, consagra os direitos de “existir” e de “estar” em determinado território, contudo, para Samara Pataxó, o Estado oferece limitações a tais direitos, já que insiste em tratá-los como direitos individuais e não coletivos. Em relação à terra, em especial, a problemática envolve também duas perspectivas distintas, uma que a vê como mercadoria à serviço do capitalismo e outra perspectiva antimercadológica, como exploramos anteriormente.

Retomando a discussão acerca da garantia do direito de existir, segundo Gersem Baniwa (LUCIANO, 2006), a Constituição de 1988 sustenta uma visão cidadã em relação aos povos indígenas, trata-se de um processo iniciado anteriormente, mas que culmina na Constituição. Os indígenas no texto constitucional são concebidos, aponta o autor, como sujeitos de direitos e, portanto, cidadãos. Contudo, tal cidadania não é aquela baseada em direitos específicos, mas sim uma cidadania plural que garante aos povos indígenas o direito de continuarem com seus modos de vida, culturas e valores.

Gersem Baniwa traz um ponto muito importante acerca da cidadania garantida aos povos indígenas na Constituição de 1988: o reconhecimento da cidadania aliada à valorização das culturas indígenas permitiu uma nova consciência étnica dos povos indígenas do Brasil. O autor aponta que

Ser índio passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural importante do país. Ser índio não está mais associado a um estágio de vida, mas à qualidade, à riqueza e à espiritualidade de vida. Ser tratado como sujeito de direito na sociedade é um marco na história indígena brasileira, propulsor de muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais (LUCIANO, 2006, p. 38-39).

Ao inaugurar uma nova relação dos povos indígenas com o Estado, a Constituição de 1988 trouxe visibilidade aos invisibilizados por tantos anos. Isso porque, como já discutimos, os textos constitucionais pós-independências na América Latina não garantiram direitos aos povos, não os viram como cidadãos e sujeitos de direitos. Cristiane Julião (2018a) destaca que atos da vida civil como tirar título de eleitor, certidão de nascimento, filiação partidária, etc., antes dificultados pela tutela e integração, com a Constituição podem “ser executados com mais convicção”.

Rosane Lacerda (2007) assinala que o texto Constitucional promulgou os pontos centrais que foram discutidos durante a Assembleia Nacional Constitucional, sendo eles o reconhecimento do direito dos povos indígenas a manterem suas identidades próprias e diferenciadas em relação à sociedade envolvente, para além, as garantias necessárias para a efetivação concreta da continuidade da existência dos povos conforme seus costumes, em especial em relação à proteção de seus espaços territoriais. No lugar do integracionismo, há o reconhecimento da existência de povos indígenas e de seus membros que possuem suas especificidades étnicas e culturais, eliminando o caráter transitório que antes era dado ao sujeito indígena.

Marés (SOUZA FILHO, 2012, p. 90-91) resume os avanços em relação à temática indígena no texto constitucional:

- (1) ampliou os direitos dos índios reconhecendo sua organização social, seus usos, costumes, religiões, línguas e crenças;
- (2) considerou o direito à terra como originário, isto é, anterior à lei ou ato que assim o declare;
- (3) conceituou terra indígena incluindo não só aquelas necessárias à habitação, mas à produção, preservação do meio ambiente e as necessidades à sua reprodução física e cultural;
- (4) pela primeira em nível constitucional, admitiu-se no Brasil que existem direitos indígenas coletivos, seja reconhecendo a organização social indígena, seja concedendo à comunidade o direito de opinar sobre o aproveitamento dos recursos naturais e o de postular em juízo;
- (5) tratou com mais detalhes, estabelecendo assim melhores garantias, da exploração dos recursos naturais, especialmente os minerais, para que o exige prévia anuência do Congresso Nacional;
- (6) proibiu a remoção de grupos indígenas, dando ao Congresso Nacional a possibilidade de estudos das eventuais e estabelecidas exceções;
- (7) mas acima de tudo chamou os índios de índios e deu lhes o direito de continuarem a sê-lo.

Tais avanços são significativos não somente no Brasil ou na América Latina, mas no mundo, como relembra Souza Filho (2022) ao apontar que a Constituição de 1988 foi pioneira, tendo influenciado todas as constituições que tratam dos povos indígenas, assim como as constituições africanas pós-independência e tratados internacionais como a própria Convenção 169, a Declaração dos Direitos Indígenas, Convenção da Biodiversidade, Declaração da ONU e OEA. Todos beberam da fonte que é o reconhecimento do direito dos povos indígenas existirem para sempre.

Apresentamos, então, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, tendo em vista a presença do movimento indígena em sua construção e sua forte influência na América Latina. Primeiro, cabe indagarmos o porquê uma organização do trabalho trataria da questão dos povos indígenas em minúcias. Lembremo-nos que passado o período do extermínio explícito dos povos indígenas, iniciou-se o paradigma da integração em que os povos deveriam ser integrados à sociedade nacional. Tal integração dar-se-ia por meio, justamente, do trabalho assalariado e firmado por contrato entre duas pessoas livres, assim como manda a cínica cartilha capitalista.

Souza Filho (2018, p. 156-158) aponta que a OIT passou a se preocupar com as populações nativas dos Estados coloniais após a Primeira Guerra Mundial. Povos da África, Ásia e América foram, genericamente, chamados de indígenas. Assim, na primeira metade do século XX, a OIT aprovou Convenções e Recomendações ligadas aos “trabalhadores indígenas”, recomendando, por exemplo, a abstenção do recrutamento forçado dos trabalhadores. O autor ressalta que tais instrumentos normativos estavam voltados também às antigas colônias latinas em um reconhecimento de que o processo colonial ainda continuava avançado sobre aqueles que viviam à margem da sociedade hegemônica.

Não somente os povos indígenas, mas todos aqueles que não foram integrados ao sistema econômico de mercado por meio do emprego eram objeto de preocupação da OIT, que buscava adotar medidas para o pleno emprego. Tais povos, explica Souza Filho (2018, p. 158), “eram considerados mão de obra disponível que não estavam à procura de emprego, portanto fora do mercado de trabalho [...] e ocupantes de terras chamadas de improdutivas [...]”. Objetivava-se trazer ao sistema capitalista não somente os sujeitos indígenas individualizados, mas também suas terras, significando um duplo ganho ao desenvolvimento capitalista.

Daí o autor concluir que “terra e trabalho foi o binômio da exploração colonial que não se alterou no século XX” (SOUZA FILHO, 2018, p. 159). Em 1957, a OIT adotou a Convenção 109, que tratou de proteger e integrar os povos indígenas, tribais e semitribais dos

países independentes. Promulgada no Brasil em 1966, as semelhanças entre a convenção e a lei brasileira eram grandes, já que ambas entendiam os povos indígenas como sujeitos em transição que deveriam ser integrados por meio do trabalho, de modo a deixar seus laços comunitários. Contudo, 20 anos depois, os povos indígenas da América Latina, organizados de forma inédita, passaram a enfrentar os Estados Nacionais e se depararam com a lei devassada e que buscava seu extermínio, exigiram, portanto, normas internacionais que de fato protegessem os povos indígenas.

Liana Silva (2017, p. 118) aponta, nesse sentido, que as primeiras Convenções da OIT tratavam os povos indígenas numa perspectiva do sujeito individual. Perspectiva contrária ao dos próprios povos que são sujeitos coletivos, exercendo seu modo de vida junto de seus coletivos e comunidades. Exemplifica com a Convenção nº 64 de 1939 que, em seu artigo 2-4, permitia que a remuneração ocorresse por meio da ocupação ou utilização de terreno dos empregados, portanto, reconhecendo a relação da servidão indígena. A autora ainda problematiza apontando que tais terras do empregador eram, muitas vezes, terras indígenas que foram usurpadas pelos colonizadores.

Para figurarem como agentes institucionais no espaço de decisão da OIT, os povos indígenas tiveram que se adequar às formalidades e buscar parcerias. A instância máxima deliberativa da OIT era composta por delegações de cada país membro, contando com dois delegados do Estado, um representando os trabalhadores e outro os empregadores. A autora ressalta que os povos indígenas buscaram agir por meio dos sindicatos internacionais ou de seus países, criando até sindicatos dos povos indígenas. Assim se deu formação do grupo de trabalho para revisão da Convenção 107.

