

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL

FELIPE SOTTO MAIOR CRUZ

LETALIDADE BRANCA

Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio

BRASÍLIA

2021

FELIPE SOTTO MAIOR CRUZ

LETALIDADE BRANCA

Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Abraham Cayon

Co-orientadora: Prof<sup>a</sup> Dra. Alcida Rita Ramos

Brasília

2021

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C1 Cruz, Felipe S. M.  
Letalidade Branca. Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio / Felipe S. M. Cruz; orientador Luis Abraham Cayón Durán; co-orientador Alcida R. Ramos. -- Brasília, 2022.  
219 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Antropologia) -- Universidade de Brasília, 2022.

1. genocídio. 2. povos indígenas. 3. APIB. 4. violência anti-indígena. 5. movimento indígena. I. Abraham Cayón Durán, Luis, orient. II. Ramos, Alcida R., co-orient. III. Título.

FELIPE SOTTO MAIOR CRUZ

A LETALIDADE BRANCA

Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio

Banca Examinadora

---

Dr. Luis Abraham Cayón Durán - PPGAS/UnB  
(Presidente)

---

Dra. Alcida Rita Ramos - PPGAS/UnB  
(Presidenta)

---

Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães - PPGAS/UnB  
(Membro Interno)

---

Dr. Luís Henrique Eloy Amado - APIB  
(Membro Externo)

---

Dra. Diana Lenton - UBA  
(Membro Exerno)



*Aos indígenas mais velhos. Com a sua licença e benção.*

## Agradecimentos

O trabalho que segue é fruto de cinco anos de pesquisa e elaboração. Ao longo desse período, inúmeras pessoas foram inspirações para que eu continuasse a me mover enquanto pessoa e pesquisador. Gratidão é uma condição importante para o reconhecimento de que o lugar onde estou hoje e os resultados desse projeto de pesquisa derivam de possibilidades que busquei e tracei. Nessa jornada, encontrei portas abertas, outras tive que abrir com muito esforço. Outras tantas me foram abertas por pessoas que acreditaram em meu trabalho e que me incentivaram para seguir. Houve portas que tive que fechar para que outras se abrissem. Houve ainda quem, sem a intenção, me fez bem ao fechar uma porta que eu pensava que precisava abrir. Algumas portas que tentei abrir e não consegui foram verdadeiros livramentos.

De início, agradeço a CAPES e ao CNPq, que me deram as condições financeiras necessárias para que pudesse buscar o sonho de cursar a pós-graduação em Antropologia em Brasília/DF. O incentivo e fomento a jovens pesquisadores são indissociáveis dos avanços das ciências e da consequente construção de uma sociedade mais justa. Ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília no mestrado, no ano de 2015, fazendo o uso de uma política afirmativa para inclusão de estudantes indígenas que havia sido implementada no ano anterior. Tornei-me, em 2017, o primeiro indígena a concluir o mestrado nessa instituição através de uma política afirmativa. Desse modo, sou grato ao Movimento Indígena, lideranças, professores e aliados que encaparam ininterruptamente a luta para que políticas desse tipo fossem criadas. A Universidade de Brasília, o Departamento de Antropologia e demais departamentos estão se tornando cada vez mais lugares seguros para que jovens indígenas se aventurem em suas formações longe de casa. Agradeço ainda a todos os indígenas que fazem parte dessa geração aguerrida que tomou o espaço acadêmico pelas costas. A caminhada fica bem mais interessante com vocês ao meu lado.

Tive a honra de estudar com professores e professoras apaixonados pela Antropologia e cujos ensinamentos permanecem comigo até hoje. De minha passagem por Minas Gerais, agradeço aos ensinamentos de João dal Poz Neto, Ana Flávia Santos,

Léa Perez, Leonardo Figoli, Ana Lúcia Modesto, Déborah Lima e Rogério do Pateo. Em Brasília, agradeço aos professores Antonádia Borges, Carla Costa Teixeira, Stephen Baines e Marcela Stockler.

Em Brasília, constitui outras famílias que me apoiaram e foram companhia nos momentos felizes e adversos. Andressa Lidicy, Beatriz Martins Moura, Emerson Almeida, Larissa Martins, Jurema Machado foram alento para a mente e alma. Agradeço a Tito, Vini, Guilherme Lemos, Ninha e Miriam, Rafael Rosa, Maísa Fidalgo, Mariana Fioravanti e Luciana Ferreira, Lidiane Alves e Wetlitânia Oliveira pela amizade. A Letícia, que me apoiou na escrita em Brasília.

Na Maloca - Centro de Convivência Multicultural, pude me alinhar com parentes de realidades e lugares distantes dos meus. Agradeço a todos que fazem parte dessa importante rede de apoio e afetos, em especial a Gabi Kariri-Xocó, Suliete Baré, Alisson Pankararu, Sandra Pankararu, Samara Pataxó, Léa Ramos Macuxi, Keyla Pataxó, Núbia Tupinambá, Maurício Curico, Dirlene e Yuri Tikuna.

Aos colegas indígenas e antropólogos do DAN, agradeço a cumplicidade: Francisco Apurinã, Eliane Umutina, Léa Ramos, Franklin Baniwa, Francisco Sarmento, Iberê Guarani, Raquel Tupinambá, Rosilene Tuxá. Aos parentes que acreditaram e lutaram para que a Associação de Indígenas Antropólogos se formasse, sou grato a Eriki Wapishana, Braulina Baniwa, Eloy Terena, Simone Eloy Terena, Sandra Benites do povo Guarani, Maiara Terena, Dani Terena, Elisa Pankararu, Cris Pankararu, Anari Pataxó, Tônico Benites, Pietra, Putira, Josileia Kaingang, Tarisson Nawa e outros mais.

Sou grato à família da UNEB e da LICEEI, aos colegas Carleandro, Fátima, Floriza, Kárpio, Geovane, Valda, Cleonice, Júnior Tuxá, Helena, Jéssica, Dorival e Nane. A todos os meus alunos que me desafiam com a sua vibrante sede por conhecimentos. Vocês fazem com que eu queira ser sempre um professor melhor.

Agradeço aos meus orientadores Karenina Vieira Andrade, Luis Cayón e Alcida Rita Ramos. Vocês três me ensinaram muito e continuam a me ensinar cotidianamente. A Patrícia Mendonça e Ela Wiecko agradeço por participarem de minha banca de qualificação. Os seus *insights* foram de muita valia para o trabalho que segue.

Tive a oportunidade de conversar sobre esse trabalho com pessoas que contribuíram de várias formas com a construção do meu argumento. Sou grato a Fred



Aganju, Felipe Milanez, Laura Rival, Florêncio Maytapu, Mary Menton, Babau Tupinambá, Lúcia Sá, Mark Harris, Patrícia Valim, Susana Viegas, Cecília McCallum, Daiara Tukano, Daniela Alarcon, Peter Wade, Ana Catarina, Marcelo Zelic e Elaine Moreira. Ao pessoal das “Oficinas do TPI”, Eloisa Machado e Juliana Vieira. Aos colegas do projeto da Fiocruz do qual fui bolsista, Ricardo Ventura, Ana Lúcia Pontes, Natalie Pavelic e Marlise Rosa.

A todos da APIB e em especial ao seu departamento jurídico nas pessoas de Samara Pataxó, Maurício Terena, Eloy Terena, Lucas Cravo e Nathaly Munarini. Vocês também são parte dessa pesquisa.

Agradeço aos parentes que anualmente fazem o Acampamento Terra Livre acontecer. Serei eternamente grato às pessoas que pude conhecer e às experiências que vivi com vocês. Assim como a luta indígena é contínua, também o são as amizades que dela nascem.

Aos colegas do PET Indígena, com quem aprendi tanto. Simone Dutra Lucas, Simone Xacriabá, Guldierri Tupiniquim, Vazigton Pataxó, Edivânia Xacriabá, Ubiratan Krenak, Kaypunã Pataxó, Sidnei Xacriabá e Fernando Xacriabá.

Agradeço aos colegas que foram verdadeiros portos seguros em minhas andanças pelo país. Mariana Fioravanti, Ana Cláudia Gomes de Souza, Luciana Cristina e Aline Lima que sempre me receberam em Salvador. Mary Menton pela acolhida em Oxford. Lúcia Sá em Manchester. Letícia em Brasília. Gasparini em Campo Grande. Mariana no Rio de Janeiro. Jurema e Franklin em Cachoeira e Ana Rita em Cajazeiras.

Os amigos de longa data que continuam sempre comigo. Meu obrigado a Nicole Pontes, Mariana Abrahão, Nicolly e Lucas, Iandro Simões, Sávio, Sidô, Cyrana e Bitá, Brisa e Roque, Cláudia Fantini, Amanda e Leonardo Pedone.

A Leandro Bulhões sou grato pelo companheirismo e cumplicidade. Você viu esse trabalho crescer, apostou e acreditou em sua potência. Obrigado

Dedico esse trabalho e agradeço a todos da comunidade Tuxá. Vocês me ofereceram bússola e compasso. Sou grato aos meus tios Gracinha, Dôra, Eduardo, Aldenora, Rosinha, Pêta, Janduir, Tariana, Tôta e aos meus padrinhos Jaciara e Roberto. A minha prima e comadre Nita Tuxá, Sílvio e à pequena Amana. A todos

meus primos, em especial Tayra Tuxá, Sandro Tuxá, Calos Tuxá, Wany Tuxá, Eduarda Tuxá e Tatiane Tuxá.

Meu agradecimento à família de Juiz de Fora, em especial à minha avó Cândida, Tia Candinha, Flávia, Mariana, Guilherme, Fernanda e Léo.

Agradeço à minha mãe Beatriz, meu pai Pedro e meu irmão Pedro Henrique e Dinamam Tuxá, que me inspiram com afeto e compromisso incondicionais.

Por fim, sou grato aos encantados e aos meus mestres.

## RESUMO

A experiência dos povos originários dos continentes assolados pela conquista imperialista europeia pode ser descrita nos termos de um holocausto. Centenas de milhares de indígenas pereceram desde o encontro colonial através de sistemáticas epidemias, políticas de gerenciamento de populações e de projetos de nações que embora erguidos em seus territórios originários não dispunham de um futuro para esses povos. Ainda assim, é notória a dificuldade que esses sujeitos encontram no presente na busca por justiça e visibilidade diante do legado de violência por eles experimentado. Nessa tese, tomamos o problema da violência anti-indígena como foco analítico buscando entender esse fenômeno a partir de ângulos diversos que nos permitam compreender suas diferentes facetas e manifestações na história. A proposição do conceito de letalidade branca emerge a partir de um debate proposto para a articulação de noções de violência anti-indígena, as estratégias indígenas para a sua denúncia e superação e os entendimentos Ocidentais sobre essa violência dispostos em seus ordenamentos jurídicos e ontológicos, sobretudo, na categoria de genocídio.

Palavras-chave: genocídio; letalidade branca; povos indígenas; APIB; violência anti-indígena; coronavírus.

## ABSTRACT

The experience of the native peoples of the continents devastated by the European imperialist conquest can be described in terms of a holocaust. Hundreds of thousands of indigenous people have perished since the colonial encounter through systematic epidemics, population management policies and nations projects that, although built in their original territories, did not have a future for these peoples. Even so, the difficulty that these subjects find in the present in the search for justice and visibility in the face of the legacy of violence experienced by them is notorious. In this thesis, we take the problem of anti-indigenous violence as an analytical focus, seeking to understand this phenomenon from different angles that allow us to understand its different facets and manifestations in history. The proposition of the concept of white lethality emerges from a debate proposed for the articulation of notions of anti-indigenous violence, indigenous strategies for denouncing and overcoming it, and Western understandings about this violence arranged in their legal and ontological systems, especially , in the category of genocide.

Keywords: genocide, White lethality, indigenous peoples; APIB, anti-indigenous violence; coronavírus.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1.1 Indígenas marcham no Acampamento Terra Livre 2017 .....	23
Figura 2.1 - Indígena usa máscara com dizeres "Vidas indígenas importam" em funeral do chefe Messias Kokama, 53, morto por Covid-19 em Manaus.....	57
Figura 1.3 Célia Xacriabá protestando em frente ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Em seu braço, "Pare o Genocídio" (Imagem disponível em seu Instagram @celia.xakriaba postada em 31 de janeiro de 2019) .....	62
Figura 2.3 Panfleto da APIB convocando mobilizações contra a PL 490 (@guajajarasonia em 26 de maio de 2021) .....	66
Figura 3.3 Panfleto da APIB postado em sua rede oficial no Instagram @apiboficial em 9 de agosto de 2021, dia da apresentação da denúncia em Haia .....	69
Figura 4.3 Na foto o Coordenador Executivo da APIB Kretã Kaingang segura faixa "Fora Genocida" no Levante Pela Terra (Fotografia de Richard Wera Mirim em @guajajarasonia postada em 19/06/2021) .....	75
Figura 5.3 Coordenadora Executiva da APIB, Sônia Guajajara com cartaz "Fora Bolsonaro Genocida" em 13 de junho @guajajarasonia.....	76
Figura 6.3 Povos Indígenas levam a mensagem sobre "Ecocídio", pedindo "Condenação ao genocida" durante o Acampamento Luta pela Vida (Foto de @kamikiakisedje em @apiboficial postada em 27 de agosto de 2021) .....	88
Figura 7.3 Em panfleto de 30 de julho de 2021, a APIB se mobiliza contra o garimpo, atestando a sua letalidade e associação com o genocídio (@dinamamtuxa) .....	103
Figura 8.3 Panfleto da APIB, de 20 de maio de 2021, denunciando a letalidade do garimpo e associando-o a genocídio. (@guajajarasonia) .....	104
Figura 9.3 Panfleto da APIB sobre Projeto de Decreto Legislativo (PDL) nº 177/2021, que pretende autorizar o Presidente da República a abdicar da Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho. (@apiboficial em 21 de julho de 2021).....	105
Figura 10.3 Panfleto da APIB, de 26 de junho de 2021, sobre o caráter genocida do PL 490.....	106

Figura 1.2 Famosa imagem de Ailton Krenak na Constituinte de 1988. A foto continua emblemática por ser um indígena de terno, discursando no Congresso Nacional, em Brasília, com o rosto pintado de preto. ....	175
Figura 2.2 O primeiro deputado federal indígena, Mário Juruna, devolve dinheiro de origem ilícita em 1984.....	176
Figura 3.2 No Acampamento Terra Livre de 2019, a foto de um indígena usando patins e cocar pela Esplanada dos Ministérios viralizou na internet: <i>Índio de patins em Brasília?</i> .....	177

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES

- AAL - Aborigenes Advancement League
- APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- ATL - Acampamento Terra Livre
- CADHU - Coletivo de Direitos Humanos
- CINEP - Centro Indígena de Estudos e Pesquisa
- CNV - Comissão Nacional da Verdade
- CPI - Comissão Parlamentar de Inquérito
- CCPY - Comissão Pr-Yanomami
- CHESF - Companhia Hidroelétrica do São Francisco
- CIPIAL - Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina
- CIMI - Conselho Indigenista Missionário
- CONTAM - Conselho Tuxá da Aldeia Mãe
- ENEI - Encontro Nacional de Estudantes Indígenas
- FGV - Fundação Getúlio Vargas
- FUNAI - Fundação Nacional do ndio
- IFES - Instituições Federais de Ensino Superior
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa
- AIM - Movimento Indígena Americano
- ONU - Organização das Nações Unidas
- SPI - Servio de Proteção ao ndio
- TPI - Tribunal Penal Internacional

## Sumário

Introdução.....	18
Percurso temático de uma pesquisa.....	18
O problema de pesquisa .....	27
Conceitos e enquadramentos preliminares.....	37
O pesquisador indígena.....	49
A escrita.....	56
Parte I - Indígenas em Movimento .....	60
Mapeando a letalidade branca: Povos Indígenas denunciam o Presidente Bolsonaro por Genocídio em Haia .....	63
Movimentos Sociais, Estratégias Políticas e Litigâncias Estratégicas .....	69
Contextualização: As múltiplas incidências políticas da APIB.....	75
Povos Indígenas denunciam Bolsonaro em Haia.....	81
Genocídio indígena: Da gravidade e enquadramento jurídico dos fatos.....	87
A visão da APIB .....	95
Parte II - O conceito de genocídio .....	108
O ponto de partida de Lemkin.....	123
A Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio.....	133
Colonialismo, Sartre e o genocídio cultural .....	140
Os contos das vítimas: experiências genocidas .....	144
Parte III - Antropologia, genocídio indígena e a letalidade branca .....	157
As leis dos brancos e o controle dos corpos indígenas.....	166
Antropologia e os usos da morte indígena .....	177
A Letalidade Branca .....	185



Epílogo.....	197
Referências Bibliográficas .....	203

*“Eu estudei ciências sociais e estudar ciências sociais pra mim significa estudar o mundo dos não-indígenas, o mundo dos karáí”.*

Kunã Aranduhá<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jaqueline (Kunã) Aranduhá é indígena e antropóloga do povo Guarani-Kaiowá. A fala acima foi proferida em 18 de outubro de 2021 na palestra “Povos Indígenas: Acesso a direitos em contextos de violências no Brasil”. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=\\_pzD3n6Kh-U&t=7152s](https://www.youtube.com/watch?v=_pzD3n6Kh-U&t=7152s).

# Introdução

O foco de estudo da presente tese de doutoramento surgiu a partir da confluência de inúmeros acontecimentos que marcaram a minha trajetória enquanto um sujeito indígena, e de eventos que, percebidos em uma escala nacional e até mesmo global, me conectaram a outras experiências indígenas. Foi a partir dessa associação que o tema da violência contra os povos indígenas passou a se impor cada vez mais na minha mirada como um tema de pesquisa incontornável, impossível de desviar o olhar. Processos contemporâneos de ataque aos direitos indígenas e catástrofes ambientais iminentes, recorrentes e evitáveis, como o caso de Mariana e de Brumadinho, ambas em Minas Gerais, suscitaram em mim a necessidade de entender a conjuntura atual da vida dos povos indígenas no Brasil a partir do elemento da violência contínua e onipresente que unifica nossas experiências de norte a sul do país e através do tempo. Como entender essa violência e o que ela diz acerca da sociedade construída sobre e em torno dos nossos territórios é, portanto, meu ponto de partida.

## Percurso temático de uma pesquisa

No início de 2017, defendi dissertação de mestrado em Antropologia Social, na Universidade de Brasília, intitulada *'Quando a terra sair': os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência* (Cruz, 2017a). Ela é fruto de anos de pesquisa e escuta de narrativas sobre o processo de deslocamento compulsório da minha comunidade por conta da construção da Barragem de Itaparica em 1988. O empreendimento foi de responsabilidade da então estatal Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF). A barragem teve efeitos severos na vida do povo Tuxá, causou a inundação de nossa aldeia, de nossas ilhas e de toda a vida que era conhecida e que fazia parte de nossa constituição enquanto grupo étnico.

O rio São Francisco teve suas águas represadas, alterando o fluxo da vazante, desfazendo corredeiras, extinguindo espécies da fauna e da flora e destruindo todo o

equilíbrio local. Como alguém que faz parte da comunidade, mas que nasceu já na Nova Aldeia, no sítio escolhido para o reassentamento da população, o meu objetivo foi elaborar uma narrativa que representasse o modo como esse processo foi vivenciado pelos próprios indígenas, cujas vozes foram silenciadas ao longo dos anos. Durante a pesquisa, me deparei com os relatos da brutalidade de anos de irregularidades compensatórias, acordos não cumpridos, frustrações, apagamentos e medo do futuro. A comunidade Tuxá segue até o presente, após mais de três décadas, sem um desfecho para o que tinha sido acordado como compensação nos acordos firmados com a empresa.

Dentre as motivações que me levaram a realizar essa pesquisa de mestrado, destaco, primeiramente, a percepção de que a formação em antropologia poderia ser usada como uma plataforma de enunciação, uma ferramenta estratégica para que as vozes e experiências da minha comunidade e de meus parentes fossem ampliadas, para serem ouvidas e para ecoarem em outros espaços. Em segundo lugar, eu buscava entender como foi possível que a comunidade Tuxá tenha sido retirada do seu território tradicional, o rio São Francisco, que foi parado em sucessivas barragens, e, ainda assim, trinta anos depois, poucos avanços terem ocorrido em relação aos acordos de compensação firmados, que previam a demarcação de uma nova reserva indígena para esse povo. Todo esse processo que marcou e continua a estruturar a minha experiência enquanto Tuxá no mundo parece, aos meus olhos, não causar a devida indignação entre os não indígenas.

A expressão “quando a terra sair”, que deu título ao meu trabalho, tomava como referência uma máxima repetida pelos meus parentes que informava os nossos cotidianos: a espera pela terra, a terra prometida, a terra de direito, a terra nossa por justiça, que até o presente não nos foi entregue. Quando estava em Brasília, ao final da escrita da dissertação, no dia 03 de outubro de 2015, recebi a notícia do falecimento do meu avô, Antônio Vieira Cruz, que ocupou a função de conselheiro da nossa comunidade por décadas. Enquanto conselheiro, era afeito ao uso das palavras, e por ter viajado pelo país em inúmeras andanças, era como um diplomata. Conhecia bem os brancos e foi um guerreiro incansável pela demarcação e compensação de nossas terras. Ele morreu sem ver a terra sair. Muitos outros velhos morrem em minha

comunidade com o sentimento de injustiça engasgado na garganta, ainda na espera. Diante de sua perda, pensei no meu pai, outro incansável lutador que hoje, com mais de 60 anos, também espera a terra sair.