Apesar de apresentar certos avanços em relação aos povos indígenas – como na área da educação escolar indígena apontada por Gersem Baniwa (LUCIANO, 2007) –, a Convenção 107 possuía o integracionismo como norteador, de modo que era necessário revisá-la e pensar uma proposta que garantisse aos indígenas, entre outros, o direito de serem indígenas. Huaco Palomino (2015) salienta que o motivo fundamental para a revisão ocorreu, justamente, com a mudança nas concepções trazidas na antiga Convenção e que foram apontadas pelas organizações indígenas no âmbito nível nacional e internacional. O integracionismo não cabia e não poderiam continuar sendo o princípio que regia a relação do Estado com os povos indígenas. Era urgente reconhecer o direito à livre determinação dos povos.

Eloy Terena (AMADO, 2020) ressalta que a partir da década de 70 o movimento indígena brasileiro buscou agir, entre outras estratégias, por meio de denúncias nacionais e internacionais. Marcos Terena, de acordo com Eloy Terena, participou da Conferência de

Genebra quando ocorreu a revisão da Convenção 107 da OIT, momento em que o movimento indígena defendia a adoção do termo “povo” e “território” para se referir às bases físicas e garantia do direito à consulta e consentimento. Souza Filho (2018) complementa apontando que a Convenção 169 foi escrita e pensada a partir da reivindicação dos povos da América Latina, com o apoio de povos da Ásia e Europa, mas com baixa adesão de países da África.

Gersem Baniwa (LUCIANO, 2007) vê a Convenção 169 como uma conquista muito importante, já que garantiria o direito dos povos a participarem da tomada de decisões e superar a questão da cidadania indígena, chamando os povos de povos e admitindo seu direito à autodeterminação sociocultural e étnica. A promulgação da Convenção não foi tarefa fácil, o autor visualiza a promulgação como uma das grandes conquistas do movimento indígena.

Gabriel Dourado (ROCHA, 2022) destaca que as tensões para a assinatura da Convenção 169 foram grandes. A determinação de respeito à autodeterminação dos povos e à relativa independência que isso conferia não agradou ao então Ministro da Justiça, Jarbas Passarinho, que extrapolava ao afirmar que a Convenção tornaria o Brasil uma nação-interétnica. O Brasil acabou por ser um dos últimos Estados-Membros a ratificar a Convenção 169 e somente após 21 anos foi aprovado pelo Senado, tendo depositado a ratificação em 2002 e publicado internamente em 2004. Até 2019 era facilmente encontrado no Decreto nº 5.051 que agora se encontra todo riscado, remete ao Decreto nº 10.088, que compila todos os atos normativos da OIT ratificados pelo Brasil.

Um importante avanço em relação à Convenção 169 é o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado, previsto em seu artigo 6º. Para Liana Silva (2019), tal direito é considerado pedra angular da Convenção 169, incumbindo ao Estado o dever de consulta, devendo realizá-lo de boa-fé, de forma prévia e sempre que medidas legislativas ou administrativas possam afetar os povos indígenas. A consulta deve ser conforme os procedimentos dos próprios povos, por meio de suas instituições próprias. Os protocolos de consulta, assim, demonstram ao Estado como deve ser a consulta.

A temática da consulta se afasta do nosso objetivo geral, mas não poderíamos deixar de mencioná-la, dada a importância de tal direito aos povos e comunidades tradicionais e minha experiência própria junto ao Observatório de Protocolos de Consulta. Coube a mim a tarefa de manutenção do controle em relação aos protocolos, de modo que, para minha alegria, pude ler inúmeros protocolos e verificar que mais do que o modo como querem ser consultados, os povos falam/escrevem sobre sua história, seus costumes, suas línguas e tradições. Segundo dados do Observatório de Protocolos (2023), há 39 protocolos construídos pelos povos indígenas, além

de outros 44 construídos por outros Povos e Comunidades Tradicionais. Ainda é necessário exigir com fervor o respeito ao DCCPLI, mas já verificamos avanços.

Com a pioneira Constituição Brasileira de 1988 e a posterior Convenção 169 da OIT, o integracionismo deixou de ser norteador na relação entre os povos indígenas e o Estado. Entre as tantas semelhanças entre os países latino-americanos, observamos um período de ditaduras militares precedido de um período de redemocratização que, no Brasil, culminou na nova Constituição. Tal período coincide com o momento em que a própria modernidade estava mais flexível em relação aos espaços organizados étnica ou culturalmente. As mudanças trazidas nos novos textos constitucionais são tamanhas, para Souza Filho (2019), uma verdadeira “ruptura continental”.

Raquel Yrigoyen Fajardo (2010) compreende que as modificações constitucionais na América Latina foram uma das importantes mudanças que se inserem na emergência do Sul. Tais mudanças ocorreram a partir do movimento dos povos indígenas e outros movimentos sociais que colocaram em questão o Direito e o Estado modernos. Observa-se, assim, na América Latina, reformas constitucionais que trataram a multiculturalidade, os direitos indígenas e o pluralismo jurídico, levando ao reconhecimento do direito à diversidade cultural e uma definição de nação plurinacional, redefinindo o Estado, além de incluir os direitos da natureza.

Influenciados pela Convenção 169 da OIT, os anos 90 do século XX marcaram a reafirmação do direito à identidade e diversidade cultural com maior atenção ao conceito de nação multiétnica e Estado plurinacional. Assim, as autoridades e normas do direito consuetudinário indígena deveriam ser reconhecidas, rompendo com o monismo jurídico. Tais mudanças se expandiram pela América Latina provocando mudanças constitucionais em: Colômbia (1991), México (1992), Paraguai (1992), Peru (1993), Bolívia (1994), Argentina (1994), Equador (1996-1998), e Venezuela (1999). Posteriormente, junto à adoção da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas pela ONU, a Bolívia (2006-2009) e o Equador (2008) avançaram ainda mais, em especial em relação aos Estados plurinacionais, que deveriam fornecer um modelo pluralista igualitário e novos direitos aos povos indígenas e à natureza (FAJARDO, 2010).

As bases do Estado unitário e excludente foram questionadas, como pontuam Ferreira e Précoma (2016). As autoras frisam que as mudanças constitucionais observadas na América Latina guardam características específicas e linhas mestras que as assemelham. Buscava-se, assim, a legitimidade democrática por meio da participação política. Entre as semelhanças, observaram que as novas constituições advêm de um contexto de lutas coletivas em que sujeitos

em processo de libertação são protagonistas, buscam que suas necessidades sejam satisfeitas e para tal não temem questionar o próprio Estado e as leis. Levantando-se o povo, o Estado-nação não mais pode continuar, suas bases foram questionadas e os invisibilizados e ignorados pelo projeto colonizador exigem, no entanto, o reconhecimento de sua existência e seu modo de vida.

Desde a Constituição Brasileira de 1988 até a Constituição da Bolívia de 2009, praticamente todas as constituições latino-americanas reconheceram a existência dos povos indígenas e incluíram seus direitos como direitos coletivos. Com maior ou menor participação, os processos constituintes latino-americanos contaram com a participação indígena que se fez ouvir. Entre as experiências, ocupemo-nos de pensar, de forma breve, o caso da Colômbia, Bolívia e Equador, dada a relevância de suas novas Constituições e nos baseando em outros pesquisadores (SOUZA FILHO, 2019; SILVA, 2018; CONCEIÇÃO, 2018).

A Colômbia tem uma população indígena pequena, apesar de diversa, contando com 84 povos indígenas. Na década de 90, ocorreu no país uma profunda reforma constitucional que avançou muito na questão dos direitos dos povos indígenas. Liana Silva (2018) ressalta, entre outros artigos e direitos, o reconhecimento e proteção à diversidade étnica e cultural, além da adição de dois Senadores que deveriam ser eleitos por comunidades indígenas. Para inovação em relação ao direito à terra, já que as terras indígenas – chamadas de *resguardos* – foram definidas como propriedade coletiva e inalienável, quando constituídos em entidades territoriais gozam de autonomia e autogoverno (SOUZA FILHO, 2019). Keyla Pataxó entende que tais modificações reconheceram aos indígenas o direito de representação política, tendo ocorrido uma transformação das organizações políticas do movimento indígena que passaram a ocupar um espaço importante para construção da diversidade (CONCEIÇÃO, 2018).

Em relação à Constituição Política do Estado Boliviano de 2009, Souza Filho (2019) entende que ali se deu uma segunda ruptura, afinal, o primeiro artigo do texto constitucional reconhece a Bolívia como:

[...] un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país (BOLIVIA, 2009).

Com tal declaração, buscou-se romper com o monismo do Estado e do Direito moderno, aproximando, de fato, o Estado Boliviano de sua pluralidade étnica e cultural. Tais rupturas colocaram os povos indígenas num patamar de visibilidade jurídica, política e institucional, de modo a participarem da construção coletiva do Estado Plurinacional (SILVA,

2018). Além disso, tal Constituição reconheceu a natureza como sujeito de direitos, conforme o princípio do *Vivir Bien*. Keyla Pataxó destaca a inauguração de uma democracia intercultural em que se garante aos indígenas participação, apesar de ainda haver limitações.

No Equador, há o fortalecimento que as organizações indígenas do país tiveram nos anos 80, assim foram elas mesmas a abrirem espaço para suas próprias necessidades e objetivos. Keyla Pataxó menciona a *Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE), que pressionou o Estado para que admitisse a participação indígena. O Estado equatoriano foi concebido pela nova Constituição como um Estado constitucional de direitos e justiça, democrático, soberano, independente, unitário, intercultural, plurinacional e laico. Consagrando, ainda, a natureza como sujeito de direitos segundo a cosmovisão da *Pacha Mama* (SILVA, 2018).

Os anos que se seguiram à promulgação das novas Constituições ainda apresentaram desafios, em especial graças às oligarquias rurais – como o agronegócio – e os interesses do capital estrangeiro na região. No Brasil, contudo, os últimos quatro anos (2019-2022) foram de aprofundamento da violência contra os povos indígenas e outras minorias sociais, além da violência contra os seres não-humanos, como os animais, as florestas, os rios e as matas que foram atacados e destruídos em nome do lucro.

O Conselho Terena nasceu, justamente, no período pós-constituição de 1988 e já construída a APIB (2005). Eloy Terena narra a partir de sua experiência de estudante indígena que se tornou advogado da causa a partir do surgimento do Conselho Terena (AMADO, 2022). Após um momento de despertar pessoal, conta que ele e Lindomar Terena passaram a realizar reuniões na TI Taunay-Ipegue e logo passaram a realizar reuniões em outras comunidades. Tiveram algumas dificuldades para que houvesse adesão dos caciques, o que é muito caro aos Terena, já que a figura do cacique é central para comunidade. No entanto, após diversas reuniões, entre os dias 1 e 3 de junho de 2012, foi realizada a primeira grande reunião Terena, tendo quase todos os caciques presentes, além das lideranças Kadiwéu e Kinikinau. Nessa oportunidade a anciã Dona Nena relatou que desde a Guerra do Paraguai não via os Terena, Kadiwéu e Kinikinau juntos e disse que ali não se dava uma simples reunião, mas uma *Hánaiti Ho'únevo Tereñoê* – grande assembleia do Povo Terena –. Nessa ocasião, Lindomar convidou os caciques para participarem do Conselho Terena, em que se construiu uma instância de participação não apenas dos caciques, mas de demais lideranças.

O movimento indígena brasileiro, como já discutimos, realiza desde 2004 o Acampamento Terra Livre, organizado, a partir de 2005, pela APIB e demais regionais. Com Michel Temer no poder, após um golpe institucional contra a Presidenta Dilma Rousseff, a

relação entre povos indígenas e o Estado ficou acirrada diante das medidas tomadas pelo golpista. O ATL de 2016 ocorreu após o golpe, que influenciou as discussões, na carta pública escrita pelo movimento naquele ano, admitiu-se que a Presidenta havia, mesmo que de forma tímida, cumprido com seu dever constitucional de demarcar as TIs, além de ter adotado medidas que garantiam o direito ao território. A carta exigiu que Temer não retrocedesse em tais medidas, apesar de considerar a forte relação do Governo Interino com a bancada ruralista, que já buscava por meio da PEC 215/00 legislar sobre o marco temporal (APIB, 2023b).

Em 2017, passado um ano de governo golpista, o ATL denunciou uma grave ofensiva contra os povos indígenas desde 1988, em que os Três Poderes, juntamente das oligarquias econômicas nacionais e internacionais, buscaram usurpar os territórios indígenas. Aponta-se que Michel Temer, desde que assumiu, buscou destruir as políticas de proteção aos povos indígenas, além de tomar medidas legislativas apoiado por sua base aliada, como a PEC 215/00; PEC 18/16; PL 1610/96; e PL3729/04. A situação se agravou durante o ano de 2017, no ATL de 2018 o marco temporal se tornou um tema de muita relevância, porque Temer havia publicado o famoso “Parecer 001/17” da Advocacia-Geral da União que, entre outros, força a aplicação do marco temporal. Demonstrou, assim, a que vinha, junto de sua base aliada aprovaram a EC 95, que congelou o orçamento por 20 anos, além de ter extinto o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e a Assistência Técnica Rural, dificultando o etnodesenvolvimento e a proteção das TIs. O número de invasores aumentava nas TIs, além do grande corte na SESAI (APIB, 2023b). Infelizmente, os próximos anos seriam ainda piores, mas o movimento indígena continuou a resistir e inovou em suas estratégias.

O ATL de 2019 aconteceu em meio a um Governo Anti-indígena, pautado pelos interesses econômicos das classes dominantes, um verdadeiro retorno ao ideal da integração, desrespeitando a diversidade étnica dos povos e seus direitos territoriais. Aquele sujeito que tivemos que assistir assumir a Presidência, há anos demonstrava seu ódio aos povos indígenas. Em 1998, quando ainda era Deputado, na Câmara, Jair Bolsonaro afirmou que a cavalaria brasileira era incompetente, isso porque a norte-americana teria dizimado todos os indígenas no passado e hoje não teriam tal “problema” (LUPA UOL, 2018). Em campanha, prometeu que não demarcaria um centímetro de Terra Indígena e assim o fez (DE OLHO NOS RURALISTAS, 2018).

Em sua Carta Pública de 2019, construída durante o ATL, a APIB expressou seu repúdio ao projeto de extermínio em curso pelo Governo Federal. Bolsonaro elegeu como sua política o ataque e destruição dos direitos dos povos indígenas, desmontando as instituições. Portanto, a carta evidencia que o governo anterior possuía um projeto econômico que

[...] responde a poderosos interesses financeiros, de corporações empresariais, muitas delas internacionais, do agronegócio e da mineração, dentre outras. Por isso, é um governo fortemente entreguista, antinacional, predador, etnocida, genocida e ecocida (APIB, 2023b).

Buscamos apresentar apenas exemplos da política genocida de Jair Bolsonaro, de modo que não será possível tratar de todas as situações em que os povos indígenas foram violentados. O ano de 2020 marcou o ano em que uma pandemia nos surpreendeu e, em meio a uma política de morte do Governo Federal, os povos indígenas, por meio da APIB e suas organizações de base, organizou-se e enfrentou novas barreiras, resistindo ao genocídio em curso e garantindo, por si mesmos, sua sobrevivência. O Estado Brasileiro não só virou as costas para os povos indígenas durante a pandemia, como o fez de forma proposital. Não havia barreiras sanitárias nas TIs, ademais, o incentivo à grilagem e ao garimpo seguiram firmes. Por força do contágio, o ATL de 2020 foi realizado de forma virtual, e foi o maior evento virtual do ano (APIB, 2023b).