Esse é o contexto no qual nós, intelectuais e escritores indígenas, trabalhamos. O tempo passa cotidianamente, e há urgência nas aldeias e nas comunidades. O tempo da pesquisa, do levantamento de dados, da formação acadêmica, nem sempre é o tempo da vida daqueles que amamos. A cada dia que passamos à espera de justiça dentro do tempo da política e da burocracia, vemos os velhos partindo e novas crianças que chegam para renovar a luta pela terra.

Iniciei o doutorado em antropologia social na Universidade de Brasília poucos dias após a defesa de mestrado, com o objetivo de desenvolver uma pesquisa etnográfica que tinha como alvo a comunidade antropológica e no qual estudaria o processo de inserção de estudantes indígenas em pós-graduações de antropologia ao redor do país. Queria inverter o polo etnográfico da disciplina, no qual etnólogos saem de suas casas rumo a alguma aldeia indígena para realização de suas pesquisas monográficas. Esse fluxo tem sido uma marca da disciplina, que no Brasil se constituiu historicamente tendo como *locus* de pesquisa privilegiado, a chamada questão indígena. A questão indígena produziu, por mais de um século, copiosos trabalhos sobre as culturas desses povos (Peirano, 1991).

Nos últimos anos, muitos indígenas fizeram o movimento contrário. Saíram de suas aldeias rumo às universidades. Alguns deles, dentre os quais me incluo, galgaram a formação nesse campo de saber. Esse novo encontro, que passou a ocorrer dentro das salas de aula, nos corredores das universidades e em reuniões de orientação, nem sempre ocorria de maneira pacífica. Às vezes, esbarravam em antigas estruturas de poder, movendo engrenagens enraizadas no funcionamento desse campo, pautado, a princípio, em uma distância entre objeto cognoscível e sujeito cognoscente, isto é, entre aqueles que podem ser estudados e aqueles que são os estudiosos (Cruz, 2017b; Cruz, 2018). Interessava-me, portanto, desenvolver uma tese sobre as representações que os antropólogos faziam de si mesmos e sobre o seu *métier*, que entravam em choque quando os sujeitos, que por séculos foram seus objetos de pesquisa, passavam a ocupar a posição de colegas dentro de seus departamentos.

A criação de redes de comunicação entre universitários indígenas, como o Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (ENEI), que teve a sua primeira edição na Universidade Federal de São Carlos, no ano de 2013, possibilitou uma troca de informações valiosas que nos evidenciava que as experiências de estudantes indígenas em diferentes regiões do país se aproximavam intimamente. Racismo, preconceito, desencontros e reprodução de práticas tutelares davam a tônica dos relatos em torno dos inúmeros desafios encontrados. Na antropologia, as sutilezas referentes à própria constituição da disciplina, em decorrência de sua íntima relação com os povos indígenas, suscitavam, a meu ver, uma excelente oportunidade de pesquisa etnográfica.

Todavia, o contexto político no país após o impeachment da presidenta Dilma, em agosto de 2016, levou-me a repensar meus planos de pesquisa. Os anos de 2017 e 2018 foram, em alguma medida, interstícios entre o governo petista e a subida da extrema direita ao poder, com a eleição de Jair Bolsonaro à presidência, cujo mandato se iniciou em janeiro de 2019. Embora da perspectiva indígena não pareça ter havido uma ruptura abrupta no trato das questões desses povos na transição dos governos de Dilma Rousseff e Michel Temer, esses dois anos foram marcados por uma lenta, ainda que anunciada, e crescente articulação entre as frentes conservadoras no congresso, vinculadas ao fundamentalismo religioso, ao agronegócio e a uma ideologia de segurança pública armamentista. Essa articulação, conhecida popularmente como a Bancada BBB, bala, boi e bíblia, passou a desenhar um horizonte cada vez mais nefasto para os povos indígenas com um sem número de projetos de leis e medidas administrativas voltadas ao avanço do agronegócio predatório e desmonte dos direitos constitucionalmente adquiridos dos povos indígenas.<sup>2</sup> Vimos com preocupação a eleição de Jair Bolsonaro, que respondia aos imperativos da bancada BBB aglutinando em torno de si uma máxima ofensiva contra esses povos, sendo ele mesmo produto e artífice do recrudescimento do ódio anti-indígena no país.

---

<sup>2</sup> Discutiremos uma boa parte desses projetos ao longo desse texto e sugerimos a plataforma virtual do Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (OBIND), vinculada à Universidade de Brasília, para acompanhar o andamento dos mesmos. Disponível em: <http://obind.eco.br/>

Nesses anos, o movimento indígena organizado e coordenado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) também passou a mobilizar de maneira sistemática a categoria jurídica de “genocídio” para endereçar uma plethora de ações, discursos e práticas contrários aos povos indígenas. Em 2017, no Acampamento Terra Livre, em Brasília, mais de quatro mil lideranças indígenas marcharam pela Esplanada dos Ministérios em um cortejo fúnebre, onde foram depositados 200 caixões fúnebres no espelho d’água em frente ao Congresso Nacional, simbolizando as agressões aos seus direitos originários feitas pela bancada ruralista.

Figura 1.1 Indígenas marcham no Acampamento Terra Livre 2017



Fotografia de Edgar Xacriabá

No ATL do ano seguinte, em 2018, os povos indígenas novamente marcharam pela Esplanada dos Ministérios. Deixaram um rastro de tinta vermelha, que simbolizava o sangue derramado, e suspenderam uma faixa que substituiu a bandeira do Brasil no Ministério da Justiça com os dizeres “Chega de Genocídio Indígena -



Demarcação Já”. Como é de praxe, ao final de cada edição do ATL, as organizações indígenas emitiram um documento final que, nessa ocasião, recebeu o título de *O nosso clamor contra o genocídio dos nossos povos*<sup>3</sup>.

Ao analisar os documentos finais dos ATL desde o ano de 2004, percebemos que a categoria genocídio aparece pela primeira vez no ano de 2009, tendo como referência a situação desastrosa vivenciada pelo povo Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul. O termo volta a aparecer no documento de 2010, passando por um hiato, quando retorna, sete anos depois, na carta do ano de 2017. Desde então, passa a estar presente em todos os documentos finais, sendo mencionado uma vez em 2018 e 2019, duas em 2020, e quatro em 2021. Nos últimos anos, passou também a aparecer em sua forma adjetivada como em “denunciamos perante a opinião pública nacional e internacional, que nós, povos indígenas do Brasil [...] estamos na mira e somos vitimados por um projeto genocida do atual governo de Jair Messias Bolsonaro” (CIMI, 2020), e em “A política genocida de Bolsonaro durante a pandemia da Covid-19 é reforçada com seguidas ações de negação da vacina, que é a principal arma de combate ao vírus, e a negligência na gestão da campanha de imunização”. (COMIN, 2021). Como veremos ao longo desse trabalho, o uso crescente e a qualificação técnica e política do uso da categoria “genocídio” pelo movimento indígena configura uma resposta à altura da conjuntura histórica enfrentada por esses povos desde a eleição de Jair Bolsonaro. Se, antes, a categoria foi acionada para remeter ao contexto específico dos Guarani Kaiowá, o modo como tem sido mobilizada no presente evidencia um redimensionamento do trato e percepção sobre o fenômeno da violência contra os povos indígenas, apostando em uma retórica de defesa desses povos em sua totalidade, uma vez que estariam todos igualmente sob a mira de um plano genocida.

Simultaneamente, outros fatores me levaram ao estudo do genocídio indígena. Em 25 de janeiro de 2019, o rompimento de uma barragem de rejeitos pertencente à mineradora Vale, em Brumadinho, Minas Gerais, liberou 12 milhões de metros cúbicos de lama tóxica, causando a morte de pelo menos 270 pessoas na tragédia, além de toda a vida que estava estabelecida abaixo da barragem, desde microrganismos e grandes mamíferos, todos responsáveis pela saúde do ecossistema presente ao longo do rio

---

<sup>3</sup> Disponível em Santana (2018).

para onde a lama tóxica escoou. A comunidade Naô Xohã de indígenas Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãe teve o seu modo de vida destruído com a morte do rio Paraopeba, onde nas margens viviam, e ainda hoje seguem reivindicando da Vale a realocação para outro território. Essa lama destrutiva que polui e mata pessoas, rios e ecossistemas, alcançou também o rio São Francisco, onde vive a minha comunidade, localizada a mais de 1.500 km quilômetros de distância.

Quatro anos antes de Brumadinho, em 5 de novembro de 2015, outra barragem de rejeitos de minério de ferro da empresa Samarco já havia rompido em Mariana, também em Minas Gerais. Esse rompimento foi responsável pela liberação de 55 milhões de metros cúbicos de lama tóxica no leito do Rio Doce, que foi tida como o maior crime ambiental do país. Como relata Ailton Krenak, o seu povo foi amplamente afetado por esse crime:

O Watu, esse rio que sustentou a nossa vida às margens do rio Doce, entre Minas Gerais e o Espírito Santo, numa extensão de seiscentos quilômetros, está todo coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que nos deixou órfãos e acompanhando o rio em coma. Faz um ano e meio que esse crime – que não pode ser chamado de acidente – atingiu as nossas vidas de maneira radical, nos colocando na real condição de um mundo que acabou. (Krenak, 2019, p. 22).

Os Krenak já haviam sido afetados anteriormente por empreendimentos catastróficos. Inaugurada em 2005, a Usina Hidrelétrica de Aimorés, no Rio Doce, foi construída sem que esse povo fosse consultado durante o processo de licenciamento ambiental. Ao contrário, os Krenak nem sequer tinham conhecimento a seu respeito.<sup>4</sup> O empreendimento foi responsável por gerar redução de peixes e insegurança alimentar na comunidade, e afetou a sua relação com o rio graças à alteração do seu fluxo natural rumo ao mar.

Assim como *Watu* era um amigo querido do povo Krenak, o Rio São Francisco, *Opará*, como o denominamos, também o é para o povo Tuxá. Após a inundação de nosso antigo território, o rio mudou, a comunidade mudou, e foram necessários muitos anos para que todos na comunidade conseguissem reorganizar suas memórias

---

<sup>4</sup> Conferir <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/mg-aimores-cidade-construida-a-beirado-rio-doce-tem-seu-rio-suprimido-da-paisagem-por-obra-de-grandes-empresas-de-mineracao-e-siderurgia-povo-krenak-sequer-foi-consultado-e-considerado-no-eia-rim/>

do passado e seus planos para o futuro após tamanha violência. Esse processo de reorganização teve seu ponto alto ao final de agosto de 2017, quando a Justiça Federal decretou uma sentença a favor da comunidade por danos morais e coletivos a serem indenizados pela FUNAI e pela União. A sentença reconhece a tradicionalidade do território D’Zorobabé nas margens do Rio São Francisco, e culminou em um processo de autodemarcação desse território ancestral pela comunidade, que cansada de esperar pela regularização fundiária, ocupou permanentemente e demarcou uma área que fica defronte ao antigo aldeamento Tuxá submerso. (Durazzo, 2020).

Recentemente, outro empreendimento parece ameaçar a comunidade Tuxá. Trata-se de um projeto de construção de uma usina nuclear no município de Itacuruba, em Pernambuco. De acordo com o relatório *Violência Contra os Povos Indígenas*, de 2019 produzido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) “quase uma década após os primeiros estudos, o atual governo pretende reativar o plano para a construção desta usina nuclear”, que prejudicará, “além dos povos indígenas da região, todas as populações quilombolas, ribeirinhas, pescadoras e agriculturas serão gravemente afetadas” (CIMI, 2019, p. 76). Ouvimos falar dessa usina nuclear por muitos anos, mas, durante o atual governo de Jair Bolsonaro, esse assunto parece se tornar mais real, próximo e ameaçador do que nunca.

Quando olhados isoladamente, os exemplos mencionados acima parecem, a princípio, eventos descontínuos no tempo e no espaço. Separados por décadas e por milhares de quilômetros, evidenciam focos de tensões entre comunidades indígenas e projetos de desenvolvimento aparentemente pouco relacionados entre si. Todavia, se os pensarmos do ponto de vista de uma história indígena do sofrimento, essas mesmas ações fazem parte de um conjunto de ações, normalmente justificadas por ideias vagas de desenvolvimento e progresso, empreendidas contra os povos indígenas e suas terras desde 1500. Assim como a lama de Brumadinho alcançou o rio São Francisco, que está a centenas de quilômetros de distância do local do rompimento, e assim como os Krenak foram, anos após sofrerem os impactos da Barragem de Aimorés, novamente alvo de mais um crime, decorrente da tragédia de Mariana, os povos indígenas no Brasil enfrentam sucessivas ondas destrutivas de suas vidas e das bases essenciais para sua reprodução cultural e física. Quando olhadas como um conjunto,

passamos a perceber a necessidade de abordar essas violências teoricamente e conceitualmente não mais como contingenciais, isto é, como eventos dispersos no tempo e no espaço, e sim como parte de uma complexa teia de violências cujo lastro e continuidade ao longo dos séculos nos desafia a pensar o seu caráter, função e mecanismos de reprodução.

Como ondas no oceano, a violência contra os povos originários, que hoje vivem e sobrevivem nas nações erguidas nos territórios roubados pela expansão imperialista europeia, é contínua. Após uma onda, outra irá se formar em breve. Ao se recuperar de uma, a próxima pode ser maior ou menor, a depender da conjuntura histórica. As ondas maiores são aqueles momentos onde o recrudescimento do autoritarismo, dos períodos ditatoriais, dos massacres e chacinas tornam a violência mais letal e, portanto, mais evidente. Mas, ainda assim, ondas menores e mais espaçadas estão sempre lá. Mesmo nas conjunturas consideradas mais democráticas, sobreviver enquanto indígena nesses territórios continua sendo um ato de resistência, uma vez que o elemento nativo nas antigas colônias configurou e continua a configurar sempre uma ameaça à dimensão da legitimidade à ocupação territorial reivindicada sob os marcos da conquista e da invasão.

## O problema de pesquisa

O que chamei anteriormente de redimensionamento do modo de perceber a violência contra os povos indígenas implica em considerar esse fenômeno como constitutivo das experiências desses povos nos territórios clamados pelo colonialismo europeu. Para o escopo analítico dessa tese, isso significa tomar a violência não como expressão de eventos descoordenados, dispersos no tempo e no espaço, e sim como expressão de uma teia estruturada para a obliteração da existência indígena. Inúmeros desafios metodológicos e teóricos emergem desse enquadramento, tendo como limitação inicial o recorte temporal para o desenvolvimento e sustentação do argumento. Como falar de uma violência que dura mais de cinco séculos e por onde começar?

Destarte, algumas considerações sobre a noção de violência se fazem necessárias. De uma perspectiva antropológica, encontrar uma definição

satisfatoriamente ampla e intercultural<sup>5</sup> para o conceito de violência tem sido um desafio. Por ser uma disciplina cujos entendimentos nascem da premissa da diversidade cultural, logo constatamos que também o modo como a violência é percebida e experimentada varia culturalmente. Muitos atos que são culturalmente vistos como violentos dentre algumas culturas, como, por exemplo, práticas abortivas, são legalmente sancionadas entre outras. Se olharmos de uma perspectiva da ação, nenhum ato é dotado universalmente do mesmo sentido entre diferentes povos. Assim como os indivíduos não agem em um vácuo social e cultural, suas ações só são dotadas de significado, tornando-se inteligíveis, dentro do contexto social onde o seu sentido é partilhado e/ou conhecido pelos outros atores que dele fazem parte. Se tomarmos por matéria um conceito de violência restritivo e demasiadamente normativo, corremos o risco de invisibilizar a inventividade de modos através do qual a violência contra os povos indígenas tem se atualizado ao longo de séculos. No outro extremo, um relativismo demasiado poderia levar-nos a esvaziar de significado os esforços que fazemos enquanto antropólogos em entender, de maneira comparativa, a convivência entre grupos culturalmente distintos. Ademais, foi esse mesmo relativismo que levou a antropologia e antropólogos a serem acusados de, por não julgarem atos cometidos em outros contextos culturais, intencionalmente ignorarem situações violentas e até mesmo contribuir com elas a partir de algumas técnicas metodológicas e práticas de pesquisa (Accomazzo, 2012, p. 536)

A violência que nos interessa aqui emerge em uma arena intersocietária que envolve, pelo menos, dois grupos étnicos distintos. De um lado, brancos, do outro, centenas de povos indígenas. Embora algumas comunidades indígenas tenham sido contactadas mais recentemente e exista no Brasil um número significativo de povos em situação de isolamento, as interações entre esses dois grupos étnicos não são recentes ou novas. Isso para dizer que, embora em alguns casos a reticência antropológica em abordar de maneira mais incisiva a violência entre grupos distintos possa, em alguns contextos, ser prudente, não temos motivos para crer ser essa uma preocupação pertinente para o nosso trabalho. Essa ponderação é útil na medida em que nos resguarda da necessidade de elaborar uma definição normativa precoce sobre

---

<sup>5</sup> Cross-cultural.

quais ações contam ou não como violência. Os atos que tomaremos aqui, que ocorrem no campo intersocietário e interétnico brasileiro, possuem efeitos conhecidos em ambas as partes envolvidas, ainda que possam parcialmente não convergir em seus significados. Estamos falando de um processo de interação que, embora se desenrole em temporalidades múltiplas, envolve sempre um certo acúmulo de conhecimentos recíprocos, que remonta ao início da invasão europeia. Se, há séculos, os povos indígenas observam, analisam e experimentam os brancos, o mesmo certamente pode ser dito do contrário.

Para além da busca metodológica por uma definição do fenômeno da violência, podemos perguntar, por exemplo, o que a motiva, ou quais situações podem levar a despertar comportamentos violentos entre os indivíduos. Para alguns, a violência tem muitas vezes um caráter instrumental e tático, sendo um meio para alcançar determinado fim. Embora indivíduos possam cometer crimes violentos para alcançar seus objetivos escusos, essa perspectiva implica em considerar uma racionalidade na prática de tais ações que acaba por ignorar o papel que as instabilidades emocionais, que quase sempre estão envolvidas nesses processos, desempenham (Corbin, 1976; Riches, 1986; Krohn-Hassen, 1994). Outros apelarão a uma ideia fraca de biologia e de natureza humana como essencialmente violentas, associando a agressividade à irracionalidade e bestialidade, através de comparações com o comportamento de outros animais. Tal visão parece se fazer presente na perspectiva hobbesiana sobre o surgimento do Estado, uma vez que Hobbes caracteriza a vida em sociedade pré-estatal como um estado de guerra de todos contra todos, onde homens são lobos de si próprios, *homo homini lupus*. A consequência desse processo, se Weber estiver correto, é que o Estado suprime essas tendências violentas dos seres humanos apenas e na medida em que toma para si o exercício e monopólio legítimo do uso da força e da violência.

O antropólogo Patrick Wolfe (2006) nos oferece um valioso *insight* inicial para o entendimento da violência contra os povos indígenas. Para o autor, o colonialismo europeu pautou relações com os povos originários dentro do que ele nomeou de uma lógica essencialmente eliminatória. Na colônia, esses povos representam obstáculos para o acesso à terra. Assim, para se tornarem alvos em potencial, tudo que precisam

fazer é permanecer em suas casas, em seus territórios. O autor afirma que o motivo primário para a sua eliminação não era a raça (religião, etnicidade, escala civilizatória, etc.) mas o acesso a territórios. Logo, a territorialidade é o elemento específico irreduzível e indissociável do colonialismo (Wolfe, 2006: 388). Acrescenta ainda que a própria etimologia do termo “indígena” utilizado para nomear os nativos, evidencia que povos são considerados *indígenas*, justamente, por serem “originários do local”. Desse modo, o lugar onde eles *estão* é, ao mesmo tempo, quem eles *são*. Como veremos a seguir, essa indissociabilidade é importante, uma vez que a dimensão territorial presente nos entendimentos sobre a terra e na territorialidade do empreendimento colonial é o eixo comum que nos permite unificar as diferentes manifestações da violência contra esses povos ao longo dos séculos.

Considerando o que Wolfe chamou de lógica da eliminação, não há surpresa em afirmarmos que as colônias europeias eram lugares de horror e barbárie para os povos indígenas. Constituíam aquilo que Taussig (1987) descreve, a partir de seu trabalho sobre o Putumayo, espaços da morte, lugares onde a violência é endêmica e a cultura do terror floresce pela elaboração contínua do medo. Nas palavras de Mbembe (2017: 128), “o terror colonial entretém-se constantemente com fantasias de barbárie, de morte e ficções, com o intuito de criar o efeito do real”. Durante o primeiro século de colonização, os povos indígenas foram drasticamente reduzidos. O número de indígenas que viviam nas Américas antes da colonização varia amplamente de fonte para fonte, dados arqueológicos e relatos de viajantes oscilam entre 8-15 milhões e 40-100 milhões de pessoas (Denevan, 1992). Stannard (1993), por sua vez, afirma que, de cada 20 indígenas que habitavam esses continentes, apenas um sobreviveu às primeiras ondas de colonização, devido a massacres e à rápida disseminação de patógenos. O sucesso e propósito da redução demográfica fica evidente ao considerarmos que, hoje, no Brasil, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a presença indígena contabilizada é de 0,4% da população total.

Os acervos documentais coloniais, os museus e as historiografias dessas nações são registros exaustivos das mortes de mundos indígenas. São como contos da letalidade dessas nações, das chacinas, dos extermínios, do cativo, da escravidão, dos assassinatos, das guerras justas, das perseguições, dos massacres e da pestilência

agourenta anunciada ante o menor vislumbre da presença branca. O nosso problema de pesquisa surge, justamente, da consciência de que, da perspectiva dessas violências, a estrutura colonial continua vigorando. Wolfe, por exemplo, sugere que a repressão dos povos nativos no colonialismo deve ser vista nessas nações como contínua. A sua continuidade se dá, uma vez que a invasão colonial não deve ser percebida como um evento fundante, e sim como um sistema que estrutura as relações estabelecidas entre colonizador e colonizado nesses espaços e que perduram para além do tempo da colônia em si.