Em 2020, os povos organizados por meio da APIB e suas organizações de base denunciaram, perante o Brasil e demais países, a situação que vivenciaram no país. Relatando que estavam na mira e eram vítimas de um projeto de genocídio colocado em curso pelo então presidente. O Ex-Presidente, logo ao assumir, repassou ao Ministério da Agricultura a atribuição de licenciamento ambiental e demarcação de TIs, após muita mobilização, o Congresso rejeitou tal mudança. As políticas públicas e órgãos que, mesmo que precariamente, atendiam aos povos indígenas, foram desmontados. A presidência da FUNAI designou um ex-assessor de ruralistas que decidiu rever ou anular procedimentos relativos à demarcação de TIs, significando anos de retrocessos. A APIB (2023b) frisou que “o nosso extermínio parece ser uma questão de honra para o governo Bolsonaro, que se aproveitando da crise da Pandemia, acirrou o descaso para com os nossos povos”. O genocídio foi, assim, institucionalizado.

Em meio à pandemia, a APIB e suas organizações de base criaram a “Emergência Indígena” para sua auto-organização e defesa frente à omissão criminosa do Estado. Criaram um plano emergencial indígena de enfrentamento da Covid-19 e pediram que todos apoiassem, para que mais vidas fossem salvas. Tal plano foi pensado durante o ATL virtual e a Assembleia Nacional de Resistência Indígena (APIB, 2023c). Além disso, a Associação adentrou com Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) – ADPF 709 – junto ao Supremo Tribunal Federal, tendo figurado como parte autora. Apesar dos avanços obtidos na ação, o

Governo Federal pouco contribuiu durante o processo e, menos ainda, colocou em prática as ações determinadas pelo STF.

No ano de 2021 o ATL, com a temática “Nossa luta ainda é pela vida. Não é apenas um vírus!”, seguiu de forma *online* por força da pandemia. A APIB (2023b) apontou que

Após o pior março das nossas vidas, traremos o abril de maior mobilização das nossas lutas! Vimos mais de 1000 dos nossos caírem para a pandemia da covid-19, e sentimos a dor da perda de nossos velhos. Mas nós, povos indígenas, também temos ao nosso lado a força dos ancestrais.

Por meio de *lives* diversas temáticas foram tratadas e todas as organizações de base da APIB se fizeram presentes durante os dias 5 a 30 de abril.

O mesmo ano marcou uma intensa luta contra o Marco Temporal, seja no Legislativo, por meio da PL 490/07, ou no Judiciário, por meio do Recurso Extraordinário 1017365. Sonia Guajajara e Eloy Terena (2021) comentaram que desde que a tese do “marco temporal” foi pautada para julgamento o então Presidente fez pressão e ameaças aos povos indígenas, sugerindo que não cumpriria a decisão caso favorável aos povos. A APIB então organizou o Acampamento Luta pela Vida – um retorno ao presencial que durou dos dias oito a 30 de junho –, que mobilizou mais de seis mil indígenas que acamparam na Esplanada dos Ministérios, dirigiam-se até o STF para acompanhar o julgamento. Contudo, o julgamento foi adiado, estendeu-se e coincidiu com a II Marcha das Mulheres Indígenas – ocorrida entre os dias 7 e 11 de setembro – organizada pela ANMIGA e pela APIB. Os autores consideram que foi a maior mobilização desde a Constituinte em 1986-1987.

A 18ª edição do ATL, entre os dias 4 a 14 de abril de 2022, teve como tema “Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política”. Ocorreu após quatro longos e duros anos, quase no fim do governo genocida. Sendo um ano eleitoral, o movimento indígena optou por realizar ações simbólicas que mostrassem sua capacidade de luta pela demarcação e a proposta de aldear a política. A luta, aponta a APIB (2023e), começou nos territórios e locais de atuação política e social que tem por base a sabedoria ancestral. A APIB e suas organizações organizaram uma Revista a partir do ATL de 2022, em que trazem as discussões e também imagens renovadoras da esperança.

Na Revista, Sonia Guajajara comenta que durante o ATL ocorreu também o debate “Aldear a Política: nós pelas que nos antecederam, nós por nós e nós pelas que virão”, que visava fortalecer as indígenas mulheres para as eleições de 2022. Guajajara salienta que se trata de uma batalha que vem com a força dos povos indígenas para destruir a bancada ruralista, o

garimpo e a indústria madeireira. A defesa não é apenas pelos direitos dos povos indígenas, mas também da Mãe-Terra. No dia 8 de abril foram anunciadas como pré-candidatas:

[...] para deputadas federais Sônia Guajajara, Célia Xakriabá, Juliana Jenipapo Kanindé, Eunice Kerexu, Vanda Ortega, do povo Witoto do Amazonas, Telma Taurepang e Larissa Pankararu. E as pré-candidaturas a deputadas estaduais de Chirley Pankará, co-deputada pela Mandata Ativista, do PSOL em São Paulo; Eliane Xunakalo; Simone Karipuna; Comadre Guerreira Potiguara, da Paraíba; Airy Gavião, do povo Gavião e do povo Tukano, do mandato coletivo indígena do Distrito Federal; Val Eloy, do povo Terena do Mato Grosso do Sul; Geni Guarani, Tereza Arapium, cacica da aldeia Andirá do baixo Tapajós e Joênia Wapichan (APIB, 2022a, p. 54).

A Revista do ATL de 2022 conta que após o anúncio, cânticos e rezas Guarani abençoaram as candidatas. Sonia Guajajara disse que entrar para a política não era uma escolha, mas um desafio imposto pela história àquelas mulheres, porque precisam participar da tomada de decisões. Foi lançada também uma carta aberta ao Lula, apresentando cinco eixos para a reconstrução da política em relação aos povos indígenas e ao meio ambiente. O então candidato participou do ATL prometendo a criação do Ministério dos Povos Originários e um revogação das normas anti-indígenas (APIB, 2022c).

Desse modo, o número de candidaturas indígenas foi expressivo, a APIB (2022b) registrou 186 candidaturas indígenas em 2022. A Campanha Indígena, da APIB, apoiou cerca de 30 candidatos que obtiveram 446 mil votos. Foram eleitas à Câmara Federal Célia Xakriabá, por Minas Gerais com 101.154 votos, e Sonia Guajajara, por São Paulo com 156.966 votos. Infelizmente, outras candidatas não se elegeram apesar de bem votadas. Votar em Sonia Guajajara e Chirley Pankará para deputadas foi uma grande emoção, digitar seus números na urna e ver suas fotos tão coloridas por conta dos cocares, encheram-nos de alegria e esperança num Brasil melhor, em que os povos indígenas poderão também participar da tomada de decisões.

Em 30 de outubro de 2022, o Brasil, finalmente, disse não ao projeto genocida e elegeu Luís Inácio Lula da Silva. Em seu primeiro discurso, logo após o resultado, o Presidente eleito se comprometeu a enfrentar sem tréguas o racismo, para que brancos, negros e indígenas tenham os mesmos direitos, assumindo um compromisso com os indígenas e demais povos da floresta e com a biodiversidade (UOL, 2022). Em seu segundo discurso, na Avenida Paulista, novamente o Presidente eleito mencionou os povos indígenas ao declarar estar inconformado com o ex-governo fascista que “não gostava de indígena”, diante disso, prometeu responder com a criação do Ministério dos Povos Originários, “para que eles nunca mais sejam

desrespeitados, para que eles nunca mais sejam tratados como cidadãos de segunda categoria; e nós vamos ter uma luta ferrenha contra o preconceito e o racismo”.

Iniciadas as tratativas para a transição de governo, criou-se um grupo de trabalho dos povos originários que primeiramente havia nomeado oito pessoas, sendo seis indígenas, e, após pressão, passou a ter 12 indígenas nomeados (APIB, 2022d). Em dezembro de 2022, a APIB, por meio de uma carta ao presidente Lula, indicou uma lista tríplice para o Ministério dos Povos Originários, indicando Sonia Guajajara, Joenia Wapichana e Weibe Tapeba.

O Governo elegeu Sonia Guajajara para Ministra do mais novo Ministério dos Povos Indígenas²³; Joenia Wapichana como Presidenta da FUNAI²⁴, que passou a se chamar Fundação Nacional dos Povos Indígenas; e Weibe Tapeba foi nomeado o Secretário Especial de Saúde Indígena²⁵. Após tantos anos de invisibilização, tais nomeações são o mínimo para que os povos indígenas possam participar da tomada de decisões. No entanto, após quatro anos de violência brutal contra os povos, tais nomeados nos encham de alegria.

No dia 11 de janeiro de 2023, Sonia Guajajara tomou posse numa das cerimônias mais emocionantes a que já assistimos. Coube a Célia Xakriabá apresentar a mais nova ministra, apresentando-a como parentíssima, e com seu discurso sempre tão profundo, narrou a história de Sonia para todos nós. Ambas com seus cocares, junto de outros indígenas ali presentes, deram um colorido tão bonito àquelas paredes cinzas. Sonia Guajajara proferiu um discurso que nos impossibilitou segurar a emoção, emocionei-me porque após quatro anos de um governo genocida não achei que sonhar ainda fosse possível, sentir tamanha alegria me era estranho. Mas agora é realidade. O mesmo local que no domingo, dia oito, havia sido destruído por golpistas, era ocupado não só por Guajajara como também por Anielle Franco, Ministra da Igualdade Racial.

O dia 14 de março de 2018 marcou nossa história para sempre. Jamais esquecerei a angústia e o medo ao saber que Marielle havia sido executada, uma tristeza que talvez nunca nos deixe, mas que, com certeza, incentivou tantas outras mulheres a irem à luta. Marielle estava ali também, sua luta estava ali também. Numa união do cocar com o turbante, Anielle e Sonia tomaram posse no que parecia um reencontro do Brasil consigo mesmo. “Nunca mais um Brasil

²³ Nomeada em 1º de fevereiro de 2023 por meio do Decreto Presidencial de mesma data. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/decreto-de-1-de-fevereiro-de-2023-461951779>. Acesso em: 15 fev. 2023.

²⁴ Nomeada em 1º de fevereiro de 2023 por meio da Portaria nº 1459 do Ministério da Casa Civil. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2023/02/nomeacao-joenia-wapichana-funai-1fev-2023.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2023.

²⁵ Nomeado em 9 de janeiro de 2023 por meio de Portaria de mesma data expedida pelo Ministério da Casa Civil. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portarias-de-9-de-janeiro-de-2023-456883885>. Acesso em: 15 fev. 2023.

sem nós”, afirmou Sonia demarcando aquele espaço e mostrando que os povos indígenas existem e ocuparão os espaços que são seus.

Ao longo de seu discurso, referenciou muitas vezes sua ancestralidade e a força espiritual de seu povo Guajajara. E relembrou a invisibilidade secular imposta aos povos indígenas que impactou na formulação de políticas públicas e na garantia de direitos.

O Brasil do futuro precisa dos povos indígenas. Tudo que tradicionalmente é chamado de cultura entre os brasileiros e brasileiras, para nós significa tudo que somos. É nosso modo de vida, nossa comida, nossos rituais, nosso uso da terra, nossas práticas e costumes, tanto aqueles mais cotidianos, quanto outros ritualizados. Cultura é também sinônimo de luta. (UOL, 2023).

Assim, a Ministra convidou toda a sociedade brasileira para que juntos reflorestemos as mentes e os corações rumo a uma democracia do bem viver. Aproveitou o momento para apresentar sua equipe composta por: Eloy Terena, Secretário Executivo; Jozi Kaingang, Chefe de Gabinete; Eunice Kerexu, Secretária de Direitos Ambientais e Territoriais; Ceíça Pitaguary, Secretária de Gestão Ambiental e Territorial Indígena; Juma Xipaia, Secretária de Articulação e Promoção de Direitos Indígenas; e Marcos Xucuru, Assessor Especial do MPI. Dessa forma, Sonia conclui: “sabemos que não será fácil superar 522 anos em 4. Mas estamos dispostos a fazer desse momento a grande retomada da força ancestral da alma e espírito brasileiros. Nunca mais um Brasil sem nós!”.

Ocupando cargos importantes para a temática indígena – FUNAI, Ministério dos Povos Indígenas e SESAI –, os povos terão poder de atuação e decisão mais amplo, mas ainda sabemos que a caminhada não será fácil, afinal, o agronegócio persiste, assim como o capital estrangeiro. Sonia Guajajara chama agora não somente indígenas para a defesa das pautas dos povos e da natureza, mas toda a população brasileira, com tal força será mais fácil enfrentar as imensas contradições do sistema capitalista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Optamos por tecer nossas considerações finais tendo em vista que uma conclusão seria, talvez, muito difícil de ser alcançada, isso porque apesar de termos respondido nosso problema de pesquisa, percebemos que a materialidade histórica é complexa, dinâmica, e há tantas variáveis que é difícil isolá-las. Diante disso, apontamos apenas para as considerações finais da discussão que nos propomos, considerando que a temática não foi – e nem pretendíamos que fosse – exaurida. Esperamos, na verdade, que ao final da leitura reste ao leitor muitos questionamentos, instigando-o a refletir acerca da sociedade hegemônica e capitalista que vivemos hoje e o que nos trouxe até aqui.

Iniciamos este trabalho apontando como marcos teóricos Carlos Marés de Souza Filho e Géssica Nunes Guarani, sujeitos que muito influenciaram a pesquisa e a pesquisadora. De forma que buscamos apresentar os povos indígenas e suas implicações a partir dos ensinamentos de Géssica e de Souza Filho. Nossa investigação teve como foco analisar se houve uma mudança na estratégia de resistência dos povos indígenas na segunda metade do século XX, assim, propusemo-nos a apresentar, ainda, as conquistas a partir da luta do movimento do indígena.

Demonstramos, a partir de Federici, Marx e Wood, que na Europa os seres humanos também viviam em comunidade e também viam na terra sua fonte de vida, buscamos frisar como o capitalismo foi imposto aos sujeitos europeus, que perderam suas terras e costumes comuns; observamos também como nesse processo a mulher foi a mais prejudicada, já que relegada às tarefas domésticas que não eram vistas como produtivas. Tal separação dos sujeitos da natureza foi defendida pela nobreza e pela crescente burguesia como sinal de progresso, de modo que se criou uma narrativa de uma Europa civilizada, que levou ao progresso os “ignorantes” do mundo colonizado.

Buscamos recriar a narrativa das invasões, chamando-as de invasões e não de conquista ou descobrimento. Assim, demonstramos o caráter bárbaro, grotesco e desonesto das invasões europeias na América Espanhola e Portuguesa e apresentamos – diferentemente do que faz a historiografia original –; casos em que os povos indígenas resistiram bravamente, criando estratégias para expulsar os invasores de seus territórios e defenderem seus povos, inclusive, aliando-se e criando confederações. Demonstramos, portanto, que os povos indígenas resistiram de diversas formas, mas a principal delas era a partir da defesa territorial e recusa total ao novo sistema imposto.

No entanto, os invasores vieram para ficar e buscaram estruturar na América Latina um sistema de exploração baseado no extrativismo, destruição da natureza e expulsão dos povos.

Diante dessa realidade, exploramos os sentidos de liberdade existentes na América Latina, entendendo que de um lado havia uma América Latina buscando a liberdade das metrópoles, para que pudessem realizar contratos entre iguais e lucrar ainda mais; e outra América Latina, formada por sujeitos que resistiam ao sistema imposto e buscavam a liberdade de viver junto da natureza e fora do capitalismo. Nesse contexto, a primeira América Latina sai “vencedora”, as independências mantêm as estruturas coloniais e a terra se transforma em mercadoria. É com as independências que a dependência dos países em relação ao capital estrangeiro vai se estruturando, e a América Latina vai se conformando num espaço de extração de matérias-primas e não de produção de conhecimento, por exemplo.