Muito poderia ser dito e acrescentado sobre os horrores coloniais e extermínios dos povos indígenas. Embora a historiografia brasileira tenha por muito tempo reproduzido uma narrativa conciliatória com o passado sangrento que marca a fundação do Brasil, é possível hoje acessarmos outras narrativas que questionam a naturalização da violência que acometeu os povos indígenas desde o início da invasão. Por um lado, importantes releituras foram empreendidas por pesquisadores nos últimos 50 anos que, associando os questionamentos antropológicos, da história e da etnohistória, alertaram para lacunas estruturais que não apenas apagavam a agência indígena da história, como também naturalizavam processos violentos que são indissociáveis da formação do país. (Monteiro, 1995; Cavalcante, 2011, Oliveira Filho, 2016). Por outro lado, importantes pensadores anticoloniais e contracoloniais, vinculados às agendas de pesquisa e práticas emancipatórias nos territórios marcados pelo colonialismo, acirraram o debate intelectual, denunciando a convivência acadêmica na produção de conhecimentos que minimizavam o contexto conflituoso e cotidiano nesses lugares. Esses pesquisadores apontavam para a necessidade de aproximar as agendas de pesquisas aos interesses de povos subjugados pelos colonizadores, corrigindo representações equivocadas e complexificando as diferentes versões da história (Fanon, 1979; Said, 2007; Spivak, 2010). Quando associadas, ambas as frentes foram responsáveis por uma renovação das interpretações da história do país, e se afastam das narrativas conciliatórias que dominaram o debate por décadas, como a narrativa da democracia racial proposta por Gilberto Freyre.

Há hoje espaço para que falemos abertamente sobre o caráter conflituoso e trágico do empreendimento colonial. Torna-se cada vez mais difícil a reprodução de



uma história que pauta a chegada dos europeus nas Américas como “descobrimento” e não como “invasão”, ou que saúda como heróis bandeirantes e figuras históricas responsáveis pela caçada e extermínio de aldeias e povos indígenas, quilombos e outras resistências no Brasil Colônia. Tratando-se de história indígena, algumas das periodizações recorrentemente utilizadas por pesquisadores, como “Brasil Colônia”, “Império” e “República”, parecem arbitrárias e pouco significativas se considerarmos, por exemplo, a história da questão fundiária e a regularização das terras indígenas nesses distintos períodos. Da perspectiva dos estudos sobre indigenismo, outros marcos aparecem, como o das frentes de territorialização levantados por João Pacheco de Oliveira Filho (2004) a respeito do Nordeste Indígena. Outros irão desencadear momentos históricos a partir das diferentes agências centralizadoras de políticas indígenas como o Diretório dos Índios, o Serviço de Proteção do Índio e a Fundação Nacional do Índio. Para aqueles interessados em argumentar a favor dos direitos indígenas, as Constituições Federais, sobretudo a de 1988, constituem importantes marcos e divisores de águas. Como poderíamos operar, portanto, num estudo sobre o fenômeno da violência anti-indígena? Quais estruturas e arranjos políticos definem ou culminam em rupturas no modo como ela – a violência – se manifesta no tempo e espaço?

Ao contrário do que gostaríamos de acreditar, a violência contra povos indígenas não é um fenômeno do passado, tampouco ficou restrita ao terror da colônia. No ano de 2016, a relatora especial de direitos indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), Victoria Tauli Corpus (End of Mission, 2016), atestou a sua preocupação com a situação dos povos indígenas no país. Em seu relatório, chamou atenção para a situação de descaso e de profunda marginalização a que esses povos foram submetidos na última década. Destacou a impunidade em casos de violações de direitos indígenas, criminalização e assassinatos de lideranças, relatos de tortura e prisões arbitrárias, morosidade sistemática na demarcação de terras, alcoolismo, adoções ilegais de crianças indígenas e elevados índices de mortalidade infantil e suicídio. (End of Mission, 2016) Mencionou ainda o importante Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil, elaborado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) pela primeira vez em 1996, e que passou a ser publicado anualmente a partir

de 2003. De acordo com os dados do CIMI, no ano de 2007, 92 lideranças indígenas foram mortas, número que passou para 138 no ano de 2014.

Acompanhar os relatórios do CIMI permite-nos perceber não somente a violência contínua que marca a realidade desses povos ao longo dos anos de sua cobertura, mas também identificar o perceptível recrudescimento da ofensiva anti-indígena no atual governo bolsonarista. Os dados do relatório referente ao ano de 2019 reiteram o retrato de uma realidade extremamente perversa e preocupante do Brasil indígena no primeiro ano do governo de Jair Bolsonaro. A intensificação das expropriações de terras indígenas, forjadas na invasão, na grilagem e no loteamento, consolida-se de forma rápida e agressiva em todo o território nacional, causando uma destruição inestimável (Cimi, 2019: 06). Ademais, o próprio processo de elaboração dos relatórios indica escolhas interessantes sobre formas de qualificar e classificar o fenômeno da violência, espreado em entradas diversas, como em conflitos relativos a direitos territoriais, assassinatos de indígenas, tentativas de assassinatos de indígenas, homicídios culposos, ameaças de morte, ameaças variadas, lesões corporais, racismo e discriminação étnica, violências sexuais, apropriações indevidas e retenções de cartões, suicídios, tentativas de suicídios, desassistência na área da saúde, mortes de crianças por desnutrição, disseminação de bebidas alcoólicas, desassistência na produção agrícola, violência contra os povos indígenas livres e de pouco contato, invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio.

No ano de 2013, o debate sobre a violência anti-indígena ocupou um lugar central na esfera pública e no movimento indígena por conta do ressurgimento do até então perdido Relatório Figueiredo. O documento que foi elaborado pelo procurador Jader Figueiredo Correia em plena ditadura militar, com o intuito de averiguar crimes de improbidade administrativa entre funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), registra em suas mais de 7.000 páginas intoleráveis violências contra os povos indígenas. Dado como perdido por mais de 45 anos, apurou relatos de tortura, matanças de tribos inteiras, “caçadas humanas promovidas com metralhadoras e dinamites atiradas de aviões, inoculações propositais de varíola em povoados isolados e doações de açúcar misturado a estricnina, um veneno”. (Canêdo, 2013). O que o

relatório revela é mais uma dimensão da história indígena, sobre os efeitos e as vítimas do período ditatorial brasileiro, minimizada na narrativa oficial.

Instaurada pela Lei 12.528/2011, a Comissão Nacional da Verdade (CNV) sobre a ditadura investigou a situação dos povos indígenas naquele período e destacou que a violência contra esses povos, de 1946 a 1988, foi sistêmica, efeito direto de políticas estatais. Ciente das limitações e deficiências dos dados que havia coletado, a Comissão afirmou ainda que “os resultados dessas políticas estaduais nos permitem estimar que pelo menos 8.350 indígenas foram mortos durante o período investigado pela CNV, fruto de ação direta ou omissão de agentes do governo” (Brasil, 2014). Ainda assim, o fato de milhares de indígenas terem sido vítimas diretas do turbulento período ditatorial parece contrariar alguns entendimentos, que se mostram, para dizer o mínimo, desonestos. “[O]s indígenas não enfrentaram a ditadura’ e ‘o extermínio indígena existe desde 1500’ são os argumentos comumente mobilizados [...] para objetar aos povos indígenas sua participação no processo de justiça de transição” (Coffaci e Pacheco, 2017: 221). Na visão da psicanalista Maria Rita Kehl, integrante da CNV diretamente responsável pela apuração e registro de dados referentes aos contextos indígenas, os “indígenas não estavam resistindo no sentido político, já que não sabiam exatamente o que era a ditadura. A resistência deles era, de certa maneira, ingênua, no sentido de preservar sua terra. Mas o tratamento dado a eles era violentíssimo” (Balza, 2012).<sup>6</sup> Esse é o tipo de problema que emerge quando tentamos dar a devida dimensão ao fenômeno da violência contra os povos indígenas. O próprio título da matéria que veicula o trecho acima citado é bastante ilustrativo. Publicada no portal de notícias UOL, em 12 de novembro de 2012, e assinada pelo jornalista Guilherme Balza, a chamada da matéria informava: “Comissão da Verdade apura morte de índios que podem quintuplicar vítimas da ditadura”. Nela, Balza descreveu casos cobertos pelo relatório com foco no desaparecimento de cerca de 2.000 indígenas da etnia Waimiri-Atroari, entre 1968 e 1983. Se os números referentes ao caso específico dos Waimiri-Atroari sozinhos já eram assustadores, o que dizer do conjunto que foi levantado pela Comissão? Se considerarmos ainda as limitações temporais e também políticas do próprio caráter do levantamento realizado, podemos afirmar que, no

---

relatório final, 8.350 indígenas declarados mortos no período ditatorial parece um número ainda bastante subnotificado.

Devemos nos deter ainda, de forma mais incisiva, sobre conteúdos e efeitos da fala de Maria Rita Kehl trazida acima. Primeiramente, ao afirmar que os povos indígenas não estavam resistindo *politicamente*, pois não tinham *conhecimento* sobre a ditadura, a autora nos leva a ponderar se estes casos pertencem de fato ao escopo da Comissão. Como efeito, temos o surgimento de uma distinção entre vítimas, como se aquelas mortes e perseguições indígenas não tivessem acontecido por causa da ditadura, mesmo ocorrendo no período ditatorial. Em segundo lugar, embora não tenhamos interesse em nos alongar exaustivamente neste ponto, gostaríamos de registrar que seria possível apontar exaustivamente os equívocos e ingenuidades da autora ao afirmar ser a resistência indígena apolítica e em associar a luta pela preservação de suas terras à ideia de ingenuidade. Como lutar por séculos pela manutenção de suas casas e seus territórios poderia ser ingenuidade?

O conhecimento indígena acerca do contexto político no qual estiveram e estão imersos não deve ser minimizado. Os efeitos do contexto político não são sempre imediatos e facilmente mensuráveis, além de que a própria situação da exposição desses povos à realidade diversa não é homogênea. Desde 1910, a experiência indígena junto ao SPI, cuja idealização rondoniana esteve fortemente ancorada no positivismo militar, tratou de tornar esses povos alvo prioritário de uma política indigenista essencialmente militarizada. Enquanto uma instituição total, cada esfera da vida indígena, íntima ou pública, era regulada pela administração do órgão e de seus funcionários através de leis, decretos e normativas colocadas em prática através do uso da força e de mecanismos coercitivos diversos (Lima, 1993). Os ideais associados ao golpe militar de 1964, de amor à pátria e exaltação nacionalista, já eram bem conhecidos dos indígenas, uma vez que davam a tônica na rotina diária característica da máxima integracionista que visava incutir o desprezo pelas instituições nativas, promovendo a dissolução das suas identidades étnicas e transformando-os, ao fim do processo, em trabalhadores rurais. A disciplina escolar de Educação Moral e Cívica, criada como obrigatória em setembro de 1969 pelo presidente Arthur Costa e Silva,

idealizador do AI-5<sup>7</sup>, havia sido testada anteriormente nas escolas dos Postos Indígenas, revelando uma espécie de continuidade ou até de expansão das técnicas que já eram aplicadas aos indígenas para um contexto mais amplo, em que os próprios brancos se tornaram alvo. (Matuoka, 2017).

Cabe mencionar ainda a criação de cadeias e reformatórios indígenas durante o período ditatorial. Retratado em pouco mais de duas páginas no documento final da CNV, o Reformatório Krenak e a Fazenda Guarani foram organizados após o AI-5. Eram cadeias oficiais, geridas por policiais militares, para onde foram levados mais de cem indígenas “delinquentes” e grupos que lutavam por terras. Apontado por pesquisadores como verdadeiros campos de concentração, os indígenas eram levados à força para esses lugares, e ali muitos desapareciam ou não sabiam quando poderiam sair. Eram submetidos a condições desumanas, vítimas de maus tratos, tortura e trabalho escravo. Para a pedagoga Geralda Soares, ex-integrante do CIMI, a violência sofrida pelos indígenas no período indica que “muitos desses índios, na minha concepção, são presos políticos. Na verdade, eles estavam em uma luta justa, lutando pela terra” (Campos, 2013).

Os exemplos mencionados acima são particularmente reveladores da problemática que encontramos no estudo da violência. Trata-se da percepção geral de que a problemática indígena é diferente da problemática política, e que a violência, portanto, é também de outra ordem, sendo a praticada contra o indígena hierarquicamente inferior à outra, dita “política”. Cria-se, portanto, uma percepção que invisibiliza o indígena e seleciona algumas formas de violência como mais importantes que outras. O Relatório Figueiredo, o documento da ONU relatado por Victoria Tauli-Corpus, e também o relatório da Comissão da Verdade são sugestivos para percebermos o caráter da continuidade e contemporaneidade dessa violência. Todavia, o modo como a nossa imaginação e interesse interpretam esses dados dentro de um arquétipo da espetacularização, fixa a atenção em determinados relatos de massacres, chacinas, torturas e outras práticas e contextos que parecem mais

---

<sup>7</sup> O Ato Institucional nº 5 foi um decreto emitido durante a Ditadura Militar em 1968 pelo então presidente Artur Da Costa e Silva. É comumente associado à inauguração do período mais sombrio da ditadura.

imediatamente, ou facilmente, estar atrelados à ideia de letalidade ou de violência que subverteria a ideia de humanidade e de civilização.

Estudar a violência contra os povos indígenas implica em se debruçar sobre as modalidades pelas quais a lógica da eliminação indígena se manifesta. A sua continuidade no tempo sugere ajustes e adaptações que surgem à medida que a sociedade muda, consubstanciando atitudes que às vezes se distanciam, à primeira vista, do terror aberto e evidente letalidade do momento inicial da instauração da sociedade colonial, dos massacres e motins. Compreender a continuidade desse processo no presente não é fácil. Devemos somar aos momentos de violência flagrante outros mecanismos letais que, sem disparar um único tiro, levam à morte e destruição dos mundos indígenas. Já na época colonial, a maioria dos povos indígenas teve suas populações drasticamente reduzida por doenças contagiosas, massacres, cativos, escravidão e outras políticas. Somamos a elas “a miscigenação oficialmente encorajada, a quebra da posse indígena em títulos de propriedades livres individuais alienáveis, cidadania indígena individualizante, rapto de crianças, conversão religiosa, ressocialização em instituições totais, como missões ou internatos” (Wolfe, 2006: 388), que também faz parte dessa teia de letalidade. Para compreender todos os seus efeitos, devemos investigar como, ao longo do tempo, essas estratégias mudaram para se adequar às instituições modernas dos chamados “estados democráticos de direito”, como o Brasil, um país que se diz pluriétnico e com a pretensão de agir com políticas indigenistas e étnicas tomadas como exemplares. (Ramos, 1998).

A burocracia kafkiana e o jargão político nebuloso, muitas vezes, escondem as intenções oficiais de destruição. A pretensão de impessoalidade do Estado torna ainda mais difícil a responsabilização dos culpados e, como os relatos indígenas sobre a intensa letalidade nem sempre são considerados, temos o cenário de um crime perfeito no qual ninguém é acusado e a vítima é invisível.

## Conceitos e enquadramentos preliminares

Embora muitos casos de massacres permaneçam no presente desconhecidos, e talvez nunca venham de fato ao conhecimento público, de um modo geral, a violência contra os povos indígenas está intensamente documentada. Encontra-se dispersa

numa miríade de registros (a maioria não intencional) quase sempre descritos em contos de “progresso”, “civilização” e “desenvolvimento”, todos eles, de uma perspectiva indígena, sinônimos de “morte”, “apagamento” e “destruição”. O fato de estarem documentadas não significa que sejam problematizadas ou que sejam lidas como deveriam para que despertassem indignação e um debate sobre sua superação e reparação. Quando abordadas por pesquisadores interessados na temática, essas formas de violência são comumente abordadas com propósitos de elaboração e avaliação de políticas públicas, denúncia, criminalização e punição de algozes. Buscam chamar atenção para um fenômeno apagado do mapa da indignação seletiva da sociedade brasileira, cobrando urgência dos poderes públicos em solucionar os problemas enfrentados por esses povos. Esses são também alguns de nossos interesses com esta pesquisa, mas o objetivo primeiro é compreender a violência anti-indígena em si e para si, promovendo, ao fim, um entendimento interconectado sobre o fenômeno e as suas diferentes manifestações no tempo e no espaço.

Em consonância com as próprias percepções dos movimentos indígenas no Brasil e em outras nações assoladas pelo colonialismo europeu, o conceito principal com o qual trabalharemos é o de genocídio, tal qual pensado e elaborado pelo jurista polonês de origem judaica, Raphael Lemkin. O termo apareceu impresso pela primeira vez em sua obra seminal, publicada em 1944, *Axis rule in occupied Europe: Laws of Occupation – Analysis of Government – Proposals for Redress*, na qual descreve as políticas de ocupação dos territórios tomados na Segunda Guerra Mundial pelos poderes do Eixo, Alemanha, Itália, Hungria, Bulgária e Romênia. O termo cunhado está em correspondência com palavras como homicídio, fratricídio e infanticídio, reunindo do grego antigo o prefixo *genos* (raça, povo, tribo) e o sufixo latino *cide* (matar). O autor define assim genocídio:

[...] de maneira geral, genocídio não significa, necessariamente, a destruição imediata de uma nação, exceto quando é acompanhado de assassinatos em massa de todos os seus membros. Ao invés, procurar dar conta de um *plano coordenado de diferentes ações voltadas para a destruição dos fundamentos essenciais para a vida do grupo nacional*, com o propósito de aniquilar os grupos em si mesmos. O objetivo de tal plano é a desintegração das instituições políticas e sociais, da cultura, da língua, sentimentos nacionalistas, religião e a existência econômica de grupos nacionais, e a destruição da segurança pessoal, liberdade, saúde, dignidade, e até mesmos as vidas dos indivíduos pertencentes a tais

grupos. Genocídio é direcionado contra o grupo nacional enquanto uma entidade, e as ações que envolve são direcionadas contra indivíduos, não em suas capacidades individuais, mas enquanto membros do grupo nacional. (Lemkin, 1944: 79, tradução nossa; grifo nosso).

A proposta e definição elaboradas por Lemkin para o genocídio são bastante potentes quando aplicadas ao contexto indígena. O grifo acima ressalta, primeiro, o caráter compósito dado ao crime que congrega ações diversas dentro de um plano coordenado e voltado para o aniquilamento de coletividades inteiras. Em segundo lugar, o que constitui os fundamentos essenciais da vida grupal, mencionados por Lemkin, pode variar de grupo para grupo. Sua definição deixa margem, portanto, para a noção de que a compressão de atos genocidas precisa ser feita caso a caso, tendo como base o contexto situacional e cultural em debate.

O modo como Lemkin imaginou o genocídio resultou diretamente de sua atuação jurídica interessada em direito internacional e também de sua própria experiência como fugitivo e refugiado do regime nazista. Sua atuação foi crucial para a construção do paradigma jurídico do genocídio na lei internacional, promulgada no âmbito da Organização das Nações Unidas em 1948. Como veremos, o processo através do qual o conceito de Lemkin se tornou um crime cuja tipificação está prevista em texto específico, disposto pela Convenção Para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, foi marcado por concessões e disputas internas que resultaram em entendimentos nem sempre próximos de sua formulação inicial. Portanto, ao trabalharmos com essa categoria, somos parte de um debate político, semântico e jurídico, uma vez que o modo como o conceito tem sido utilizado nos tribunais e na aplicação da lei, por vezes, se distancia do seu uso por movimentos sociais e até mesmo da formulação lemkiiana.

Um ponto importante a ser reiterado ao longo desta pesquisa é que não deve passar despercebida a ênfase dada por Lemkin à dimensão do genocídio como destruição daquilo que constitui os fundamentos essenciais da vida grupal. Nesse sentido, entendemos que debater o conceito de genocídio e sua aplicação a contextos diversos requer entendimentos sobre letalidade, destruição e morte, indissociáveis de sua contrapartida, a discussão sobre a vida e o que constitui o viver/existir para os grupos em questão. O resultado é que, dessa perspectiva, o genocídio, enquanto



categoria, precisa ser tratado como um conceito *in between*, isto é, entre-mundos. Os atos que constituem as condutas genocidas ganham significado a partir do contexto e dos grupos envolvidos. Dentre as condicionantes para a constituição do crime de genocídio está, invariavelmente, o envolvimento de, pelo menos, dois grupos étnica, religiosa ou nacionalmente distintos. A violência dentro de um mesmo grupo contra si mesmo não constitui genocídio. Logo, o genocídio ocorre onde há uma diferença ou descontinuidade entre grupos, localizando-se numa área de encontro onde, como mostraremos, convergem ou se repelem diferentes percepções do que é vida e também do que é morte.

Benjamin Meiches (2019) sugere que existem duas tendências centrais presentes nos estudos sobre genocídio: uma voltada para as políticas do genocídio e outra para o genocídio enquanto política. A primeira “descreve a formação de desacordos explícitos e implícitos sobre o significado do conceito”, enquanto a segunda “refere-se a um modo de prática política ou atividade que emprega uma variedade de formas de violência em massa para atingir e destruir grupos” (Meiches, 2019: 9). A primeira emergiu com a invenção do conceito e com as suas condições de enunciação, que decorrem de acordos tácitos, estratégias discursivas e de persuasão, contestações políticas e ideológicas. Já o genocídio enquanto política “indiscutivelmente descreve práticas intensamente violentas e destrutivas que existem em um espectro histórico mais longo, mas que só recentemente foram subestimadas em termos de genocídio” (Meiches, 2019: 9). Essa distinção é importante para atestar desde o início que adentrar no debate sobre o crime de genocídio para pensar a violência anti-indígena significa tomar parte numa seara composta por acordos e disputas conceituais que não se dão apenas no plano da persuasão acadêmica. Pelo contrário, abrangem a esfera dos tribunais, da jurisprudência de direito internacional e de altos magistrados. Resultam ainda da conjuntura e geopolítica internacionais, que influenciam diretamente as tendências interpretativas em torno de sua aplicabilidade, sejam elas progressistas ou conservadoras.

Abordar o genocídio enquanto política – isto é, enquanto ações e práticas que, quando em conjunto, passam a configurar a arquitetura de um plano coordenado voltado para a aniquilação de um grupo – torna-se mais desafiador quando nos

afastamos do entendimento clássico sobre a violência e sobre a morte/vida entendidas a partir de critérios físicos e biologizantes. Muitos autores contemporâneos buscam dar conta da tarefa de propor um alargamento conceitual necessário quando se trata de estudar a inventividade em torno das múltiplas possibilidades através das quais a violência pode ser exercida, mantida e reproduzida. Já sabemos que os principais problemas no estudo da violência contra os povos indígenas são a invisibilidade do fenômeno no imaginário coletivo nacional, a seletividade decorrente de uma visão restritiva sobre a letalidade e sobre o que são ações violentas. Portanto, como descortinar o mascaramento e a mistificação da destruição indígena no presente?

Por exemplo, os termos comumente utilizados pela mídia para descrever o rompimento das barragens de rejeitos de Mariana e de Brumadinho são “acidente”, “catástrofe” e “tragédia”. Dentre as mobilizações empreendidas por ativistas, ambientalistas e vítimas do desastre, estavam aquelas que reivindicavam que não se tratava de um acidente, chamando atenção para a dimensão da intencionalidade, devido ao caráter anunciado e iminente dos rompimentos diante da manutenção deficiente e da grande quantidade de rejeitos. O que os três termos utilizados evocam é o sentimento de estarmos diante de acontecimentos de grandes proporções que fogem do ordinário. São momentos de crise, de caráter excepcional que, pautados enquanto momentos violentos e espetacularizados, detêm a atenção de todos por um breve momento. O imaginário em torno da violência de caráter genocida é também comumente associado ao *locus* da crise, isto é, a atos de violência espetacular. É em resposta a esse viés interpretativo que surgem conceitos como o de morte lenta e violência lenta, que se opõem à ideia de crise. Ambos buscam situar no debate aquelas formas de violência que são endêmicas ou estruturais, características de lugares específicos, e que têm como alvo populações historicamente marginalizadas. Lauren Berlant, uma das mentes por trás da ideia de morte lenta, conduz uma análise na qual atrela a condição da obesidade à insegurança econômica e à pobreza. Ela associa a fantasia capitalista norte-americana de uma “boa vida” aos ideais de longevidade e estabilidade financeira, incompatíveis com a condição de vida da maioria da classe

trabalhadora – majoritariamente negra e latina<sup>8</sup> – imersa numa temporalidade de trabalho acelerada, ciclos viciosos de consumo, situação de débito e subalternidade. Nesse contexto, a autora argumenta que não se trata de uma epidemia de obesidade,

[...] uma vez que a ideia de catástrofe significa uma alteração, o uso da retórica da crise contradiz um ponto constitutivo – que a morte lenta, ou o desgaste e enfraquecimento estrutural de pessoas notadamente por conta da sua vinculação a certas populações, não é nem um estado de exceção nem o oposto, uma banalidade, mas um campo de revelação onde uma cena perturbadora de vida que foi abafada nas consciências comuns é revelada como entrelaçada com a vida cotidiana [...] A retórica sobre o caráter ordinário das crises mede a intratabilidade estrutural de um problema com o qual o mundo convive, mas que só toma as proporções de crise e catástrofe quando ligada a novos corpos. Enquanto a morte é geralmente considerada um evento em contraste com a “extensividade” da vida, nesse domínio o morrer e a reprodução ordinária da vida são coextensivas (Berlant, 2007: 761-762; tradução nossa).

O tratamento dado pela autora à questão da obesidade se aproxima do que Rob Nixon diz em sua elaboração sobre a violência lenta que assola de maneira despercebida o mundo em processos lentos de destruição do meio-ambiente. Com o conceito de violência lenta, Nixon aborda a violência gradual, cujos efeitos só serão claramente percebidos com o passar dos anos e, quem sabe, sentidos apenas por gerações futuras. Os “efeitos destrutivos estão dispersos no tempo e no espaço, uma violência desgastante que normalmente não é vista como violência” (Nixon, 2011: 2). Dentre os exemplos dados pelo autor, estão “as alterações climáticas, o descongelamento da criosfera, despejos tóxicos, biomagnificação, desmatamento, as consequências radioativas de guerras, acidificação de oceanos [...]” (Nixon, 2011, p. 2). Para o autor, essa violência é negligenciada, uma vez que não responde aos apelos imediatistas e cada vez mais instantâneos de nossa época, que procedem de uma espetacularização, seja na TV ou no cinema, de narrativas visuais sobre violência, dor

---

<sup>8</sup> A autora inclui ainda os povos indígenas; “as populações de pessoas de cor - nativos americanos, afro-americanos, e hispânicos, especialmente mexicanos-americanos, são caracterizadas por uma porcentagem significativamente maior de obesidade do que as populações anglo-asiáticas. Em 2000, 68% das mulheres adultas afro-americanas tinham sobrepeso ou eram obesas; é provável que seus filhos também o sejam. As consequências corporais disso são catastróficas para essas crianças, e não apenas para a sua "autoestima". Eles agora sofrem, por suas vidas inteiras mais curtas, com o fardo das doenças davelhice. A hipertensão e o diabetes são especialmente catastróficos, pois pressagiam doenças cardíacas precoces, insuficiência hepática e pancreática, derrames e aneurismas, bem como cegueira e problemas de circulação”. (Berlant, 2007: 774-775)

e terror. Logo, permitem que a violência lenta continue com o seu trabalho insidioso, justamente, pelo fato de não chamar a devida atenção para a seus efeitos gradativos.

Violência química e radiológica, por exemplo, que são dirigidas para dentro, somatizadas em dramas celulares de mutações que – particularmente nos corpos dos pobres - permanecem em grande parte não observadas, não diagnosticadas e não tratadas. Do ponto de vista da narrativa, esse teatro invisível e mutagênico é lento e em aberto, fugindo ao desfecho circunspecto ou o comedimento que é imposto pelas ortodoxias visuais de vitória e derrota (Nixon, 2011: 7, tradução nossa).

Muitos outros exemplos poderiam ser acrescentados, tendo como referência o contexto indígena. A poluição de rios, nascentes e lençóis freáticos pelo uso de agrotóxicos e também pela contaminação por mercúrio, derivada da mineração ilegal, é um deles. Somar-se-iam as queimadas e desmatamentos que destroem os territórios indígenas e liberam toxinas na atmosfera, afetando todos os seres.

O que ambos, Nixon e Berlant, estão sugerindo com os seus conceitos – morte lenta e violência lenta – é que, nesses casos, narrativas de crises e de catástrofes emergem apenas da consciência da morte imediata, ou quando ocorreu o rompimento da barragem, ou diante do prelúdio do cataclisma, ao passo que o foco no momento espetacular da crise oculta o fato de que esses eventos ocorreram de forma gradual e anunciada. O problema da obesidade emerge enquanto crise quando esses corpos são espetacularizados em sua morte ou diante de sua morbidez, mas, antes dessa culminância, a violência imposta à sua condição já estava presente ao longo da sua vida. Nesses termos, mineração torna-se crise quando leva a uma catástrofe, como no rompimento de uma barragem onde rejeitos tóxicos são despejados de forma irremediável e em grandes quantidades de uma vez só, porém, independentemente de um rompimento, os rejeitos já eram despejados antes, afetando reiteradamente o meio-ambiente e as populações dessas localidades.

Em relação à violência concernente aos povos indígenas, a lista de autores que contribuem para o debate da seletividade e invisibilidade diante do fenômeno é extensa. Algumas contribuições são bastante promissoras, como a já citada lógica da eliminação, de Patrik Wolfe (2006), a ideia de momentos genocidas, de Dirk Moses, e também a crítica audaciosa ao conceito de genocídio elaborada por Ward Churchill, indígena norte-americano. O intelectual de origem espanhola, Bartolomé Clavero

(2011), aborda o problema numa reunião de textos de opiniões publicados sob o instigante título de *¿HAY GENOCIDIOS COTIDIANOS? y otras perplejidades sobre América indígena*. Nessa obra, o autor cobre contextos de violência em distintos países da América Latina, como o Peru, Bolívia, Argentina e Guatemala, apontando para o processo cotidiano do genocídio indígena e propondo que a resposta para o entendimento e alargamento de interpretações oficiais sobre o crime está, justamente, nas vozes e entendimentos indígenas sobre suas experiências.

Cómo vencer y superar la banalidad y la invisibilidad que se muestran tan inflexibles y tenaces? No creo que vayan a ser los Estados ni por separado ni asociados en Naciones Unidas quienes vayan a planteárselo y conseguirlo. La respuesta se encuentra al otro lado del espejo, al lado que no duplica la propia imagen impidiendo con ello que se hagan vivas las imágenes ajenas, las indígenas en el caso. En la comunidad internacional hacen falta más voces, voces que rompam espejos y abran ojos. Es la voz de las víctimas la que puede hacer visible el genocidio cotidiano (Clavero, 2011: 117).

Genocídios cotidianos, morte lenta, violência lenta, violência simbólica, violência estrutural, são todas ideias que buscam exprimir entendimentos diversos sobre o tema que é o nosso foco e que será desenvolvido adiante. Interessa-nos ainda proceder a uma última ponderação sobre o enquadramento desta pesquisa. De onde emana a violência anti-indígena? Quando nos debruçamos sobre uma violência que é contínua, cujas bases foram estruturadas séculos atrás, desde o estabelecimento de relações entre índios e brancos no contexto colonial, incorremos no risco de naturalizar a sua existência, isto é, se ela é estrutural e, portanto, está em todos os lugares e em todo o momento, torna-se difícil localizar os responsáveis, culpabilizar algozes e criminalizar condutas. Se essa violência tem origem no colonialismo europeu, responsável por estruturar as relações entre brancos e índios, as respostas sobre a sua gênese, motivos e funcionamento remontam, não ao funcionamento do colonialismo em si, mas à cultura responsável por sua invenção.

Nessa direção, as reflexões de Pierre Clastres são bastante fecundas. Num texto curto, mas de grande rendimento, intitulado *Do etnocídio*, Clastres (2004) debateu sobre o fenômeno da violência e destruição dos mundos indígenas do continente americano, balizando o uso do então novo conceito de etnocídio, criado para traduzir uma realidade que nenhum outro termo exprimia. O autor elabora uma digressão sobre as

diferenças entre genocídio e etnocídio, que exploraremos em detalhe mais adiante, e que, por ora, basta dizer que, em seu entendimento, ambos exprimiriam condutas destrutivas que partem de uma visão similar da experiência com o Outro, ou seja, a de que o Outro é a diferença, uma má diferença. Para Clastres, o genocídio tem como ímpeto a negação e destruição da fisicalidade e materialidade de um povo, enquanto o etnocídio ocupa-se da destruição de seu espírito, entendido aqui como sinônimo de cultura. Clastres também discorre sobre o fenômeno do etnocentrismo, afirmando serem todas as culturas de fato e a rigor etnocêntricas, no sentido de que se situam no centro de suas percepções culturalmente forjadas sobre o que constitui a humanidade, operando, assim, com uma “divisão entre ela mesma, que se afirma como excelência do humano, e os outros, que participam da humanidade apenas em um grau menor”. (Clastres, 2004: 58). A diferença e a alteridade cultural seriam sempre apreendidas como negativas, dentro de uma percepção hierárquica onde a própria cultura do observador se situa no centro. Mas isso não quer dizer que todas as culturas façam um uso similar da violência. Ao contrário, se, para Clastres, todas as culturas são etnocentradas, apenas a Ocidental é etnocida.

Clastres se pergunta: quem são, por outro lado, os praticantes do etnocídio? Queixa-se do modo como seus colegas pesquisadores abordaram o problema do etnocídio e sugere que não é suficiente “reconhecer e afirmar a natureza e função etnocidas da civilização Ocidental. Enquanto nos contentarmos em determinar o mundo branco como mundo etnocida, permaneceremos na superfície das coisas”. (Clastres, 2004: 58). Para ele, a leitura dessas análises deixa “a impressão de que, para seus autores, a civilização Ocidental é uma espécie de abstração, sem raízes sócio-históricas, uma vaga essência que sempre envolveu em si o espírito etnocida” (Clastres, 2004: 59). Por fim, o autor se inclui como membro da cultura Ocidental e nos diz:

Ora, nossa cultura não é de modo algum uma abstração, é o produto lentamente constituído de uma história, ela é passível de uma pesquisa genealógica. *O que faz que a civilização ocidental seja etnocida?* Tal é a verdadeira questão. A análise do etnocídio implica, para além da denúncia dos fatos, uma interrogação sobre a natureza, historicamente determinada, de nosso mundo cultural. Portanto, trata-se de encarar a história (Clastres, 2004: 59; grifo nosso).

Este trecho mostra que Clastres entendia que o fenômeno da violência anti-indígena merecia ser estudado como decorrente de e situado numa cultura particular. O que chamou de “cultura Ocidental” é uma cultura como outras tantas estudadas pela etnologia. Possui lastro histórico, é passível de ser estudada, enraizada no seu contexto sócio-histórico. Ao utilizar o pronome possessivo “nossa” para se remeter ao seu próprio mundo cultural, o autor se inclui no mundo etnocida que denuncia, apontando uma importante questão de cunho etnológico: o que faz com que a civilização ocidental seja etnocida?

Existem vários desdobramentos possíveis diante das colocações de Clastres, mas o que nos interessa agora é a dimensão interacional da violência que envolve, necessariamente, dois polos: de um lado, perpetradores, do outro, vítimas. Riches (1986) sugere ainda que essa interação é composta por mais um elemento: a testemunha. Da perspectiva dos perpetradores, seus atos violentos são sempre vistos como legítimos, embora eles raramente utilizem a palavra violência que, por sua vez, é enunciada pelas vítimas e pelas testemunhas. Se focalizarmos a compreensão de apenas um desses polos, teremos uma versão parcial dos atos em questão. Ao afirmar que denunciar a violência etnocida não é o bastante, Clastres sugere que olhar para esse fenômeno implica em envidar esforços analíticos para os estudos dos brancos e da sua cultura. Ou seja, será que uma pesquisa sobre a violência anti-indígena deve voltar a sua atenção para os povos indígenas e suas versões desse processo, ou proceder a uma análise etnológica dos brancos, enquanto culturalmente circunscritos, cujos comportamentos e atitudes já se padronizaram ao longo de séculos de transmissão de seus códigos culturais? Essa é uma pergunta basilar para a nossa pesquisa. Embora os povos indígenas possam narrar, na condição de vítimas e de testemunhas, suas experiências junto aos brancos, as respostas às nossas inquietações parecem remeter, *a priori*, ao estudo dos brancos.

Neste sentido, trabalharemos com a hipótese de que a experiência dos povos indígenas em territórios usurpados pelo colonialismo europeu é essencialmente letal. Propomos, então, o conceito de *letalidade branca*, na tentativa de situar as ações violentas perpetradas contra os povos indígenas como manifestações de um *ethos* culturalmente padronizado que estabelece relações com essa alteridade, a originária

desses territórios, através da sua destruição. Por séculos, antropólogos e antropólogas se debruçaram sobre o fenômeno da diferença a partir do conceito de cultura, abordando os distintos povos como entidades culturais, por vezes autocontidas e descontínuas, mônadas dotadas de significados e simbolismos particulares, responsáveis pela padronização das atitudes de cada grupo. Tal abordagem que aqui tomamos por etnológica, embora amplamente utilizada no estudo de sociedades classificadas como tradicionais, primitivas, autóctones, selvagens, antigas e rudimentares, raramente foi mobilizada no estudo da própria cultura desses pesquisadores.

O que fez os antropólogos afirmarem que entendiam as “sociedades primitivas” após uma curta permanência de trabalho de campo entre elas, além dos mitos da pretensa objetividade das ciências Ocidentais, foi a percepção arraigada de que essas sociedades eram simples, antigas e pouco desenvolvidas em seu pensamento e comportamento, como se, para que coubessem no decalque das ideias ocidentais, precisassem ser simplificadas. A antropologia foi fundamental para lançar o "nicho do selvagem" (Trouillot, 2003) nas universidades no início do século XX, um nicho projetado para abrigar uma característica central do pensamento reflexivo do Ocidente. Anteriormente, ele estava repleto de histórias de viagens, explorando a diversidade com narrativas sobre o Outro onipresente, ele próprio constitutivo da autoimagem do Ocidente (Said, 2007). Na mesma linha, a estudiosa Maori Linda Tuhiwai Smith afirma que enquadrar os povos nativos numa perspectiva científica foi, na verdade, uma tática desumanizante, pois os reduziu a características da paisagem local, como a fauna e a flora (Smith, 1999: 78). Por esta e por muitas outras razões, a abordagem etnológica clássica e os procedimentos relativos ao estudo da alteridade, com seu viés degradante e distanciador, dificilmente, ou nunca, foram aplicados ao estudo da cultura branca/ocidental/europeia de onde, afinal, a antropologia surgiu.

Há muito sabemos que a antropologia está longe de ser uma disciplina homogênea e que hoje estuda praticamente todos os aspectos da sociabilidade humana. Podemos encontrar muitos trabalhos sobre “sociedades complexas”, mas estes raramente reproduzem as mesmas concepções de totalidade cultural destinada aos estudos das sociedades indígenas. Os poucos antropólogos



[...] que estudam a Europa o fazem em partes isoladas (mito nórdico, sociedade camponesa, cultura popular). Mesmo a “antropologia urbana” não aborda a cultura europeia como um todo. Uma ciência social eurocêntrica não pode ser usada para examinar criticamente a tradição cultural europeia. No entanto, não há razão para que o conceito de cultura não deva ser usado para estudar o caráter extraordinário do comportamento europeu (Ani, 1994: 2-3, tradução nossa).

Com a ideia de letalidade branca, esperamos avançar num estudo sobre a sociedade não indígena no Brasil que nos permita demonstrar a continuidade da formação cultural Ocidental, apontando, através do seu caráter violento na relação com os povos indígenas, o modo como o projeto societário colonial instituído pelos europeus (portugueses, espanhóis, franceses e holandeses) continua sendo reproduzido no presente por seus descendentes que seguem habitando os territórios indígenas.

Muitos são os relatos indígenas sobre a letalidade branca, documentados não apenas em museus e bibliotecas ao redor do mundo, mas também nas cosmologias indígenas que avaliam essa letalidade cotidianamente. Por que os brancos são tão letais?<sup>9</sup> Essa pergunta nos parece de essencial preocupação para os povos indígenas. É como sugere o relato de Francisco Sarmiento, antropólogo do povo Tukano:

O branco chegou logo com a violência das armas e da religião cristã, por meio dos militares apresadores de escravos, acompanhados dos padres legitimadores das capturas e responsáveis de catequizar. As armas de fogo e queima das habitações tradicionais pode indicar o nome que eles ganharam em tukano (*pehkasã*) (Sarmiento, 2018: 115).

Também o relato de Davi Kopenawa sobre seu primeiro encontro com os brancos ressalta o terror anunciado por essa presença:

Não me lembro tudo o que aconteceu nessa época, porque é muito antigo. Mas não esqueci a chegada desses forasteiros, porque me deixaram apavorado.

---

<sup>9</sup> O legado destrutivo dos brancos foi apontado pelo antropólogo Luis Cayón a partir do trabalho de campo de décadas entre o povo indígena Makuna do noroeste amazônico. O autor discorre sobre as éticas distintas de ser e estar no mundo entre indígenas e brancos, sendo a primeira caracterizada por como ele uma orientação para a vida ao passo que a segunda se voltaria para a morte. “En la orientación hacia la vida, la vida es un proceso relacional, en flujo, en el que la muerte produce nueva vida, mientras que en la orientación hacia la muerte se reduce la diversidad de especies de árboles y animales, se contaminan las aguas y se dañan los suelos para dar paso a un número reducido de formas de vida, como cierto tipo de pasto y el ganado vacuno. En esta suicida manera de actuar y pensar se reducen las posibilidades de vida de todos los seres que habitan la selva; no en vano, los makuna siempre me preguntan “¿por qué ustedes los blancos no piensan en sus nietos?” (Cayón, no prelo: 06).

Aliás, assim que a vinda deles foi anunciada, todas as mães de Marakana preveniram seus filhos pequenos. “Os napë estão chegando! Escondam-se! Senão eles podem levá-los embora!”. E em seguida fizeram ficar atrás das redes, encobertos pela lenha encostada na parede da casa. As crianças maiores como minha irmã mais velha, fugiram por conta própria, para se refugiar na floresta [...] Eu estava apavorado, mas ela conseguiu me acalmar me dizendo baixinho: “Não tenha medo, os brancos não vão vê-lo! Só fique quieto!” [...] As mães de nossa casa temiam que os brancos levassem seus filhos pequenos. Tinham muito medo mesmo que os roubassem! [...] Ninguém queria dar os filhos, é claro! Mas todos receavam o furor das epidemias dos brancos, caso recusassem (Kopenawa e Albert, 2015: 244-245).