Chegamos ao século XX com constituições que invisibilizam os povos indígenas numa América Latina que logo seria tomada pela violência das ditaduras militares. É evidente que os povos indígenas possuem uma relação íntima e muito particular com a terra e seu território, de modo que tal relação é contrária à relação que o capitalismo mantém com a terra e com a natureza. O modo como o Estado e as ciências relacionam-se com os povos indígenas precisava mudar, e coube a eles enquanto sujeitos de sua história lutar. Apesar das intempéries, passaram a se reunir em assembleias e a participarem de eventos nacionais e internacionais, denunciando sua situação.

O movimento indígena, então, organizou-se de uma forma distinta do que antes vinha fazendo, no sentido que se utiliza do formalismo do Estado para formar suas organizações e age dentro do sistema para modificá-lo. Assim foram representados na Assembleia Nacional Constituinte e nas discussões da Convenção 169 da OIT. A aprovação da Constituição significou o fim do integracionismo e um novo período foi inaugurado.

O ex-Governo evidenciou a fragilidade das estruturas estatais que foram desmontadas e colocadas contra os povos indígenas. Felizmente, com a eleição do novo Governo, já podemos observar novas conquistas dos povos com o novo Ministério dos Povos Indígenas, que possui como Ministra Sonia Guajajara; e a modificação do nome da FUNAI para Fundação Nacional dos Povos Indígenas, que passou a ser presidida por uma mulher, Joênia Wapichana, entre outras conquistas. Portanto, consideramos que nossa problemática foi respondida, salientando que houve uma mudança na estratégia dos povos indígenas ao se organizarem enquanto movimento social e se uniram apesar das diferenças, lutando pelas pautas comuns, mas mantendo e fortalecendo as organizações de base.

REFERÊNCIAS

“NEM UM CENTÍMETRO A MAIS PARA TERRAS INDÍGENAS”, DIZ BOLSONARO. **De Olho nos Ruralistas**. 2018. Disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2018/02/08/nem-um-centimetro-mais-para-terras-indigenas-diz-bolsonaro/>. Acesso em: 13 jan. 2023.

ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**. 2023b. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/#2004>. Acesso em: 10 jan. 2023.

AIMÉ, Césaire. **Discurso sobre o colonialismo**. 1. ed. São Paulo: Veneta, 2020.

ALTMAN, Ida. The Revolt of Enriquillo and the Historiography of Early Spanish America. **The Americas**, v. 63, n. 4, 587-614, 2007.

AMADO, Luiz Henrique Eloy (Eloy Terena). **POKÉ'EXA ÛTI**: O território Indígena como direito fundamental ao etnodesenvolvimento local. 2014. 125 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

AMADO, Luiz Henrique Eloy (Eloy Terena). Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos – Movimento indígena e confronto político. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

AMADO, Luiz Henrique Eloy (Eloy Terena); GUAJAJARA, Sonia. **Brasil Terra Indígena**. Brasil: n-1edicoes.org. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/povos-indigenas-e-a-luta-pela-vida-retrospectiva-2021-1>. Acesso em: 10 jan. 2023.

APÓS PRESSÃO DA APIB, GOVERNO DE TRANSIÇÃO ACATA INDICAÇÕES DA ORGANIZAÇÃO. **APIB**. 2022d. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/11/17/apos-pressao-da-apib-governo-de-transicao-acata-indicacoes-da-organizacao/>. Acesso em: 13 jan. 2023.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Acampamento Terra Livre – Revista 2022**. Brasília, APIB, 2022a. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2022/06/ATL2022_REVISTA_v3.2.pdf. Acesso em: 13 jan. 2023.

BARBOSA, João Mitia Antunha; FAGUNDES, Marcelo Gonzalez Brasil. Uma revoad de pássaros: o protagonismo indígena no processo Constituinte. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 10, n. 20, p. 175-196, jul./dez., 2018.

BELFORT, Lucia Fernanda Inácio. **A proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, em face da Convenção sobre Diversidade Biológica**. 2006. 166f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

BENITES, Tônico. Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá. Crônica das táticas e estratégias. **Journal de la Société des américanistes**, França, v. 100, n. 2, p. 229-240, dez. 2014.

BOLÍVIA. **Nueva Constitución Política Del Estado**. 2023. Disponível em: <https://bolivia.justia.com/nacionales/nueva-constitucion-politica-del-estado/>. Acesso em: 16 jan. 2023.

BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Elon Dionisio (org). **O Movimento Indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. 1. ed. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel y Haití: la dialéctica amo-esclavo, una interpretación revolucionaria**. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Editorial Norma, 2005.

CALEIRO, Manuel Munhoz. **Os Guarani e o Direito ao Centro da Terra: Direitos Territoriais Originários E Preservacionismo No Parque Nacional Do Iguaçu**. 2ed. Naviraí: Aranduká, 2021.

CIR. **Conselho Indígena de Roraima**. 2023. Disponível em: <https://cir.org.br/site/sobre-o-cir/>. Acesso em: 10 jan. 2023.

COLL, Josefina Oliva de. **A Resistência Indígena: do México à Patagônia, a história da luta dos índios contra os conquistadores**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 1986.

COM QUASE 500 MIL VOTOS, CANDIDATOS DA BANCADA INDÍGENA REFORÇAM LUTA PELA DEMARCAÇÃO DE TERRITÓRIOS. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**. 2022c. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/10/03/com-quase-500-mil-votos-candidatos-da-bancada-indigena-reforcam-luta-pela-demarcacao-de-territorios/>. Acesso em: 10 jan. 2023.

CONCEIÇÃO, Keyla Francis de Jesus da (Keyla Pataxó) **A Invisibilidade do Indígena no Processo Eleitoral Brasileiro: As Organizações Indígenas e a luta pela representação política**. 2018. 120f. Dissertação (mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

COORDENADORIAS REGIONAIS DA FOIRN. **FOIRN**. 2023a. Disponível em: <https://foirn.org.br/coordenadorias-e-associacoes/>. Acesso em: 10 jan. 2023.

CRUZ, Fabiane Medida da. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: A rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. In. DORRICO, Julie (org.); DANNER, Fernando (org.); DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Autoria, Autonomia e Ativismo**. 1ed, Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p.41-58.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. La Noción De "Derecho" O Las Paradojas De La Modernidad Postcolonial: Indígenas Y Mujeres En Bolivia. **Temas Sociales**, La Paz, n. 19,1997, p. 27-52. Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Indigenous people in Latin America: the quest for self-determination**. 1. ed. Traduzido por Lucia Rayas. Nova Iorque: Routledge, 2018.

É VERDADE QUE BOLSONARO ELOGIOU CAVALARIA NORTE-AMERICANA POR DIZIMAR ÍNDIOS. **Lupa – UOL**. 2018. Disponível em: <https://lupa.uol.com.br/jornalismo/2018/12/06/verificamos-bolsonaro-cavalaria/>. Acesso em: 13 jan. 2023.

EMERGÊNCIA INDÍGENA. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**. 2023c. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/#2004>. Acesso em: 10 jan. 2023.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. A modo de Introducción. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado em America Latina: perspectivas desde uma epistemologia del Sur**. Lima: Instituto Internacional Derecho y Sociedad, 2010, p. 11-17.

FATOS HISTÓRICOS PARA OS POVOS DO RIO NEGRO. **FOIRN**. 2023b. Disponível em: <https://foirn.org.br/linha-do-tempo-povos-do-rio-negro/>. Acesso em 10 jan. 2023.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. **Fatos históricos para os povos do Rio Negro**. Disponível em: <https://foirn.org.br/linha-do-tempo-povos-do-rio-negro/>. Acesso em: 21 nov. 2022.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Traduzido por Coletivo Sycorax. 1. ed. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Reencatando o mundo: feminismo e a política dos comuns**. Traduzido por Coletivo Sycorax. 1. ed. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. 1. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. **Anuário Antropológico**, v. 42, n. 1, p. 195-226, Brasília, 2017.

FERREIRA, Heline Sivini; PRÉCOMA, Adriele Fernanda Andrade. A Reformulação do Estado-Nação no Terceiro Ciclo do Constitucionalismo Latino-Americano. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco *et al.* (org.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. 1. ed. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2016. p. 355-376.