De maneira preliminar, sobre o uso do termo branco, remeto ao trabalho de Daiara Sampaio, da etnia Tukano, que diz: “o termo ‘branco’ em oposição ao termo ‘índio’ é usado para tratar de maneira geral a sociedade não indígena, o sistema e tipo de pensamento que a representa”. (Sampaio, 2018: 28). Afirma também que para seu pai, Álvaro Tukano, “quando nos referimos aos ‘brancos’ falamos de um sistema, da história da colonização. Trata-se da cultura de euro-referente, cristã, racista e capitalista, distinta das nossas, onde os valores e os saberes são reservados para aqueles que procuram manter seu poder a todo custo” (Sampaio, 2018: 88).

## O pesquisador indígena

Em certa medida, a presente pesquisa se afasta de uma etnografia convencional. Destarte, algumas considerações precisam ser feitas sobre o fato de seu autor ser indígena.

No ano de 2007, a etnóloga Alcida Rita Ramos publicou um provocante artigo intitulado *Do Engajamento ao Desprendimento*, no qual avaliou num exercício de retrospectiva algumas mudanças no campo da etnologia brasileira percebidas por ela com perplexidade após décadas de atuação junto, notadamente, ao povo Sanumá, subgrupo Yanomami, e de análises sobre o indigenismo. Destacou em seu texto o crescente processo protagonizado por intelectuais indígenas na busca pelo ensino superior e pela antropologia que vinha, até então, suscitando revisões éticas, políticas e epistemológicas por parte da comunidade antropológica. Como que num processo de redimensionamento da consciência étnica, aqueles sujeitos que antes eram apenas objetos de pesquisa privilegiados pelo olhar antropológico, vêm buscando se apoderar das ferramentas dessa disciplina, diante da noção de que “a etnografia [seria]

importante demais para ser deixada aos etnógrafos. A busca [...] por repatriar a identidade cultural, que teve início com o ato político de auto-representação, completa-se quando a produção etnográfica é devidamente apropriada”. (Ramos, 2007: 21). Ramos faz uso de metáforas cênicas para sugerir que, após anos de engajamento nas questões políticas suscitadas pelo estudo desses povos, uma nova era se anunciaria, em que o antropólogo tomaria para si o lugar de coadjuvante, passando a exercer o desprendimento, “a maior expressão de compromisso, pois requer do etnógrafo que ele saia do palco de modo que este seja ocupado pelos nossos ‘outros’ tradicionais”. (Ramos, 2007: 26).

Esse texto de Ramos foi provavelmente um dos primeiros que li sobre o tema e seus argumentos se coadunavam, à época, de maneira flagrante com algumas de minhas inquietações. É notável que o texto de Ramos tenha surgido de um exercício de retrospectiva depois de décadas de experiência enquanto etnóloga e, ainda mais, que o seu tema tenha tido, quando publicado, um teor quase antecipatório. Isso porque a presença de indígenas em cursos de antropologia, embora fosse algo que se anunciava no horizonte, com nomes como Tonico Benites, do povo Guarani-Kaiowá, e Gersem Luciano, do povo Baniwa, não era ainda uma realidade expressiva.

Em 2010, um levantamento realizado pelo Centro Indígena de Estudos e Pesquisa (CINEP), sob a coordenação do antropólogo Baniwa, Gersem Luciano Santos, estimou que havia cerca de 6.000 indígenas no ensino superior, dos quais, pelo menos, 100 estariam em cursos de pós-graduação (Luciano e Hoffmann, 2010). Em 2016, Souza Lima (2016) afirmou que esse contingente seria de 10.000 indígenas, distribuídos em universidades estaduais, federais e privadas. Por sua vez, o Censo da Educação Superior, produzido pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), estimou que, no ano de 2018, havia cerca de 57.706 indígenas matriculados em IES. (Facini, 2020). É possível afirmar que o número de indígenas no ensino superior cresceu de forma intensa, sobretudo, entre 2010 e 2020. Podemos imaginar que esse número seja ainda maior, se considerarmos que nem todas as IES dispõem de mecanismos adequados e culturalmente sensíveis para mapear a presença indígena entre os seus discentes.

A partir de 2012, a inserção de indígenas se acentuou como resultado direto da implementação, em 29 de agosto, da Lei nº 12.711, conhecida como Lei de Cotas, que assegurou a reserva de vagas em todas as Instituições Federais de Ensino Superior (IFES) para estudantes indígenas e negros. Muitos desses indígenas estão buscando, por motivos diversos, formação em antropologia. Argumentei anteriormente (Cruz, 2017b), em consonância com o que Gersem Baniwa (2015) havia apontado, que esse campo de saber não parece configurar para esses sujeitos uma escolha prioritária dentre as carreiras acadêmicas. De um modo geral, os povos indígenas estão familiarizados com a presença de etnógrafos em suas aldeias, conduzindo pesquisas, realizando censos, entrevistando pessoas e circulando por nossas casas. Uma ambivalência parece surgir porque, por um lado, o antropólogo é percebido como alguém que, diferentemente de outros pesquisadores, cria laços conosco, permanece por mais tempo, compartilha refeições em nossas mesas e tem a capacidade de nos auxiliar em lutas por direitos, principalmente, através dos laudos antropológicos. Por outro lado, a prática de pesquisa em muitos lugares tem sido associada também a um escrutínio desconcertante: uma presença que dá trabalho, requer atenção, que bisbilhota e mete o nariz onde quer que seja. Mas, mais complicadas parecem ser as queixas da falta de um retorno apropriado, abandono, e o sentimento de que muitos pesquisadores, antropólogos ou não, estavam mais preocupados com a obtenção de seus graus acadêmicos do que com o futuro de seus anfitriões.

Nessa direção, muitos povos têm galgado formas culturalmente apropriadas de avaliar propostas de pesquisas, criando protocolos éticos que estejam em consonância com aquilo que a comunidade prioriza. É o caso da minha comunidade que, embora até o presente não tenha um protocolo de ética escrito, subentende um percurso a ser feito pelos pesquisadores interessados em desenvolver trabalhos de campo conosco. Concomitante ao processo de autodemarcação do território ancestral Dzorobabé, a comunidade criou o Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), uma nova instância deliberativa e consultiva com a função de decidir sobre questões referentes a problemas diários, e que tem sido o local de apreciação de propostas de pesquisas. O CONTAM é formado por representantes clânicos das famílias mais antigas e, nas ocasiões em que pude acompanhar a apresentação de um antropólogo, o rito resultou

num lento processo dialógico, onde estavam também presentes professores da escola indígena, que conduziram o pesquisador a mudar o seu tema de pesquisa, de modo a corresponder aos nossos anseios. Mas nem todos os pesquisadores, de fato, chegam a ter uma conversa com o CONTAM. Alguns são desestimulados logo de início, como se passassem por uma triagem preliminar, que repele pesquisadores aparentemente escorregadios ou pouco convencidos do que gostariam de pesquisar, ou cujos temas estão tão distantes de nossos interesses, ou, ao contrário, próximos demais de pesquisas que nós mesmos queremos realizar.

Em 2019, em parceria com os antropólogos indígenas Florêncio Maytapu e Gersem Baniwa, organizei um simpósio temático sobre egressos indígenas no Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL). Recebemos inúmeros trabalhos de pesquisadores indígenas e não indígenas de diversas áreas acadêmicas e regiões, mas, a princípio, algo que chamou atenção foi que a maioria das pesquisas eram em alguma medida auto-etnográficas, isto é, consistiam em trabalhos nos quais o pesquisador voltava a sua mirada para a própria realidade e povo. Os textos contavam ainda com uma introdução biográfica, onde os indígenas contavam a sua trajetória, situando o seu lugar no mundo, em sua comunidade e explicando a pertinência do tema escolhido. Curiosamente, durante os curtos vinte minutos de apresentação previstos durante o congresso, era comum que eles priorizassem apresentar os aspectos pessoais de sua jornada repleta de desafios, relatos de violência e racismo.

O antropólogo Eloy Terena relatou em sua tese de doutorado que, quando iniciou seus estudos em antropologia social, foi indagado por que estudar o seu próprio povo, já que o costume tradicional na antropologia era que os pesquisadores se debruçassem sobre o estudo do “Outro”. O autor aponta que tal questionamento ou separação existiria apenas na cabeça dos brancos, e que para os pesquisadores indígenas, “não é possível fazer essa separação. Para nós, indígenas, a única razão de deixar a aldeia e ingressar na academia é ter a certeza de que poderemos apropriar desses ‘ditos conhecimentos científicos’ de alguma maneira usá-los em prol de nossa comunidade” (Amado, 2020: 24). Também afirmou que esse processo refletiria a busca

por maior autonomia e protagonismo, uma vez que “já chega do *purutuye* [branco] falar por nós” (Amado, 2020: 25).

Nelly Marubo, indígena antropóloga, narrou um momento importante em sua pesquisa, quando as mulheres de sua comunidade lhe pediram que contasse as suas histórias, “os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas, e queremos que você conte do jeito que a gente contar pra você. E que você coloque isso no papel”. (Bonilla e Franchetto, 2015). Essa tem sido também uma frente importante das pesquisas de antropólogos indígenas: o trabalho de contar novamente e com fidelidade aquilo que foi narrado de maneira parcial, fragmentada, ou mesmo equivocada por etnógrafos brancos. Nesse sentido, é comum que, quando entramos em cursos de antropologia, reunimos aquilo que foi escrito sobre nós e, muitas vezes, encontramos fotos nunca antes vistas, fotos cujas pessoas retratadas da comunidade nunca tinham visto ou nem ao menos sabiam que corriam o mundo. Essa experiência é quase sempre ambígua, e mesmo quando é bem recebida, suscita em nós a necessidade de reescrever muitas coisas de forma mais acurada e próxima do modo como *queremos* ser retratados. Gersem Baniwa dirá que considera a antropologia

[...] como uma lente multifocal, multidimensional e multicósmica que possibilita ao indígena enxergar coisas que a própria antropologia não consegue ou não quer enxergar, porque esta dispõe de outras formas, propósitos e ângulos para enxergar. Neste sentido, a antropologia pode oferecer aos indígenas um bem precioso e complexo que é o *conhecimento sobre o mundo do branco*. Os antropólogos não indígenas mesmo quando estão pensando e falando de indígenas, na verdade estão também falando deles mesmos, de suas auto-representações, de suas cosmovisões, de seus universos culturais, ontológicos e epistemológicos, por meio dos quais nós indígenas podemos conhecê-los bem mais na busca por uma convivência e coexistência mais promissora (Baniwa, 2015: 234)

Ao comparar a antropologia a uma lente, Gersem Baniwa tomou por referência o seu corpus teórico e etnográfico que nos permite ver coisas novas sobre o mundo indígena e sobre o mundo do branco. Os ângulos e propósitos específicos do olhar indígena a que se refere parecem tomar a dimensão da experiência vivida como cruciais para que possamos ver elementos do mundo dos brancos que eles não percebem. O mesmo poderia ser aplicado à visão dos antropólogos brancos sobre nós. Gostaria de ir adiante com essa metáfora e sugerir que, embora essa lente proporcione

aos sujeitos, conforme a sua origem étnica e cultural, ver coisas diferentes, ela em si continuaria sendo fabricada pelos antropólogos não indígenas. Imagine que essa lente seja dada pronta e finalizada a nós, antropólogos indígenas, pelos antropólogos não indígenas. Nesse sentido, enquanto uma ferramenta, a antropologia nos oferece conjuntos de questionamentos que podemos fazer sobre as nossas realidades ou sobre as realidades dos brancos. O modo de indagar, levantar problemas antropológicos de pesquisa e quais perguntas fazer é, todavia, resultado de acordos tácitos de séculos de elaboração entre os pares desse campo de conhecimento. Ou seja, aprendemos um modo correto de perguntar e quais perguntas fazer dentro daquilo que é reificado e reproduzido pela matriz disciplinar. Alguns temas rendem, outros, não. Alguns povos têm caráter etnológico, outros, não.

Os currículos de nossas formações nesse campo também são responsáveis por embasar as possibilidades de incursões etnográficas e abrem portas para que possamos ir em determinadas direções, ao mesmo tempo que outras se fecham. Dou dois exemplos. Em 2009, ocorreu o primeiro e único encontro de pesquisadores, acadêmicos e profissionais indígenas promovido pelo CINEP. Na ocasião, um ônibus saiu da minha aldeia na Bahia e nos levou a Brasília. Meu pai, que também estava presente, comprou para mim um livro intitulado *Crianças Indígenas*, que foi o meu primeiro livro de antropologia. Eu estava em meu primeiro ano de formação em ciências sociais e, após a leitura, passei meses prestando mais atenção em questões referentes à infância indígena, seu desenvolvimento e a transmissão cultural que nela ocorre, e tentando, verdadeiramente, entender o que era a tal “cognição” sobre a qual tanto falavam. Quando escrevi minha dissertação de mestrado, muitas situações com as quais me deparei entre os anciões Tuxá, demandavam de mim um enquadramento analítico de suas ações e discursos que as dimensionassem num modelo ou teoria da ação que levasse em consideração o racismo de séculos como estruturantes em suas condutas e estratégias. Naquele momento, embora conseguisse identificar os feitos do racismo, eu não dispunha das ferramentas teóricas para dar a devida atenção ao fenômeno, uma vez que a discussão teórica sobre racismo e seus efeitos entre os povos indígenas é tema negligenciado na formação antropológica tradicional.

Tudo isto para dizer que, mesmo tendo ouvido de vários colegas indígenas, ao entrarem na pós-graduação em antropologia, que queriam estudar os brancos, a grande maioria acabou, em algum momento, voltando suas pesquisas para os contextos indígenas. Sempre narrei para mim mesmo que a minha mudança de tema decorreu de um processo natural. É que eu percebi que era mais importante dedicar meus esforços, enquanto pesquisador, a questões mais imediatamente relevantes para o meu povo do que seguir outras pautas. Mas hoje percebo que existe outro fator a ser considerado. É como se estudar os brancos deixasse de ser interessante, porque essa possibilidade não configura, a priori, um caminho identificável no percurso formativo canônico antropológico. É como se nós, indígenas, ocupássemos um não lugar. Se, por um lado, a antropologia deve estudar o “Outro”, por que é, para nós, uma impossibilidade estudar o nosso Outro, o branco? Toda a formação antropológica parece, paradoxalmente, repelir essa possibilidade.

O mais comum nesse processo é nos indagarem sobre o que significa falar de branco no Brasil, ou sobre quem é branco, de fato, no país. Também afirmam que existem brancos variados, e que nem todos são iguais. Sobre esse ponto, o quilombola Nêgo Bispo nos deixa uma importante reflexão:

Nossas palavras são vivas. Por exemplo, quando os povos originários diziam “Pindorama”, eles queriam dizer “terra das palmeiras”. Quando os colonialistas os chamam de “índios”, usam uma palavra vazia, uma palavra sem vida. Todas palavras dos povos originários têm vida, são vivas. Por isso, os colonialistas colocam uma palavra vazia como nome para tentar enfraquecer. [...] Para colocar esse nome, os colonialistas desenvolveram pensamentos. E nós também. [...] Estou colocando nomes. Se uma das armas dos colonialistas é nos colocar nomes, coloquemos nomes neles também. E coloquemos nomes que os enfraqueçam. Se eles disserem: “Não gosto que me chamem assim”, nós respondemos: “Ótimo, mas também não me chame assim”. Se o colonialista me chamar de negro, chamarei ele de branco. Se ele me chamar de preto, chamarei ele de amarelado (Bispo, 2018: 25-26).

Até hoje, encontramos teses, artigos e publicações que falam em “pensamento indígena” ou em “perspectiva indígena”, após muito advogarmos sobre a diversidade cultural interna desses povos, constituídos por mais de 300 grupos étnicos. Poderíamos, portanto, submeter o “pensamento branco”, suas motivações, fobias e comportamentos, a uma análise antropológica? O tema da violência anti-indígena se tornou particularmente interessante dentro dessa perspectiva, porque não



conseguimos entender essa prática recorrente voltando a nossa mirada apenas para os povos indígenas.

Sobre isso, Riches (1986) afirma que podemos pautar a violência de maneira triangular, situando algozes, vítimas e testemunhas nesse processo. Quem usa o termo violência são as vítimas, por perceberem tais atos como ilegítimos, enquanto os perpetradores não utilizam o termo, porque se percebem e percebem a sua violência como legítimos. Nesse sentido, a percepção das vítimas é crucial para o processo, identificando ainda que os povos indígenas são grandes observadores do mundo dos brancos e possuem inúmeros registros, sobretudo na tradição oral, sobre tudo que conhecem a seu respeito. Mas, de uma perspectiva etnológica, o fato de que muitos atos percebidos como violentos pelos povos indígenas permanecem naturalizados até os dias de hoje, isto é, são vistos como legítimos, é um dado de pesquisa sobre a “mentalidade branca”, cuja resposta está em seu estudo sistemático e etnográfico. Nesse sentido, este trabalho é menos um compilado de massacres ou registros de violência e mais uma tentativa de entender como eles conseguem permanecer ilesos por séculos. É dessa forma que o trabalho deve ser lido.

## A escrita

Antes de seguir para as partes que compõem a tese, gostaria de fazer algumas considerações sobre a sua escrita. O projeto foi inicialmente desenhado em 2018, antes da pandemia que assola o mundo. O genocídio indígena estava em minha mente de uma forma particularmente remota, diferente daquilo em que se tornou, a nível de experiências sensíveis, depois da chegada do novo coronavírus. Durante o tempo de crise ao longo de toda a escrita deste texto, muito do que eu pensava saber sobre a maneira como a letalidade branca age, algumas vezes de modo intuitivo, se tornou ainda mais evidente. Ao mesmo tempo, novos traços da violência anti-indígena se somaram aos antigos, acelerando um maquinário que já me era familiar. Enquanto alguém imerso nesse contexto, tanto por ser indígena quanto por estar compartilhando os temores diante dessa nova ameaça, tornou-se particularmente desafiador ajustar o escopo inicial da pesquisa. Durante a pandemia, eram diárias as notícias, denúncias e informes que faziam uso crescente do conceito de genocídio. Inicialmente, percebi a

situação de maneira objetiva, como uma profusão de dados e materiais de pesquisa para um doutorando em processo de escrita. Passado o momento inicial, esses dados tornaram-se mais e mais indissociáveis da lamúria mórbida característica do momento pandêmico do qual faziam parte.

O tema da violência e do genocídio não é dos mais aprazíveis, e isso se tornou ainda mais desafiador durante a pandemia. Estratégias de apagamento e silenciamento concernentes ao contexto indígena tornaram-se mais evidentes, graves e, paradoxalmente, mais elusivas. As notícias cotidianas da gestão bolsonarista traduziam de maneira tangível os inúmeros relatos de mortes indígenas: crianças sugadas por maquinário de garimpo ilegal, subnotificação de óbitos e infectados nos territórios, declarações presidenciais na ONU que faziam o Brasil indígena parecer um lugar tranquilo de se viver, *fake news* e matérias antivacina, denúncias de genocídio e tantas outras. Tudo isso num ritmo acelerado, acompanhando a subida aparentemente sem fim da curva de óbitos. Pesquisar o genocídio indígena nesse cenário foi como tentar segurar água com as mãos.

Figura 2.1 - Indígena usa máscara com dizeres "Vidas indígenas importam" em funeral do chefe Messias Kokama, 53, morto por Covid-19 em Manaus.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Imagem de autoria de Bruno Kelly, retirada do portal UOL através do link <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/opinioao/2020/05/24/vamos-precisar-de-todo-mundo.htm> (Acesso em 01/11/2021)



Fotografia de Bruno Kelly

Com a pandemia, o caminho argumentativo mudou e, por isso, também mudaram as possibilidades de campo. Isso não significa que o trabalho se tornou exclusivamente teórico, uma vez que outro campo também surgiu *por causa* da pandemia, tudo dentro dos limites de isolamento social. Assim, a tese está dividida em três partes em que demonstramos o *modus operandi* da letalidade branca. A primeira parte toma por referência a denúncia de genocídio contra o presidente Jair Bolsonaro, protocolada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil no Tribunal Penal Internacional, em 09 de agosto de 2021. Acompanhei o processo de construção da denúncia na condição de etnógrafo, com o objetivo de produzir um registro sobre ele. O trabalho etnográfico aconteceu com maior intensidade entre outubro e dezembro de 2020, durante as “Oficinas do TPI”, reuniões virtuais semanais entre advogados indígenas, lideranças indígenas, juristas e aliados da causa para os debates iniciais da construção da peça. As reuniões continuaram, de forma mais espaçada, no ano de 2021 até a data em que foi protocolada, no mês de agosto. Todavia, o trabalho de campo multissituado só foi concluído por ocasião do “Acampamento Pela Vida”, mobilização nacional indígena que ocorreu em Brasília, entre 22 e 28 de agosto, e na qual estive presente. Tomaremos essa denúncia como um ato de mapeamento da letalidade branca, no qual os advogados indígenas e não indígenas diretamente envolvidos em sua feitura tiveram que identificar, mapear e narrar as técnicas e atos que em conjunto

compunham o plano genocida do presidente. Abordaremos tanto a sua elaboração como o seu resultado final, apontando as manifestações contemporâneas da violência anti-indígena.

Na segunda parte, tratamos de proceder a uma arqueologia do conceito de genocídio, abordando o trabalho silencioso da letalidade branca em sua elaboração, institucionalização e interpretações jurídicas. Nesse capítulo, falaremos do negacionismo do genocídio indígena e dos principais elementos da tipificação do crime que resultam em interpretações jurídicas anti-indígenas. Tais interpretações, longe de serem arbitrárias ou apenas resultados da jurisprudência, são percebidas como ancoradas em acordos tácitos entre potências internacionais e nos jogos políticos que foram decisivos para o resultado em sua redação final no âmbito da Convenção de Repressão e Punição ao Genocídio.

Na terceira parte, traremos a história do silenciamento ou timidez antropológica em participar de maneira incisiva nos debates sobre genocídio. O argumento central é que, se percebemos a violência não como contingente e sim como manifestação das atitudes dos brancos perante a alteridade, tal qual sugeriu Clastres, o fenômeno da violência anti-indígena ganha novas camadas particularmente pertinentes para a análise etnológica. Com esse intuito, versaremos brevemente sobre a antropologia da morte, pensando os modos como a morte e a violência têm sido tratadas pela disciplina. O nosso objetivo nesse capítulo é apontar caminhos para que a antropologia e os antropólogos possam também perceber como importante tanto o estudo da letalidade branca quanto o dever moral da disciplina para enfrentá-la.

# **Parte I - Indígenas em Movimento**

*“Nós não temos escolha. Ou nós viemos lutar, ou nós morremos também no nosso território. Estão morrendo pelo PL da grilagem. É um genocídio legislado: quando usa a estrutura do estado brasileiro para matar. As pessoas e os territórios indígenas estão sendo devastados, estão sendo invadidos, e é muito urgente que nós nos levantemos com força. São mais de 305 povos, uma diversidade linguística imensa. Nós estamos aqui é pela vida, a terra está gritando. A terra está chamando, a terra está convocando. Aquelas pessoas que não escutarem o chamado dos povos indígenas, o chamado da terra, certamente não vão conseguir escutar o chamado de mais ninguém. Estar aqui, ocupando Brasília, significa que não lutar com a mesma arma do inimigo, nunca significou que nós, povos indígenas, estamos desarmados. Embora nós não podemos impedir a morte, nós temos um compromisso importante de seguir lutando pela vida. Nós estamos aqui para enfrentar esse governo. Bolsonaro também, conservadorista. Porque a primeira pessoa que esse governo atacou foi a terra. E quando atacam a terra, atacam todo o útero das mulheres indígenas. Nós somos uma extensão da terra. Se a terra adocece nós adoecemos também. Se a terra não pode mais produzir, se a terra é envenenada, nosso útero também é envenenado. Nós somos a extensão da terra. Por isso é muito urgente que a humanidade entenda esse chamado dos povos indígenas. Porque enquanto o Congresso Nacional projeta para nós o projeto da morte, nós projetamos o projeto da vida.”*

Célia Xacriabá<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Célia Nunes Corrêa é indígena do povo Xacriabá de Minas Gerais. É antropóloga, professora e ativista do Movimento Indígena. O trecho acima faz parte da campanha de mobilização contra o Marco Temporal durante o acampamento indígena “Luta Pela Vida” que ocorreu em Brasília/DF em agosto de 2021.



Figura 3.3 Célia Xacriabá protestando em frente ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Em seu braço, "Pare o Genocídio" (Imagem disponível em seu Instagram @celia.xakriaba postada em 31 de janeiro de 2019)

## Mapeando a letalidade branca: Povos Indígenas denunciam o Presidente Bolsonaro por Genocídio em Haia

Em meados de setembro de 2020,<sup>12</sup> tomei conhecimento de que a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), através da sua coordenação executiva e departamento jurídico, estava com o plano de elaborar uma denúncia a ser apresentada no Tribunal Penal Internacional (TPI) contra o senhor presidente Jair Bolsonaro<sup>13</sup>. Essa estratégia surgiu no horizonte da incidência da APIB como resposta às ações do seu governo iniciado em 2019 e que tem sido marcado por uma ofensiva contrária à vida e aos direitos dos povos indígenas, que se intensificou e ganhou novos contornos durante a pandemia. Devida à relevância política e histórica dessa mobilização legal, vi-me diante de uma importante ação que poderia ser etnografada e registrada. Nesse sentido, o presente capítulo nasce de uma confluência, na acepção atribuída pelo intelectual quilombola Antônio Bispo (2019), de fatores que, não ao acaso, me levaram a uma aproximação ainda maior da APIB, coletivo com qual tenho colaborado esporadicamente na condição de antropólogo e professor indígena. Tal aproximação se deu, dentre outras formas, através do interesse pelo tema do genocídio, que me é caro por inúmeros motivos, e também pelo próprio ofício de etnógrafo, uma vez que me foi possível acompanhar passo-a-passo o processo de construção da denúncia.

O fato de o Movimento Indígena organizado estar se mobilizando através de formações e qualificações técnicas para adentrar na esfera jurídica do crime de

---

<sup>12</sup> Tenho trabalhado diretamente nesta pesquisa desde junho de 2020, quando fui selecionado para fazer parte da equipe de pesquisadores do projeto “Saúde dos Povos Indígenas no Brasil: Perspectivas Históricas, Socioculturais e Políticas (Componente sobre Mobilização Indígena em Face da Pandemia da Covid-19)” no âmbito da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) sob a coordenação de Ricardo Ventura Santos e Ana Lúcia Pontes.

<sup>13</sup> Foi o próprio colega, antropólogo e advogado indígena da APIB, Eloy Terena, que me comunicou sobre essa estratégia de litigância e propôs que eu tomasse parte do processo de elaboração na condição de etnógrafo.



genocídio representou uma situação da maior importância para a elaboração do argumento central desta tese. Se, nos últimos anos, o tema da violência contra os povos indígenas e o conceito de genocídio têm sido o meu foco de pesquisa, foi com o processo encabeçado pela APIB que pude ver de perto aquilo que aqui identificamos como políticas de genocídio, isto é, as condições de enunciação dentro da esfera política e jurídica sobre o conceito de genocídio (Meiches, 2019). Nesse sentido, veremos neste capítulo as estratégias da APIB para buscar justiça numa corte internacional, revelando, a partir de sua denúncia, as disputas em torno da aplicabilidade do conceito e suas visões de mundo sobre a vida e o viver, a morte e o morrer. Analisaremos, ao final do capítulo, o modo como a disposição dos fatos criminosos denunciados pela APIB representa um exercício de adequação de suas percepções sobre a letalidade, a partir dos mundos indígenas, à linguagem jurídica.

As considerações aqui apresentadas acerca desse acompanhamento devem ser tomadas pelo leitor como interpretações parciais. Devemos considerar as condições temporais ideais para a prática da pesquisa, o que suscita inúmeros desafios na produção de análises sobre processos sociais, enquanto estão em curso. Estamos imersos nos acontecimentos que envolvem a pandemia e, no meu caso particular, no próprio movimento indígena. Todavia, se, por um lado, o ato de pesquisar leva tempo e requer de nós, pesquisadores, paciência para amadurecer os *insights*, por outro, a própria pandemia nos coloca uma urgência imprescindível na elaboração de análises pautadas no rigor científico e comprometidas com a justiça, num momento marcado pela disseminação de *fake news*, negacionismos e retrocessos políticos de diversos tipos.

\*\*\*

A APIB estabeleceu um cronograma para elaborar essa denúncia, oficialmente iniciado em 09 de outubro de 2020, com encontros semanais de um grupo composto pelos assessores jurídicos e coordenadores executivos da articulação, indigenistas e operadores do direito de instituições diversas aliadas do movimento indígena, juristas do Coletivo de Direitos Humanos (CADHU) e estudantes do curso de direito da Clínica de Litigância Estratégica Fundação Getúlio Vargas (FGV) Direito São Paulo.

Essa primeira etapa foi pensada a partir da articulação entre APIB, CADHU e a Clínica de Litigância Estratégica nas *Oficinas do TPI* (Tribunal Penal Internacional). Envolveu cinco encontros pela plataforma virtual Zoom, que tiveram um caráter formativo num programa cujos conteúdos eram voltados para que os advogados e advogadas da APIB conhecessem o TPI, suas características, limitações, seus processos e jurisprudência, de uma perspectiva crítica e participativa. O encerramento dessa primeira etapa ocorreu em 04 de dezembro de 2020, quando ficou definido que, a partir dali, um grupo menor, composto por advogados da APIB e colaboradores, ficaria responsável pela redação de uma minuta da denúncia, que seria compartilhada com todos para uma sabatina em 2021.

A denúncia finalizada foi apresentada e protocolada no TPI em 09 de agosto de 2021. Nela o presidente Bolsonaro foi denunciado pelo crime de genocídio e crimes contra a humanidade. A data escolhida para a formalização do processo foi estratégica, pois marca o dia Internacional dos Povos Indígenas e, além disso, ainda no mês de agosto, o Movimento Indígena esteve em constante atividade, pressionando nacional e internacionalmente, os diferentes setores do governo sobre o processo em curso de desmonte de direitos e ataques aos povos indígenas. Estava marcada para o final de agosto a votação no Supremo Tribunal Federal (STF) do Projeto de Lei 490/2007 que versa sobre a tese do Marco Temporal, que dispõe de alterações no entendimento constitucional sobre o processo demarcatório; se aprovada, representaria um retrocesso inconstitucional aos direitos indígenas. Devido à votação, foi organizado o “Acampamento Luta pela Vida”, que ocorreu entre 22 e 28 de agosto, como forma de acompanhar as votações e dar visibilidade ao trâmite jurídico que, após sucessivos adiamentos, teve seu início no meio da pandemia. Logo, foi nesse cenário de ataques em diferentes âmbitos que a denúncia no TPI tomou forma na esfera pública. Sobre o “Agosto Indígena”, o advogado e coordenador executivo da APIB, Dinaman Tuxá afirmou:

Estamos fazendo um chamado de mobilização para Brasília, em plena pandemia, porque hoje a agenda anti-indígena do Governo Federal representa uma ameaça mais letal que o vírus da Covid-19. A vida dos povos indígenas está ligada aos territórios e nossas vidas estão ameaçadas. Estaremos

mobilizados nas aldeias, nas cidades, em Brasília e no tribunal de Haia para responsabilizar Bolsonaro e lutar pelos nossos direitos” (APIB, 2021).



Figura 4.3 Panfleto da APIB convocando mobilizações contra a PL 490 (@guajajarasonia em 26 de maio de 2021)

A denúncia foi amplamente divulgada em diferentes portais de notícias nacionais e internacionais (APIB, 2021b). O portal europeu *Euronews* publicou em 12 de agosto: “Tribos indígenas acusam o presidente Bolsonaro em Haia” (Joly, 2021); no Reino Unido, o *Independent* publicou no dia 11: “Grupos indígenas do Brasil acusam Bolsonaro de ‘genocídio’ e ‘ecocídio’” (Webb, 2021). No país, o portal *UOL* publicou no dia 09: “Genocídio: Advogados indígenas denunciam Bolsonaro no Tribunal Penal

Internacional de Haia” e afirmou: o “material traz uma cronologia de atos e supostos crimes que formariam, segundo os requerentes, uma política ‘anti-indígena explícita, sistemática e intencional encabeçada por Bolsonaro’” (UOL, 2021).

No que concerne aos aspectos metodológicos desta pesquisa, o trabalho de campo foi realizado, preferencialmente, a partir da observação participante no espaço das *Oficinas do TPI*. Estive presente em todos os encontros na qualidade dupla de pesquisador ligado ao projeto de investigação da Fiocruz, com o intuito de produzir um registro etnográfico do processo de construção da denúncia, e de antropólogo indígena voltado para os estudos do genocídio.

Para além da etnografia das *Oficinas do TPI*, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com alguns de seus participantes, indígenas e não-indígenas, via *Whatsapp* e *Zoom*<sup>14</sup>. As entrevistas se mostraram extremamente importantes para a pesquisa, uma vez que permitiram a reconstrução do contexto que levou a APIB a decidir pela preparação da denúncia. Sabemos que as ações da organização indígena têm se tornado cada vez mais robustas ao longo dos anos (Ferreira, 2017) e interessamos também registrar o período que antecede as oficinas, ressaltando os posicionamentos políticos referentes ao governo Bolsonaro, apuração de denúncias e usos do termo “genocídio”. Outro aspecto que buscamos entender das entrevistas, refere-se às relações estabelecidas entre a APIB e demais participantes da oficina, como o CADHu, que desempenhou o papel de mediador/facilitador ao longo das sessões, e os membros de organizações diversas, como Greenpeace, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Armazém Memória, Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (OBIND), Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (OPI) e também professores universitários.

Por questões éticas que envolvem o próprio trâmite processual no TPI e pela sensibilidade do tema, o texto que segue não apresenta uma descrição etnográfica minuciosa e pormenorizada, como muitas vezes é esperado desse gênero textual. Estamos interessados em ressaltar o percurso da sua feitura, sua história, os atores

---

<sup>14</sup> Foram entrevistados Eloísa Machado e Juliana Vieira dos Santos do CADHu, Elaine Moreira do Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (OBIND) e os advogados indígenas da APIB, Maurício Terena e Samara Pataxó.

envolvidos, os debates em torno da construção da peça e os sentidos atribuídos aos fatos que comporão os crimes denunciados. Os nossos objetivos são: 1) historicizar as ações da APIB, em diálogo com a literatura sobre movimentos sociais no combate à violência contra os povos indígenas; 2) contextualizar a estratégia política de incidir no TPI, situando a relevância e campo de atuação do Tribunal; 3) descrever as estratégias na elaboração da denúncia, ressaltando as redes de colaboração e parceiros políticos acionados no processo e 4) a partir da análise da denúncia final, indicar os atos tipificados como genocídio.



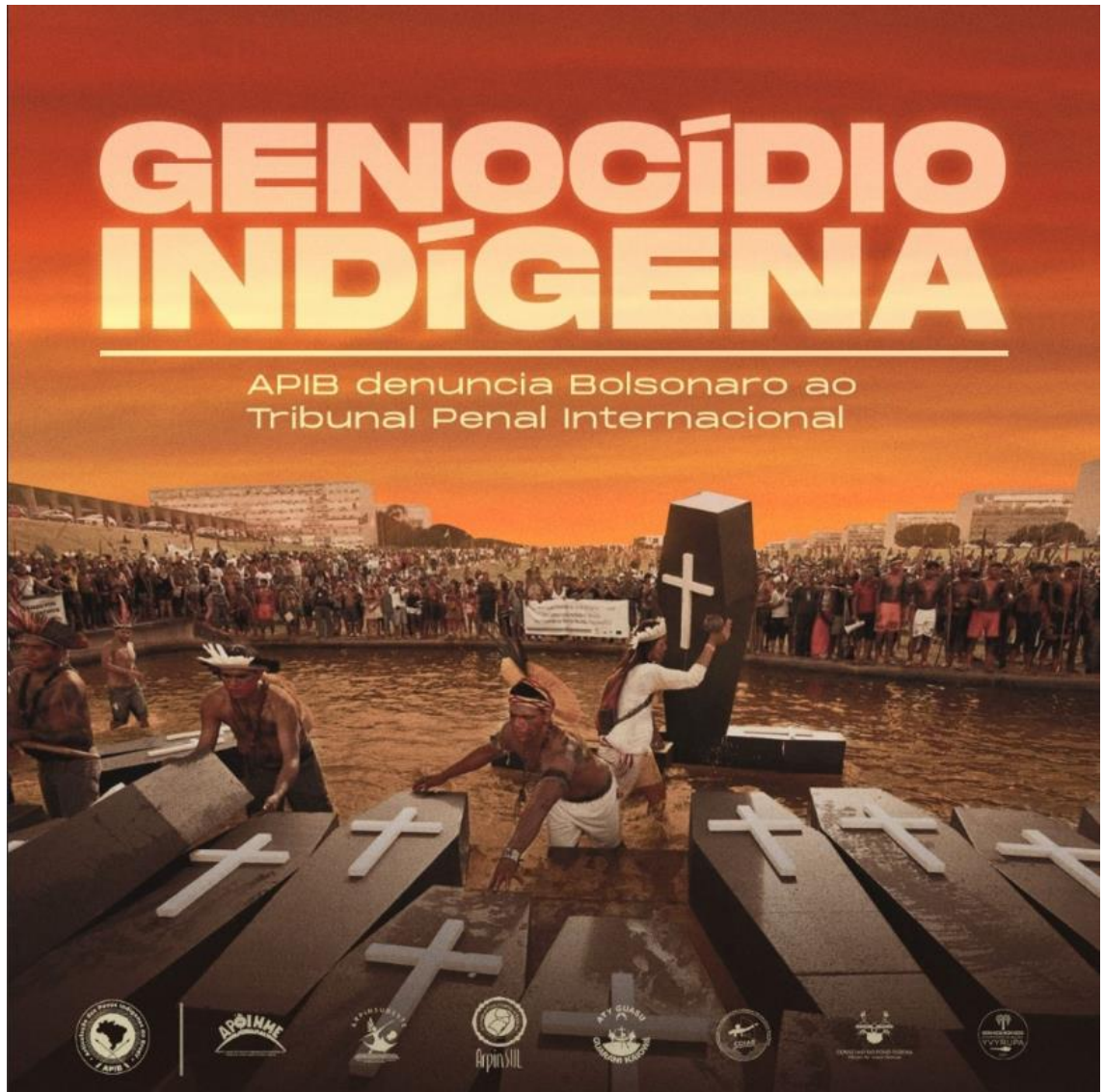


Figura 5.3 Panfleto da APIB postado em sua rede oficial no Instagram @apiboficial em 9 de agosto de 2021, dia da apresentação da denúncia em Haia

## Movimentos Sociais, Estratégias Políticas e Litigâncias Estratégicas

Olhar reflexivamente para as estratégias políticas protagonizadas pelo Movimento Indígena no Brasil implica fazer escolhas teóricas que se traduzem nos aspectos que serão dotados de maior ou menor relevo a partir dos interesses do pesquisador. De uma perspectiva sociológica, muito se tem escrito a respeito dos movimentos sociais, pautando, sobretudo, as suas estratégias políticas de interpelação no mundo social, as especificidades identitárias das suas diversas manifestações na

sociedade e as suas relações com outros atores e instituições (Engelmann, 2006, McCann, 2006, Edelman, Leachman e McAdam, 2010, Cardoso e Fanti, 2013). Para a presente análise, são de grande importância os trabalhos que versam sobre o que poderíamos chamar de mobilizações legais, isto é, que se dão no âmbito da justiça, através da litigância estratégica protagonizada historicamente por advogados populares, militantes vinculados a ONGs e também, especificamente no caso do Brasil, por frentes progressistas da igreja que têm historicamente atuado junto ao Movimento Indígena, Movimento Sem Terra (MST), em causas ambientalistas e ao próprio Movimento Indígena.

Existem inúmeros desafios em encontrar uma definição apropriada para movimentos sociais que venha a englobar a sua totalidade de arranjos e de marcadores identitários. A própria diversidade de contextos sociais põe limites aos esforços para conceituá-los, de modo que, o que podemos afirmar a seu respeito é que a maioria dos esforços analíticos voltados ao estudo dos movimentos sociais e suas ações tem tomado como matéria coletivos que se aglutinam em torno de identidades alvo de marginalização e vulnerabilidade dentro da sociedade (McCann, 2006), como é o caso dos movimentos de mulheres, lgbtq+, Sem Terra, Quilombolas, indígenas e outros. Com isso, espera-se evitar conceituações de cunho normativo a respeito do que constitui um movimento social, ou que tipo de ações os definiria (McCann, 2006). Em relação ao movimento indígena, poderíamos afirmar que a maior parte dos trabalhos que o tomam como objeto de análise ocorreram após a década de 1970, tendo como foco aglutinador a sua organização em torno da Constituinte de 1987-8 (Ramos, 1998). Isso parece ocorrer porque tomam como elemento definidor o fator organizacional, isto é, o contexto e o momento em que os povos indígenas começaram a operar dentro dos moldes mais próximos daqueles comuns a democracias participativas, das associações e organizações representativas, sejam elas nacionais, regionais ou locais. Por exemplo, Daniel Munduruku (2012), em sua tese de doutorado, *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro, 1970-1990*, retrata esse processo, apontando, desde a década de 70, a ressignificação do conceito de *índio* e a centralidade da Igreja Católica com um modelo de atuação pastoral. Esse autor, entre outras questões, destaca a criação e a atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que promoveu

inúmeras assembleias com lideranças indígenas, cruciais para a “formatação de uma consciência pan-indígena, que ia além dos interesses locais de cada grupo” (Munduruku 2012: 210).

Por sua vez, o antropólogo indígena Gersem Luciano Santos, do povo Baniwa, discorre sobre movimentos indígenas no plural, apontando a diversidade de modelos organizacionais através dos quais os povos indígenas se articularam no passado, e continuam a se articular, em prol de agendas de lutas comuns, nem sempre pautadas nos moldes não indígenas de participação e representação política. Baniwa afirma que “os povos indígenas sempre resistiram a todo processo de dominação, massacre e colonização europeia por meio de diferentes estratégias, desde a criação de federações e confederações de diversos povos para combaterem os invasores, até suicídios coletivos” (Baniwa, 2006: 57). De fato, a própria historiografia brasileira que relegou aos povos indígenas o lugar de passividade e coadjuvância (Oliveira Filho, 2016), contribuiu, sistematicamente, para o apagamento das inúmeras revoltas e mobilizações indígenas coordenadas que marcam a história indígena desde os primórdios da colonização. Dito isso, em alguma medida, a percepção em torno do que constitui Movimentos Indígenas continua operando dentro de marcadores menos ou mais formalistas, influenciada pela percepção não indígena sobre o modo apropriado como os movimentos sociais deveriam se apresentar à sociedade.