FÓRUM EM DEFESA DOS DIREITOS INDÍGENAS – FDDI. **Centro de Trabalho Indigenista**. 2023. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/o-cti/programas/fddi/>. Acesso em: 10 jan. 2023.

FRANCA, William. Índios realizam marca inédita para contestar o Descobrimento. **Folha de S. Paulo**, Brasília, 10 de abril de 2000a. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/report_10.htm. Acesso em: 21 nov. 2022.

FURTADO, Celso. **A Economia Latino-Americana**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2012.

GUAJAJARA, Sonia. Ministra de Estado do Ministério dos Povos Indígenas. Terra Indígena Arariboia, Maranhão.

GUARANI, Géssica Nunes. Palestrante indígena, liderança na defesa das mulheres indígenas e estudantes indígenas universitários. Terra Indígena Pinhalzinho, Paraná.

GUARANI, Mario Jacintho Junior. Liderança indígena no Território Sagrado Floresta Estadual Pirá-quará. Floresta Estadual Pirá-quará, Paraná.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos** – Lélia Gonzalez. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 5. ed. São Paulo: Editora Ática, 1988.

GREENLEE, William Brooks. **The Voyage of Pedro Álvares Cabral to Brazil and India**. 1. ed. Nova Iorque: Routledge, 2016.

GUIMARÃES, Alberto Passos. **Quatro Séculos de Latifúndio**. 3. ed. Rio de Janeiro: 1968, Paz e Terra.

GUIMARÃES, Alberto Passos. Quatro séculos de latifúndio: 1963. In: STEDILE, João Pedro. **A Questão Agrária no Brasil**, v. 1. São Paulo: Expressão Popular, 2011. p.35-77.

HUACO PALOMINO, Marco Antonio. **Los trabajos preparatorios del Convenio no 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes**. Fundación Konrad Adenauer (KAS), Programa Regional de Participación Política Indígena (PPI) en América Latina. Lima, 2015.

JULIÃO, Cristiane Gomes. Brasil: a luta dos povos indígenas pelos direitos socioambientais e socioculturais. **Revista InSURgência**. Brasília, v. 4, n. 2, 2018b, p. 156-163.

JULIÃO, Cristiane Gomes. Povos Indígenas, o Estado brasileiro e a tutela contemporânea: genealogia da luta pelos territórios e pelo meio ambiente a partir das leis. **Revista InSURgência**, v. 4, n. 2, p. 78-154, Brasília, 2018a.

KAINGANG, Douglas; SCHWINGEL, Kassiane. **Direito ao território, direito à vida**. 1. ed. Porto Alegre: Comin – Fundação Luterana de Diaconia, 2022.

KANHGAG, Geo (Joel Anastácio). Indígena Kaingang formado em Agronomia. Terra Indígena Mangueirinha.

KAYAPÓ, Aline. Canal RESISTENTES. O Movimento das Wayrakunas com Aline Kayapó. YouTube, 13 nov. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=NdL5Dm_f5II. Acesso em: 10 ago. 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton; COHN, Sergio (org.). **Encontros**. 1. ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KUÑANGUE ATY GUASU. **Corpos Silenciados, vozes presentes: a violência nos olhares das mulheres Kaiowá e Guaraní**. Hete kirirîm ayvu jekaa tekovai, kuñangue. Tekoha Kaiowá e Guaraní – MS. Dourados: [s.n.], 2021

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade: Gênese e Trajetória Histórica da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos Marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988**. 2007. 4145f. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Historia de Las Indias**, libro 1. Espanha: epublibre, 2016.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Historia de Las Indias**, libro 3. Espanha: epublibre, 2022.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O Paraíso Destruido: Brevíssima Relação da Destruição das Índias Ocidentais**. 1ed. Tradução de Heraldo Barbuy. 1ed. Porto Alegre: L&PM, 2021.

LEIA A ÍNTEGRA DO DISCURSO DA MINISTRA SONIA GUAJAJARA. **UOL**. 2023. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/01/11/leia-a-integra-do-discurso-da-ministra-sonia-guajajara.htm>. Acesso em: 13 jan. 2023.

LEIA A ÍNTEGRA DOS PRONUNCIAMENTOS DE LULA APÓS O RESULTADO DA ELEIÇÃO. **UOL**. 2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2022/10/30/leia-a-integra-do-pronunciamento-de-lula-apos-o-resultado-da-eleicao.htm>. Acesso em: 13 jan. 2023.

LÉON-PORTILLA, Miguel. **A Visão dos Vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas**. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1987.

LINI, Priscila. **O Direito à Terra nas Missões Jesuítas dos Guaranis: entre o individual e o coletivo**. 1. ed. Curitiba: Editora Collaborativa, 2020.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Traduzido por Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 97-112.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. **Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. 2022. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2022.

LUCIANO, Gersem dos Santos (Gersem Baniwa). **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. 1ed. Brasília: Brasília: Ministério da

Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

LYNCH, John. As origines da Independência na América Espanhola. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: Da Independência a 1870**, vol. III. 1ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

MARÉS APONTA "DESPREPARO": PRESIDENTE DA FUNAI SAI E CRITICA REPRESSÃO. **Folha de S. Paulo**, Brasília, 23 de abril de 2000b. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2304200008.htm>. Acesso em: 21 nov. 2022.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete Ensaios de interpretação da realidade peruana**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Textos Escolhidos, marxismo, política e questão indígena**. 1. ed. Porto Alegre: Cio da Terra Edições, 2020.

MÁRIO JURUNA. **Câmara dos Deputados**, 2022. Disponível em <https://www.camara.leg.br/deputados/132026/biografia>. Acesso em: 21 nov. 2022.

MARX, Karl. **Capital: crítica da Economia Política**. Livro I. Traduzido por Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MASSACRE DE GUAPOY: MST COBRA PUNIÇÃO AOS “MANDANTES DENTRO DO GOVERNO DO ESTADO”. **Brasil de Fato**. 26 jun. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/06/26/massacre-de-guapoy-mst-cobra-punicao-aos-mandantes-dentro-do-governo-do-estado#:~:text=O%20movimento%20cobra%20apura%C3%A7%C3%A3o%20do,urg%C3%Aancia%E2%80%9D%2C%20diz%20a%20nota>. Acesso em: 17 jan. 2023.

MIGNOLO, Walter D. COLONIALIDADE: O LADO MAIS ESCURO DA MODERNIDADE. Traduzido por Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MORAES, José Augusto Santos. Violência e corrupção no SPI: a situação dos indígenas no sul do Mato Grosso, uma abordagem a partir do Relatório Figueiredo. (1960-1967). In: SIMPOSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVIII, 2015, Florianópolis. **Anais eletrônicos**. Florianópolis: 2015, p. 1-15.

MOURA, Clóvis. **Quilombo: resistência ao escravismo**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

MOVIMENTO E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL. **Conselho Indigenista Missionário**, 14 jun. 2008. Disponível em: <https://cimi.org.br/2008/07/27614/#:~:text=Em%20termos%20nacionais%2C%20no%20contexto,a%20Uni%C3%A3o%20das%20Na%C3%A7%C3%B5es%20Ind%C3%ADgenas>. Acesso em: 10 jan. 2023.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando 1: sobre saberes e utopias**. 2. ed. Lorena: UK'A, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2012

NÚÑEZ, Geni; BARBOSA; Andrieli; GUEDES, Marina Fernandes; OLIVERIA, Mariza de. Partilhar para reparar: tecendo saberes anticoloniais. *In*: FERNANDES, Rosa Maria Castilho (org.); KAINGANG, Angélica Domingos (org.). **Políticas Indigenistas: contribuições para afirmação e defesa dos direitos indígenas**. 1 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2020.

O MINISTÉRIO DOS POVOS ORIGINÁRIOS DEVE SER UMA CONSTRUÇÃO COLETIVA COM O MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**. 2022b. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/11/17/o-ministerio-dos-povos-originarios-deve-ser-uma-construcao-coletiva-com-o-movimento-indigena-brasileiro/>. Acesso em: 10 jan. 2023.

OBSERVATÓRIO DE PROTOCOLOS AUTÔNOMOS. **Protocolos no Brasil**. 2023. Disponível em: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolos/>. Acesso em: 13 jan. 2023.

OCHÔA, Valéria. “Viver como índio, não como colono”. **Jornal Extra Classe**, 29 de outubro de 1998.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convención Sobre El Instituto Indigenista Interamericano**. Disponível em: <http://www.oas.org/juridico/spanish/firmas/b-26.html>. Acesso em: 11 out. 2022.

ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS. **Povos Indígenas no Brasil/Instituto Socioambiental**. 2023. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Organiza%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas. Acesso em: 10 jan. 2023.

PACARI, Nina. Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. *In*: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. **Derechos de la Naturaleza: el futuro es ahora**. 1. ed. Quito, Equador: Ediciones Abya-Yala, 2009. p. 31-38.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Revoltas indígenas, a criação do governo geral e o regimento de 1548. **Revista de Pesquisa Histórica: Clio**. Recife, v. 29, n. 1, jan.-jun., 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

PHILLIPS Jr, William D. e PHILLIPS, Carla Rahn. **The Worlds of Christopher Columbus**. 1. ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991.

PICÓN-SALAS, Mariano. **De La Conquista a La Independencia**. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. 1. ed. Rio de Janeiro: Campus-Elsevier, 2000.

QUADROS, Alexandre Kuaray De. Indígena Guarani M'bya, Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da UEPG. Terra Indígena Faxinal.

QUEM SOMOS. **ANMIGA**. Disponível em: <https://anmiga.org/quem-somos/>. Acesso em: 10 jan. 2023.

QUEM SOMOS. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**. 2023a. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 10 jan. 2023.

QUEM SOMOS. **Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB)**. 2023. Disponível em: <https://coiab.org.br/quemsomos>. Acesso em: 10 jan. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: CLASCO. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUINTILIANO, Aylton. **A Guerra dos Tamoios**. 1. ed. Rio de Janeiro: REPER, 1965.

RAMOS, Jorge Abelardo. **História da Nação Latino-Americana**. 2. ed. Florianópolis: Editora Insular, 2012.

RAU, Virgínia. **Sesmarias Medievais Portuguesas**. Lisboa: Presença, 1982.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 7. ed. São Paulo: Globo, 2017.

RIVERA, Julián Ruiz. La mita en los siglos XVI y XVII. **Temas americanistas**, n. 7, p. 1-20, 1990.

ROCHA, Gabriel Dourado. **Um olhar antropológico sobre a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes**. 2022. 209f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural) – Faculdade de Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

SALES, Juliana de Oliveira. **Nas veias da América Latina corre sangue camponês: os direitos socioambientais a partir dos processos políticos camponeses**. Tese (doutorado em direito) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Escola de Direito, Programa de Pós-graduação em Direito. Curitiba: PUCPR, 2022.

SANTOS, Regina Aparecida Kosi Dos. Indígena Kaingang, Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da UEPG. Terra Indígena Faxinal.

SANTOS, Samara Carvalho (Samara Pataxó). **A Judicialização da Questão Territorial Indígena: Uma análise dos argumentos do Supremo Tribunal Federal e seus impactos na (des)demarcação de terras indígenas no Brasil**. 2020. 119f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

SILVA, Liana Amin Lima da Jusdiversidade e autodeterminação: a força vinculante dos protocolos autônomos de consulta prévia. *In*: GT 4, Sessão 1, São Paulo. **Grupos de Trabalho do VI ENADIR** - Encontro Nacional de Antropologia do Direito, São Paulo: 2019, p. 1-15. Disponível em: https://www.enadir2019.sinteseeventos.com.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=40. Acesso em: 13 jan. 2023.

SILVA, Liana Amin Lima da. **Consulta Prévia E Livre Determinação Dos Povos Indígenas E Tribais Na América Latina: Re-Existir Para Co-Existir**. 2017. 330f. Tese (Doutorado em Socioambiental e Sustentabilidade) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017.

SILVA, Lúcia Osório. **Terras devolutas e latifúndio**: efeitos da lei de terras de 1850. Campinas: UNICAMP, 1996.

SILVA, Marco Antonio Oliveira da (Karaí Jekupe Miri). **Kyre'ymba**: Guerreiro Guardião Do Povo Guarani Mbya. 2020. Monografia (trabalho de conclusão de curso) – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

SODRÉ, Nelson Werneck. A formação história do Brasil: 1962. *In*: STEDILE, João Pedro. **A Questão Agrária no Brasil**, v. 1. São Paulo: Expressão Popular, 2011. p.111-125

SOUZA, Júlia de. Indígena Kaingang e estudante de pedagogia na UEPG. Terra Indígena Kakané Porã, Paraná.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A Função Social da Terra**. 2. ed. Curitiba: Arte e Letra, 2021a.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. De como a natureza foi expulsa da modernidade. **Revista de Direitos Difusos**. v. 68, n.2, p. 15-40, jul./dez., 2017.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Gênese Anticolonial do Constitucionalismo Latino-americano. **Revista Direito e Práxis**, v. 11, n. 1, p. 16-47, 2021b.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Liberdade e outros direitos**: ensaios socioambientais. 1. ed. Curitiba: Letra da Lei, 2011.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. 1. ed. 8º reimpressão. Curitiba: Juruá Editora, 2012.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Os povos indígenas e o direito brasileiro. *In*: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; BERGOLD, Raul Cezar. (org.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil**: desafios no século XXI. Curitiba: Letra da Lei, 2013.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Os povos tribais da Convenção 169 da OIT. **Revista da Faculdade de Direito UFG**, v. 42, n. 3, p. 155-179, set./dez. 2018.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Sustentação Oral – Marco Temporal Sobre Demarcação de áreas Indígenas**. Sustentação de 1 set. 2021, min. 30:17 – 40:33. Youtube. Publicado em 2 set. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3NMQ4291GZ0&t=1817s>. Acesso em: 15 jan. 2023.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Terra mercadoria, terra vazia: povos, natureza e patrimônio cultural. **Revista InSURgência**, Brasília, ano 1, v. 1, p. 57-71, jan. /jun., 2015.

SOUZA FILHO, CARLOS FREDERICO MARÉS. Marco Temporal e Direitos Coletivos *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; BARBOSA, Samuel (org.). 2018. **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp. p. 75-100.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O Retorno da Natureza e dos Povos com as Constituições Latino-Americanas. *In*: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco (org.); SANTAMARIA, Rosember Ariza (org.); SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (org.); CALEIRO, Manuel (org.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. 1. ed. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2016. p. 23-44.

STEDILE, João Pedro (Org). **A Questão Agrária no Brasil**, v. 1. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

TANONÉ, Ivanice Pires. Cacique do Povo Kariri Xokó na Comunidade Santuário dos Pajés. Terra Indígena Bananal, Brasília.

TRANPADINI, Roberta. Questão agrária e América Latina: breves aportes para um debate urgente. **Revista Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, n. 3, vol. 9, p. 1694-1713, 2018.

TRASPADINI, Roberta. **Imperialismo, dependência e questão agrária. A trajetória do MST entre novas velhas encruzilhadas**. 2016. 338f. Tese (Doutorado) – Pós-Graduação em Educação, UFMG, Belo Horizonte, 2016.

TUPINAMBÁ, Casé Angatu Xukuru. Carama suí ie'monguetás ie'engaras: Carubas Moemas ie'engas - (Re) Existências Indigenamente Decoloniais. *In*: DORRICO, Julie (org.); DANNER, Fernando (org.); DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Autoria, Autonomia e Ativismo**. 1. ed, Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 61-72.

WOOD, Ellen Meiksins. As origens agrárias do capitalismo. **Revista Crítica Marxista**, n. 10, ano 2000. São Paulo: Boitempo. p. 12-30.

XAKRIABÁ, Célia. **O Barro, O Genipapo e o Giz no Fazer Epistemológico de Autoria Xakriabá: Reativação Da Memória Por Uma Educação Territorializada**. 2018. Dissertação (Mestrado) – Mestrado Profissional em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

ZAVALA, Silvio A. **La Encomienda Indiana**. 1. ed. Madri: Centro de Estudios Históricos, 1935.