Soma-se à ênfase no critério organizacional o fato de que foi apenas na Constituição Federal de 1988, no artigo 232, que o Estado brasileiro reconheceu que os “índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (Brasil, 1988). Desde então, como veremos a seguir, os povos indígenas têm se empenhado em diversas frentes de luta pelo reconhecimento de sua legitimidade, através de suas múltiplas formas de organização, de participação oficial na vida política, pautando o exercício de uma cidadania indígena diferenciada calcada no princípio da equidade.

Nesse sentido, a maior parte dos estudos sobre os movimentos indígenas após 1988 podem ser caracterizados por esforços de analisar o seu surgimento, focalizando a história das diferentes organizações e evidenciando as tensões decorrentes dos



conflitos que marcam as suas constituições. São trabalhos que se voltam para o percurso do modo como as ações políticas diversas de lideranças e coletivos indígenas tiveram que, em parte, se adequar ao modelo esperado pelos não indígenas no que diz respeito a processos de institucionalização e burocratização (abertura de cadastro nacional de pessoa jurídica (CNPJ), criação de estatutos, demanda por conta bancária, e gestão e prestação de contas de recursos, entre outras questões). Outra característica desses estudos é o trabalho de identificar as lideranças que foram cruciais em suas respectivas regiões, trazendo as biografias das personalidades decisivas para a formação dos movimentos indígenas (Luciano, 2006; Oliveira, 2011; Munduruku, 2012). Cabe destacar, mais recentemente, o crescimento de trabalhos que se debruçam sobre frentes específicas dos movimentos indígenas, como o movimento de mulheres indígenas (Sacchi 2003, Verdum 2008, Matos 2012, Ramos 2015 e Dutra e Mayorga 2019), saúde indígena (Garnelo e Sampaio 2005), professores indígenas (Silva 1999, Cavalcante 2003, Ramos 2013) e juventude (Oliveira e Rangel 2017, Igreja e Oliveira 2019).

Nos mais de 30 anos seguintes à promulgação da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas aperfeiçoaram seus conhecimentos sobre o modelo organizacional das associações e articulações não indígenas, tornando-se mais eficazes na captação de recursos, em estratégias de mobilização e no uso das ferramentas de comunicação disponíveis com o avanço da internet nas aldeias. Mais do que isso, entendo por amadurecimento o processo de profissionalização do quadro técnico de lideranças indígenas que, ao adquirirem formação no ensino superior, têm, paulatinamente, aberto e ocupado novos espaços de debate nas arenas das políticas interétnicas (Baniwa, Tuxá e Terena, 2020). É a partir desse enquadramento que devemos perceber a construção da denúncia contra Bolsonaro protocolada no TPI pela APIB.

Por se tratar de uma análise que toma como referência uma ação de litigância estratégica do departamento jurídico da APIB, reforçamos o entendimento de que a interlocução entre a antropologia e o campo do direito tem apresentado resultados profícuos para o avanço da compreensão dos processos através dos quais os povos indígenas buscam efetivar direitos e lutar por justiça nas múltiplas arenas das políticas interétnicas, dentre as quais, incluem as próprias instituições jurídicas, como o TPI

(Souza Lima, 2012; Kant de Lima e Lupetti, 2013). Através do trabalho de campo e da etnografia, esperamos acompanhar a construção da denúncia não apenas para registrar, mas também para mostrar o caráter processual de sua feitura. Tal dinâmica envolve disputas semânticas e ontológicas entre os atores envolvidos acerca das questões da interpretação dos textos jurídicos e das estratégias de *advocacy* que devem ser consideradas nos atos processuais. Se o campo do direito se constitui a partir de verdades consagradas embasadas em ideais de impessoalidade e de uma linguagem própria compartilhada por seus operadores (Bourdieu, 2012), a atitude da investigação antropológica permite-nos investigar as rotinas jurídicas em seus meandros e pormenores, contribuindo para elucidar o complexo cenário no qual os advogados da APIB buscam atuar de maneira efetiva.

Para Pierre Bourdieu (2012), o estudo do campo jurídico deveria ultrapassar a polarização que oscila entre visões que, por um lado, reiteram a pretensão da autonomia total do direito em relação ao mundo social e, por outro, percebem a jurisprudência como instrumento que reflete interesses econômicos particulares em prol das classes dominantes. Nesse sentido, a ação coordenada encabeçada pela APIB é potencialmente reveladora das dinâmicas internas e do funcionamento das estruturas do campo jurídico. Isto porque se trata de uma situação *sui generis*, por ser agenciada e protagonizada por uma organização indígena que busca acessar um tribunal internacional num contexto no qual o Brasil tem apresentado crescente instabilidade de suas instituições democráticas<sup>15</sup>. Além dos coordenadores e lideranças que participam da APIB, temos um coletivo de advogados indígenas à frente da ação, sendo, portanto, conhecedores das normas do campo, ocupando a posição de técnicos e de operadores do direito, ao mesmo tempo que trazem consigo suas vinculações étnicas, historicamente excluídas dos lugares de poder e de enunciação na sociedade hegemônica.

Como veremos, as oficinas do TPI indicaram uma configuração bastante complexa, onde foi possível perceber a construção de um texto jurídico por pessoas que, embora possuíssem trajetórias distintas e vinculações diversas, compartilhavam

---

entre si a formação em direito. Seus posicionamentos estavam calcados no conhecimento prévio do campo, refletindo não apenas sobre as leis escritas, como também aquelas que não estão escritas em lugar algum, mas que precisam fazer parte do trabalho dos juristas e operadores do direito. Tal *expertise* interna aparece no uso de categorias próprias, exclusivas ou não, como no caso de *complementaridade*, *tipificação*, *comunicação*, *advocacy* e *admissibilidade*, cujos sentidos são de grande importância para o entendimento processual. Além dessas especificidades internas do direito, pretendemos evidenciar em nossa análise, considerando que se trata de uma denúncia feita por indígenas em torno do crime de genocídio, que estavam em disputa diferentes interpretações jurídicas, estratégias de mobilização e sentidos culturais distintos atribuídos às próprias ideias de *violência*, *vida*, *morte* e *justiça*.

Contextualização: As múltiplas incidências políticas da APIB



Figura 6.3 Na foto o Coordenador Executivo da APIB Kretã Kaingang segura faixa "Fora Genocida" no Levante Pela Terra (Fotografia de Richard Wera Mirim em @guajajarasonia postada em 19/06/2021)

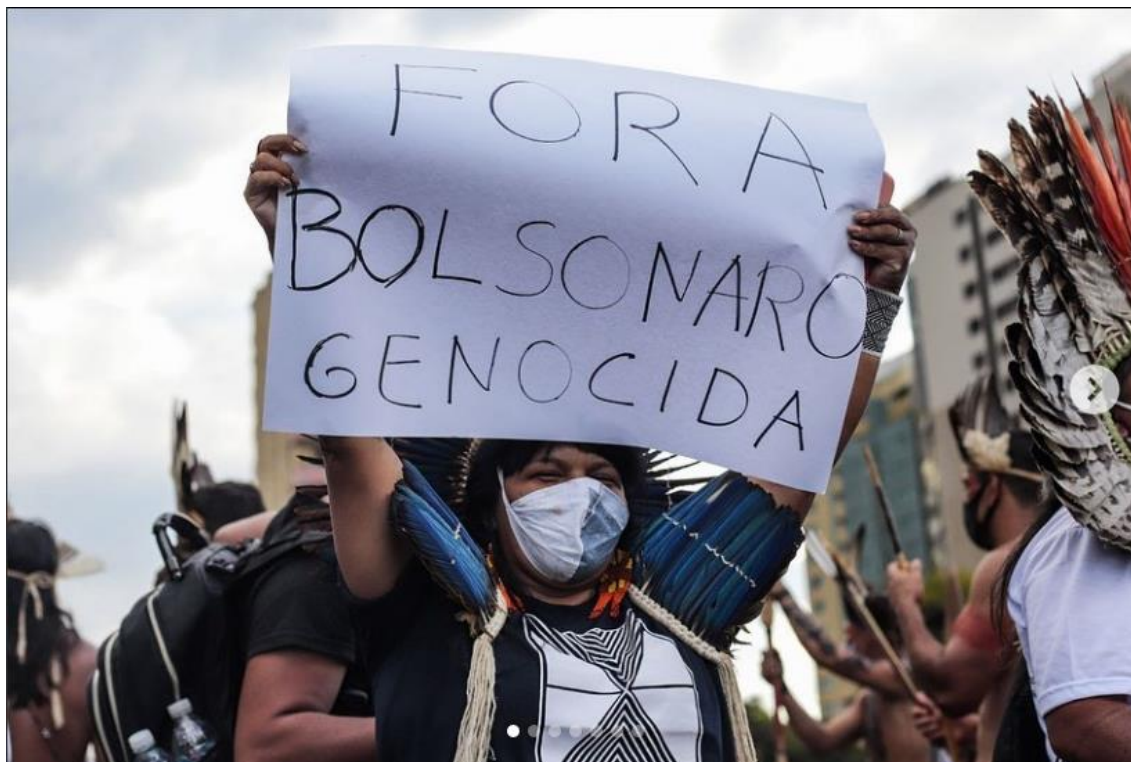


Figura 7.3 Coordenadora Executiva da APIB, Sônia Guajajara com cartaz "Fora Bolsonaro Genocida" em 13 de junho @guajajarasonia

A intenção da APIB de levar o presidente Jair Bolsonaro ao TPI pelos crimes cometidos contra os povos indígenas durante a sua gestão dialogam diretamente com as estratégias de ação e mobilização política que têm marcado a sua atuação nos últimos anos. Fazendo uso de ferramentas diversas, como petições, elaboração de relatórios técnicos, campanhas midiáticas, publicações, incidências internacionais e nacionais, a articulação indígena tem pautado, de maneira crescente, o combate à violência contra os povos indígenas.

A APIB foi criada em 2005, durante o Acampamento Terra Livre (ATL), mobilização nacional indígena, definida como uma instância de referência nacional, que congrega representantes das diferentes organizações indígenas regionais no Brasil. São elas: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY GUASU), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Comissão Guarani Yvyrupa. Quanto

aos seus objetivos, destacamos o “fortalecimento da união de nossos povos, a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país, além de mobilizar os povos e organizações indígenas contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas” (Apib, 2021c).

Como mencionado anteriormente, embora no papel tenhamos tido muitos avanços nas últimas décadas no âmbito dos direitos indígenas, como, por exemplo, a promulgação da Constituição Federal de 1988 e a ratificação da Convenção 169 OIT no ano de 2002, na prática<sup>16</sup>, o cotidiano vivido pelos povos indígenas segue marcado pela violência estrutural que condiciona as suas histórias de norte a sul no país. Temos ainda inúmeros ataques aos direitos indígenas que caracterizam um verdadeiro desmonte da política indigenista, como a PEC/215/2000, proposta de emenda constitucional que visa transferir a competência dos atos demarcatórios para o Congresso Nacional, possibilitando a revisão de terras indígenas já demarcadas e impedindo a sua expansão. Também a Instrução Normativa da Funai nº 9, de 16 de abril de 2020, publicada no Diário Oficial da União no dia 22 de abril do mesmo ano, que “pretende oferecer legitimidade e permitir a emissão de títulos de propriedade para invasores das terras indígenas que se encontram, inclusive, em fase avançada do procedimento administrativo de demarcação”. A tese do chamado “marco temporal” resulta do recurso extraordinário 1.017.365, referente à Terra Indígena Ibirama-Laklanõ, teve repercussão geral reconhecida pelo plenário do Supremo Tribunal Federal, em 2019. A tese contraria o próprio texto constitucional e a categoria de terra tradicionalmente ocupada, ao propor o entendimento de que os povos indígenas só poderiam reivindicar terras onde estavam quando da promulgação da Constituição Federal em 5 de outubro de 1988.

Embora essa lista pudesse ser acrescida de inúmeros outros exemplos, o que gostaríamos de sugerir a partir do que foi elencado é que as ações da APIB diante desse

---

<sup>16</sup> A distância entre a lei e a vida cotidiana, entre o que está escrito no papel e acontece na prática foi abordado pela advogada indígena australiana Larissa Berendt (2011) e pelo líder indígena venezuelano Simeón Jiménez (2012). Esse descompasso parece ser uma constante nos diferentes contextos indígenas e evidencia que posturas contrárias aos seus direitos se encontram devidamente institucionalizadas em rotinas administrativas e jurídicas pretensamente neutras e justas.

cenário de crescente ofensiva aos direitos e vidas indígenas, dentre as quais incluímos a produção da denúncia ao TPI, vem tomando outras proporções. A própria gestão bolsonarista é também um motor catalizador de novas respostas políticas, por ser marcada por instabilidade nas instituições democráticas, aumento do autoritarismo e posicionamentos oficiais contrários aos direitos dos povos indígenas. Isso tem implicado não apenas em crescentes esforços da articulação no combate às diversas modalidades de violência, como também em outras formas de dimensionar essa violência em si. Nota-se que – e aqui reside um aspecto fundamental – ela deixa de ser vista como contingencial para ser qualificada a partir do acionamento, cada vez mais frequente, da categoria de genocídio.

As incidências políticas da APIB se tornaram mais incisivas como resposta ao modo como a própria figura do Presidente se consolidou como antagonista dos direitos territoriais indígenas, o que já estava posto, em alguma medida, antes mesmo da sua eleição, por tomar a não demarcação novos territórios indígenas como uma importante bandeira de sua campanha eleitoral (De Olho Nos Ruralistas, 2018). Conforme prometido, já em seu primeiro dia de mandato, propôs a mudança da FUNAI do Ministério da Justiça para o Ministério da Agricultura, passando a situar o órgão indigenista no âmbito institucional (Ministério da Agricultura), com inúmeros conflitos de interesse vis-à-vis as pautas de garantia de direitos dos povos indígenas, como é o caso da demarcação de territórios (G1, 2019). Mais do que promover o retrocesso da política indigenista, nos seus discursos desde então, Bolsonaro e seus apoiadores disseminam visões negativas a respeito dos indígenas, o que tem contribuído para o recrudescimento da violência contra esses povos, ao projetá-los como contrários a projetos supostamente de desenvolvimento e progresso da nação.

Nessa direção, além da incidência política, nos últimos anos, a APIB qualificou a sua atuação técnica e jurídica através de parcerias estratégicas e da atuação dos advogados indígenas. Durante algum tempo, essa atuação contou com a intensa participação do advogado e antropólogo terena Luiz Henrique Eloy Amado (Eloy Terena) em inúmeros processos na condição de assessor jurídico da articulação. No início do ano 2020, em parceria com a Embaixada da Noruega e com o Instituto Pro-

Bono, a APIB articulou um projeto voltado para a consolidação de uma rede de advogados indígenas qualificados para atuar nas demandas jurídicas junto a esses povos. A rede foi coordenada pelo próprio Eloy Terena e por Paulo Pankararu; seus 16 membros foram indicados pelas organizações de base que compõem a articulação. Além de conectar os advogados indígenas uns aos outros, a rede, cuja atuação estava prevista para começar em 2020, teve seu funcionamento afetado pela pandemia, operando, majoritariamente, como uma esfera formativa voltada para as áreas de maior interesse dos membros, como direito ambiental e direito autoral.

Ao longo do ano de 2020, com o agravamento da vulnerabilidade indígena, em decorrência do avanço pandêmico, a agenda da APIB cresceu exponencialmente, com a realização intensa de encontros virtuais, campanhas de arrecadação para auxílio emergencial das comunidades, petições e produção de dados sobre a situação das comunidades. Inúmeros avanços se deram também no plano jurídico. Durante a pandemia, os povos indígenas foram, pela primeira vez, representados por um advogado indígena, Eloy Terena, numa ação de jurisdição constitucional no Supremo Tribunal Federal (ADPF 709). A ação ajuizada no mês de julho pela APIB, em parceria com seis partidos políticos de oposição (PSB, PSOL, PCdoB, Rede, PT e PDT), foi acatada por unanimidade pelo STF, determinando que o Governo Federal elaborasse e cumprisse um Plano de Enfrentamento da Covid-19 junto aos povos indígenas.

Foi nesse contexto que, entre julho e agosto de 2020, a APIB criou o seu departamento jurídico coordenado por Eloy Terena, que reúne advogados e advogadas, de preferência indígenas, com uma trajetória de atuação junto aos movimentos indígenas. Atualmente, o departamento jurídico conta com seis advogados atuantes, sendo três indígenas e três não indígenas que se encontram semanalmente e que, ao identificar pontos de tensões e violações de direitos, formulam planos de litigância estratégica no âmbito internacional e nacional. Diante dos importantes desdobramentos da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 709, que já estava ajuizada e tramitando no STF, a litigância estratégica se voltou para o TPI, uma das possibilidades de atuação como resposta à violência perpetrada pelo Presidente Bolsonaro, que já acumula diversas denúncias no Tribunal.



Quando ainda era deputado federal, Jair Bolsonaro foi denunciado em 27 de abril de 2016 pela União Brasileira de Escritores (UBE) por crime contra a humanidade, especificamente, por apologia à tortura. Segundo essa denúncia, “...Bolsonaro elogiou – ao vivo e em rede nacional – um dos mais notórios torturadores da ditadura militar, o coronel Brilhante Ustra [...] e, por extensão, as suas obras e ações voltadas à prática da tortura, o deputado Jair Bolsonaro é ‘um apologista evidente do crime de tortura’” (Parrode, 2016).

Entre novembro de 2019 e agosto de 2020, Bolsonaro foi alvo de mais quatro denúncias. A primeira, protocolada pelo CADHu e pela Comissão Arns, em 27 de novembro de 2019, acusa-o de incitar genocídio contra povos indígenas e de crime contra a humanidade (Bergamo, 2019). As outras três têm como foco a atuação de Bolsonaro durante a pandemia da Covid-19. Esse é o caso da denúncia feita pela Associação Brasileira de Juristas pela Democracia (ABJD), que alega a “prática de ‘crime contra a humanidade’ por tomar ‘atitudes irresponsáveis que, por ação ou omissão, colocam a vida da população em risco’ em meio à pandemia da Covid-19” (Bergamo, 2020a). Outra ação de genocídio e crimes contra a humanidade foi protocolada por José Manoel Ferreira Gonçalves, coordenador do grupo Engenheiros pela Democracia, que alega negligência do Presidente frente às precauções demandadas pela pandemia (Bergamo, 2020b). Na mesma linha argumentativa, em 26 de julho de 2020, uma coalização de organizações de saúde denunciou o Presidente em Haia por genocídio e crime contra a humanidade, indicando que ele cometeu “falhas graves e mortais na condução da pandemia de covid-19” (DW, 2020).

Em relação à factibilidade das quatro denúncias acima, a juíza Silvia Steyner, que integrou o TPI entre 2003 e 2009, ponderou que, para serem consideradas, precisam atender aos critérios do TPI:

“Não precisa necessariamente ser um ataque armado, mas em regra é traduzido por uma situação de violência ou de coação contra a população civil”, diz Steiner. [No caso da epidemia] “Não há, a meu ver, uma política ou um plano de ataque generalizado ou sistemático contra a população civil e, portanto, não há crime contra a humanidade”, afirma a juíza. Menos ainda de genocídio, segundo ela: “Esse crime exige que se comprove a intenção específica do autor de exterminar um grupo nacional, étnico, racial ou religioso. Não se pode

imaginar no atual governo uma intenção de exterminar toda a população brasileira” (Pinto, 2020a).

Afirmou ainda a respeito da denúncia feita pelo CADHu e Comissão Arns:

...a destruição do meio ambiente, o desmonte dos órgãos de proteção das comunidades indígenas, a falta de punição aos atos de invasão a terras indígenas e ao assassinato de indígenas, e a ausência de políticas adequadas à proteção das comunidades indígenas em relação à pandemia, podem, em tese, justificar uma investigação (Pinto, 2020a).

Concretamente, a denúncia feita pelo CADHu e pela Comissão Arns foi a única dentre as várias apresentadas que não foi arquivada, seguindo, assim, para a primeira etapa de avaliação preliminar de jurisdição. “Conforme as duas entidades, é a primeira vez que o Escritório da Procuradoria do TPI se dispõe a realizar uma análise preliminar da jurisdição em relação a um Presidente da República brasileiro” (Mendonça, 2021), o que pode ser visto como um indicativo de que a cenário político vivido pelos povos indígenas durante o atual governo está no foco de atenção do Tribunal.

Por fim, em janeiro de 2021, Bolsonaro foi, mais uma vez, denunciado em Haia por crimes contra a humanidade pelos caciques Raoni Metuktire, Almir Surui e pelo advogado William Bourdon.

Como veremos a seguir, em agosto de 2020, a coordenação executiva e o departamento jurídico da APIB traçaram como meta de ação levar também Bolsonaro ao TPI através de comunicação própria. Cientes de estar diante de uma sucessão de crimes e violações de direitos indígenas de grande gravidade, acionaram sua extensa rede de parceiros vinculados a organizações diversas para compor o grupo colaborativo que veio a elaborar a peça de denúncia. Naquele momento, o CADHu era o único coletivo que havia denunciado Bolsonaro por crimes contra os povos indígenas, de modo que foram convidados para participar desse processo, visando contribuir com todo o conhecimento prévio que possuíam a respeito da estrutura e perfil do Tribunal.

Povos Indígenas denunciam Bolsonaro em Haia

O Tribunal Penal Internacional (TPI), sediado em Haia, nos Países Baixos, foi criado em 2002, a partir da elaboração do Estatuto de Roma (1998), que regulamentou as suas competências, funcionamento e jurisdição, enquanto uma instituição de caráter permanente, apta a responsabilizar criminalmente indivíduos por crimes graves. Por definição, tais crimes constituem ameaças à paz, à segurança e ao bem-estar da humanidade, considerados, portanto, crimes internacionais. A corte conta atualmente com 123 países membros que, ao promulgar o Estatuto de Roma, reconhecem a sua autoridade para julgar e processar crimes cometidos em seus territórios. O Estatuto do TPI foi ratificado pelo Brasil, através do Decreto nº 4.338, de 25 de setembro de 2002, tornando-se o 69º Estado a reconhecer a jurisdição do tribunal.

Existem dois pontos fundamentais para dimensionarmos as implicações simbólicas e práticas da criação do TPI. O primeiro diz respeito à impunidade historicamente associada à não responsabilização individual e penal dos perpetradores desses crimes. Para Lewandowski (2002), a sua criação é um marco importante na história dos direitos humanos e internacionais, pois foi “a primeira vez na história dos Estados que se consegue obter o necessário consenso para levar a julgamento, por uma corte internacional permanente, políticos, chefes militares e mesmo pessoas comuns pela prática de delitos da mais alta gravidade” (2002: 187). O segundo ponto refere-se ao modo como a formação dos Estados-Nações modernos está calcada no ideal de soberania, que, no plano internacional e diplomático, representa desafios para a eficácia dos chamados direitos humanos. Ao ratificar o Estatuto de Roma, o Estado-Nação não apenas reconhece a jurisdição do tribunal em seu território, como também rompe com um entendimento clássico da teoria estatal “de que os governantes, no exercício da soberania estatal, eram juridicamente irresponsáveis por seus atos” (2002: 188). Conforme o Artigo 27 do Estatuto, imunidades de funcionários/oficiais locais não são reconhecidas pelo tribunal, o que tem implicações para as denúncias que envolvem chefes de governo, como é o caso de Bolsonaro.

Segundo estabelecido por ocasião de sua criação, o TPI não julga crimes que aconteceram antes do seu surgimento ou que ocorreram num determinado país no período que antecede a sua filiação. Com o intuito de pôr fim à impunidade dos

autores desses crimes e a contribuir, assim, para a prevenção dos mesmos, o Tribunal opera a partir de vários princípios, numa sequência complexa de etapas que pode durar anos. No TPI, um dado processo tem início no recebimento da representação, seguido por exame preliminar, autorização para a investigação, investigações, pré-julgamento, julgamento e o veredicto (Machado, 2020). A maioria dos casos são descartados após o seu recebimento, como indicam os dados de 2019, onde 754 (95%) das 795 queixas recebida sequer entraram na etapa do exame preliminar (Pinto, 2020b).

### **Sobre as oficinas de elaboração da denúncia da APIB para o TPI**

As oficinas preparatórias para a elaboração da denúncia a ser enviada para o TPI foram compostas por cinco encontros simultâneos na plataforma Zoom, nos últimos meses de 2020 (9, 16, 23, 30 de outubro e 6 de novembro). Os informes a respeito das oficinas ocorreram num grupo de Whatsapp intitulado “Oficinas APIB/TPI”, com cerca de 30 integrantes. Quando as oficinas foram encerradas, o grupo continuou ativo, permanecendo como um local de troca de informações sobre a matéria indígena no país, acompanhando o andamento da elaboração da denúncia.

Como um curso de curta duração, as oficinas tinham um caráter, sobretudo, formativo. Cada encontro abordava um tema central e contava com a apresentação de um convidado com experiência prévia junto ao TPI. Antes do início das sessões, os participantes recebiam a ementa da oficina específica, que contava com um plano de discussões, objetivo e metodologia, acrescido de sugestões de leituras e de vídeos relacionados à temática. Os conteúdos programáticos foram elaborados pela APIB e pelo CADHu, de modo a cobrir os tópicos considerados imprescindíveis para a construção de uma peça de denúncia que estivesse de acordo com os padrões técnicos e expectativas do Tribunal.

Os encontros duravam em torno de três horas e seguiam uma metodologia expositiva dialogada, com facilitadores membros do CADHu que, geralmente, abriam os debates e eram seguidos, na maioria das vezes, por discentes do curso de Direito da Clínica de Litigância Estratégica da Fundação Getúlio Vargas. Os discentes ficavam responsáveis pela elaboração de resumos das leituras, escritos ou em áudio, que

circulavam entre os demais participantes antes dos encontros. Esse foi um recurso importante, uma vez que cada sessão envolvia uma grande carga de leitura, difícil de ser coberta em sua totalidade pelas lideranças e advogados indígenas participantes, que costumam seguir uma agenda de trabalho com múltiplas demandas simultâneas e prazos exíguos. Após a discussão dos textos, o convidado da semana fazia uma exposição a respeito do TPI, seguida por debate e perguntas dos participantes.

Os cinco encontros contaram com a presença de renomados convidados com atuação reconhecida e diferentes especializações em direito internacional e TPI. No primeiro encontro, tivemos a presença da jurista Sylvia Steiner, que atuou como juíza na Corte Penal Internacional de 2003 a 2009. No segundo, contamos com a participação de Renata Nagamine, que tem experiência com direito internacional e atualmente faz pós-doutorado em Relações Internacionais na Universidade Federal da Bahia. O terceiro convidado foi o professor de direito internacional da FGV, Salem Nasser, especialista em temas relacionados ao pluralismo jurídico e direito global, com foco no Oriente Médio e no mundo árabe. No quarto encontro, tivemos a advogada francesa Amelie Robine, com experiência em direito econômico internacional e, por fim, no quinto encontro, a jurista Ania Salinas Cerda, que atua desde 2010 como oficial jurídica no TPI. Embora cada encontro fosse centrado num tema específico, que ficava evidente na bibliografia escolhida, os convidados, por sua vez, eram interpelados com questões diversas que refletiam os pontos considerados mais problemáticos e/ou mais importantes para os participantes das oficinas. Diante do exposto, ao invés de descrever em minúcia cada um dos encontros, optamos por fazer uma análise do conjunto de tópicos de maior rendimento, isto é, temas transversais que eram recorrentemente retomados a cada sessão.

O primeiro deles diz respeito ao perfil da denúncia que a APIB viria a apresentar. Esse debate se deu em torno de polos opostos, mas intimamente articulados, quais sejam: de um lado, a elaboração de uma peça com um perfil fortemente político; de outro, o reconhecimento da necessidade de uma forte ênfase na dimensão jurídica. Essas direções na composição da peça eram apresentadas como possibilidades distintas, cabendo aos advogados indígenas traçar a melhor estratégia, buscando acentuar ambos os aspectos simultaneamente e/ou tentar mesclá-los em sua

comunicação na busca de equilíbrio. Politicamente falando, a denúncia da APIB era relevante desde o momento de sua elaboração; o próprio ato de ser protocolada, mesmo que não fosse aceita, já se revestiria de importância simbólica com efeitos diversos. Como indicado em várias falas durante as oficinas, seria, portanto, uma prática de insurreição contra um sistema jurídico bastante conservador, que poderia culminar, através da pressão política, em novas interpretações jurídicas, alargar convenções e incitar debates no âmbito do tribunal. Esses aspectos da comunicação eram normalmente expressos pelo uso de categorias que a classificariam como mais “decolonial”, “ousada” e “progressista”.

Por outro lado, os aspectos jurídicos em torno da elaboração da comunicação, associavam-na aos adjetivos “exequível”, “robusta”, “séria” e “técnica”. Para que essa denúncia fosse “levada a sério” pela Procuradoria do TPI, era preciso considerar a sua jurisprudência restritiva, seu perfil seletivo e conservador. Nesse sentido, o TPI é, provavelmente, o tribunal internacional de maior seletividade, justamente, pelo tipo de crime e perfil de indivíduos que pode julgar, como líderes e governantes, muitas vezes intocáveis dentro dos seus próprios sistemas jurídicos. “O TPI não é um tribunal de direito de humanos” era algo repetido ao longo das sessões, apontando para o seu caráter diferenciado dentre as cortes internacionais por ser um tribunal penal, cujos resultados de um processo investigativo podem gerar multas e até mesmo prisão perpétua<sup>17</sup>.

Um ponto reiteradamente colocado nas oficinas foi que o sucesso da comunicação da APIB nas etapas processuais estaria condicionado aos princípios de admissibilidade previstos pelo Estatuto de Roma. Um deles é o da complementaridade, isto é, a ausência e/ou incapacidade do sistema de justiça local

---

<sup>17</sup> Em caso de condenação, as penas previstas pelo Estatuto de Roma são: a) prisão por um número determinado de anos, até ao limite máximo de 30 anos; ou b) prisão perpétua, se o elevado grau de ilicitude do fato e as condições pessoais do condenado o justificarem 2. Além da pena de prisão, o Tribunal poderá aplicar: a) multa, de acordo com os critérios previstos no Regulamento Processual; b) perda de produtos, bens e haveres provenientes, direta ou indiretamente, do crime, sem prejuízo dos direitos de terceiros que tenham agido de “boa fé”. Até o presente, “houve 30 casos perante o Tribunal, alguns com mais de um suspeito. Os juízes do TPI emitiram 35 mandados de prisão. Graças à cooperação dos Estados, 17 pessoas foram detidas no centro de detenção do TPI e compareceram perante o Tribunal; 13 pessoas continuam foragidas. As acusações contra três pessoas foram retiradas devido às suas mortes” (Ver <https://www.icc-cpi.int/about>. Acesso em 10/06/2021).

para julgar os crimes denunciados. Isso nos leva a indagar: o sistema jurídico brasileiro tem condição, independência e imparcialidade para processar o Presidente Bolsonaro pelos fatos em questão? O tipo de responsabilização que a APIB busca com essa denúncia é, sistematicamente, barrada no Brasil por um sistema que, através da imunidade parlamentar e outros mecanismos jurídicos sempre, tende a proteger os governantes. Ademais, a legislação penal brasileira não trata desses crimes com a mesma amplitude que as normas internacionais previstas no Estatuto de Roma. Dito isso, quando da realização das oficinas, não existiam internamente ações de responsabilização penal contra o Presidente em exercício.

Também foram amplamente debatidas questões acerca da seletividade e politização demasiada do Tribunal. O perfil dos casos julgados por ele tem sido alvo de críticas por sua seletividade, indicada, por exemplo, quando se constata que, em 2016, 14 anos após o início de sua atividade, a corte havia intervindo apenas em Estados africanos (Africa and the International Criminal Court, 2016). Em 2020, esse quadro permanece problemático, conforme apontado por Kamari Maxine Clarke.

O TPI emitiu acusações contra quarenta e dois indivíduos, todos negros e/ou árabes-africanos. Reconhecendo a existência de racismo anti-negro e anti-muçulmano em todo o mundo, seria de esperar que a justiça criminal internacional interrogasse ainda mais o lugar da raça e do racismo. No entanto, como Randle DeFalco e Frédéric Mégret argumentam, os agentes do TPI e de outros tribunais internacionais rejeitaram veementemente qualquer noção de que a raça pode moldar as condições e os resultados de suas funções (Clarke, 2020<sup>18</sup>).

Em alguma medida, a própria jurisprudência restritiva parece contribuir para a seletividade do Tribunal, que está, inevitavelmente, submetido também a questões de ordem geopolítica, onde atuam fortes atores da política internacional. Nesse sentido, o TPI tem sido acusado de reproduzir dinâmicas coloniais, o que tem alimentado uma percepção de que ele estaria em crise. Lidar com essas questões envolve ainda a necessidade de a APIB situar a sua denúncia num plano de ação que envolva, além da argumentação técnica essencial para a sua elaboração, estratégias de *advocacy* e

---

<sup>18</sup><https://www.justsecurity.org/71614/negotiating-racial-injustice-how-international-criminal-law-helps-entrench-structural-inequality/> (Acesso em 07/07/2021)

incidência midiática internacional que considerem a coalização de forças as quais, direta e indiretamente, afetam as possibilidades de aceitação pela Procuradoria. Essas estratégias são importantes, uma vez que um dos critérios a serem considerados quanto à admissibilidade da comunicação é que esteja evidente o interesse da justiça internacional em julgar os fatos denunciados.

Para além da seletividade e efetividade do Tribunal, também tem sido amplamente debatido o fato de que não conta com força militar própria e precisa da cooperação dos Estados para fazer valer seus veredictos. Além de buscar romper com a impunidade de crimes graves, o Tribunal também almeja ser um mecanismo eficaz de prevenção de que tais crimes venham a acontecer no futuro. Jo e Simmons (2017) apontam que o potencial de dissuasão do Tribunal, isto é, a sua eficácia em fazer com pessoas deixem de praticar delitos, está associado a uma combinação de fatores de cunho legal e extralegal. Num diálogo com teóricos criminalistas, essas autoras apontam que, em muitos contextos, a probabilidade/constância com que infratores são punidos tem maior potencial de dissuasão do que a gravidade das penas em si. Nesse sentido, a presença do TPI em locais onde o Estado de Direito está fragilizado e as instituições atuam de forma seletiva e elitista, tem se mostrado eficaz, segundo Jo e Simmons, na diminuição de novos delitos, por tornar as possibilidades de denúncia e de condenação mais concretas. As autoras assinalam também, como efeito indireto do Tribunal, o fato de que diversos Estados passaram por reformas legais em suas instituições após terem ratificado o Estatuto de Roma. No plano da dissuasão extralegal, as autoras levam em consideração os estigmas sociais, marginalização e custos pessoais que o TPI, com a sua influência internacional, podem acarretar a possíveis infratores, evidenciando como constrangimentos sociais advindos de uma condenação, ou mesmo por ser alvo de uma investigação pelo Tribunal, podem ser eficazes na diminuição da disposição criminal.

Genocídio indígena: Da gravidade e enquadramento jurídico dos fatos





Figura 8.3 Povos Indígenas levam a mensagem sobre "Ecocídio", pedindo "Condenação ao genocida" durante o Acampamento Luta pela Vida (Foto de @kamikiakisedje em @apiboficial postada em 27 de agosto de 2021)

Já nos primeiros contatos que tive com o departamento jurídico da APIB, ficou evidente que a intenção da articulação era levar o Presidente a Haia pelo crime de genocídio contra os povos indígenas. Em novembro 2019, o CADHu e a Comissão Arns elaboraram sua comunicação incluindo fatos da gestão bolsonarista que foram enquadrados como crimes contra a humanidade e "incitação ao genocídio", isto é, o incentivo e o risco iminente de genocídio através da promoção de ataques sistemáticos a esses povos. Quase um ano depois, o contexto no qual a APIB começa a sistematizar os dados para a elaboração de denúncia própria era ainda mais grave com o acirramento dos fatos que já haviam sido denunciados e o surgimento de novos ataques, agravados pela pandemia. Dessa forma, os debates sobre como enquadrar os crimes se davam a partir da convicção, por parte dos integrantes indígenas, de que estávamos, de fato, diante de uma política de genocídio em curso, não apenas por omissões, mas por ações e discursos diretos. Assim, a melhor estratégia de

enquadramento e modo de dispor os fatos foram, provavelmente, os pontos mais discutidos em todas as sessões.

Conforme mencionado anteriormente, os crimes julgados pelo TPI são o genocídio, crimes contra a humanidade e os crimes de guerra<sup>19</sup>. O texto do estatuto sobre o crime de genocídio reproduz a sua formulação original da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio de 1948 das Nações Unidas, ratificada pelo Brasil em maio de 1952.

Na presente Convenção, entende-se por genocídio os atos abaixo indicados, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tais como:

- a) assassinato de membros do grupo;
- b) atentado grave à integridade física e mental de membros do grupo;
- c) submissão deliberada do grupo a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial;
- d) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- e) transferência forçada das crianças do grupo para outro.

A respeito dos crimes contra a humanidade, o Estatuto de Roma diz no Art. 7º:

entende-se por "crime contra a humanidade", qualquer um dos atos seguintes, quando cometido no quadro de um ataque, generalizado ou sistemático, contra qualquer população civil, havendo conhecimento desse ataque: a) Homicídio; b) Extermínio; c) Escravidão; d) Deportação ou transferência forçada de uma população; e) Prisão ou outra forma de privação da liberdade física grave, em violação das normas fundamentais de direito internacional; f) Tortura; g) Agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer outra forma de violência no campo sexual de gravidade comparável; h) *Perseguição de um grupo ou coletividade que possa ser identificado, por motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturais, religiosos ou de gênero, tal como definido no parágrafo 3o, ou em função de outros critérios universalmente reconhecidos como inaceitáveis no direito internacional, relacionados com qualquer ato referido neste parágrafo ou com qualquer crime da competência do Tribunal*; i) Desaparecimento forçado de pessoas; j) Crime de apartheid; k) Outros atos desumanos de caráter semelhante, que causem intencionalmente grande sofrimento, ou afetem gravemente a integridade física ou a saúde física ou mental (grifos nossos)

---

<sup>19</sup> O Estatuto de Roma não proíbe a guerra, mas violações graves às Convenções de Genebra, de 12 de agosto de 1949.

A aceitação de uma denúncia pela Procuradoria do TPI fica condicionada à adequação dos fatos aos crimes previstos pelo Estatuto. Nesse sentido, os participantes da oficina debateram alguns elementos da tipificação do crime de genocídio e do crime contra a humanidade que pareciam especialmente próximos ou semelhantes. Por exemplo, o item h. do Artigo 17º (grifado). Do ponto de vista jurídico, muitas formas de violência cometidas contra povos indígenas podem ser enquadradas como crimes contra a humanidade, mas não, necessariamente, como genocídio. Este último requer um elemento muito exigente de dupla intencionalidade, isto é, além da intenção de praticar o ato e ter consciência de seus resultados, seria necessário haver também o intuito de destruí-lo. Isso é bastante problemático, se consideramos que ações que levem ao desaparecimento de um determinado grupo étnico só poderiam ser enquadradas como genocídio quando é identificável a intenção de destruir o grupo em questão.

Nesse debate, a dicotomia entre *técnico* e *político* também se fez presente, opondo o elemento *técnico* ao *retórico* dentro do próprio conceito de genocídio. A discussão sobre os entendimentos culturais acerca dos significados de “*destruição do grupo*” foi intensa e esbarrava, constantemente, numa questão basilar: “O TPI tem condições e vontade política de entender o que os povos indígenas estão denunciando?”

Na prática, o entendimento jurídico sobre a tipificação do crime tem sido restritivo, especialmente, no que tange às tentativas dos povos indígenas nos antigos territórios coloniais de buscar justiça a partir do seu acionamento. No plano acadêmico e político, o conceito tem sido usado de diversas formas, contextos e grupos, evidenciando as disputas sociais em curso sobre sua definição e aplicabilidade.

Enquanto isso, no campo do direito, as interpretações e decisões de tribunais com competência para julgar crimes de genocídio operam dentro de critérios bastante restritos. A esse respeito, o coordenador jurídico da APIB, Eloy Terena, indagou: “*nós vamos levar uma comunicação para um tribunal conservador, extremamente técnico, mas que também, enquanto uma comunicação inédita dos povos indígenas, nós temos essa missão de colocar nessa petição de fato os anseios dos povos indígenas. E aí quais as outras dimensões que nem sempre o direito consegue capturar? As dimensões que não cabem nas gavetas do direito?*”

Os desafios no diálogo com o TPI, a partir da feitura dessa comunicação, são muitos. Dentre os obstáculos, estão a histórica invisibilidade desses povos e de suas agendas nos meios de comunicação hegemônicos, a naturalização da violência e o modo como as concepções eurocêtricas que embasam os sistemas jurídicos Ocidentais limitam os campos semânticos de categorias como *violência*, *sofrimento* e *morte/vida*. A dimensão do que é essencial para a vida grupal e os danos causados por sua destruição são importantes elementos acionados pela APIB nesse embate semântico e ontológico, principalmente, em torno de *território* e de *meio ambiente*. Por exemplo, como pensar o genocídio indígena a partir da gestão bolsonarista pautada na recusa a demarcar os territórios indígenas, na sua destruição com o incentivo ao desmatamento, queimadas e garimpo no seu interior? Como explicitar na denúncia o fato de que há ações políticas que visam desmontar a assistência indigenista, impossibilitando a salvaguarda dos territórios indígenas? Além da negação dos direitos territoriais, temos uma política intencional de promoção da obliteração das identidades indígenas através de sua integração, contrariando oficialmente o próprio texto constitucional. Por exemplo, em 16 de agosto de 2019, Bolsonaro afirmou, mais uma vez, que não faria nenhuma demarcação de terra indígena durante o seu governo, tomando esses povos como entraves ao desenvolvimento nacional.

Não pode continuar assim, [em] 61% do Brasil não pode fazer nada. Tem locais que, para produzir, você não vai produzir, porque não pode ir num linha reta para exportar ou para vender, tem que fazer uma curva enorme para desviar de um quilombola [*sic*], uma terra indígena, uma área de proteção ambiental. Estão acabando com o Brasil (Verdêlio, 2019).

Já em seu segundo dia de mandato, 2 de janeiro de 2019, o Presidente havia afirmado através de suas redes sociais:

Mais de 15% do território nacional é demarcado como terra indígena e quilombolas. Menos de um milhão de pessoas vivem nestes lugares isolados do Brasil de verdade, exploradas e manipuladas por ONGs. Vamos juntos integrar estes cidadãos e valorizar a todos os brasileiros (Mazui, 2019).

E em 24 de janeiro de 2020, afirmou que “o índio mudou [...] Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós. Então, vamos fazer com que o índio se integre à sociedade e seja realmente dono da sua terra indígena, isso é o que a gente quer aqui” (G1, 2020).

As categorias mencionadas acima, como *território, vida, morte, violência e integração*, quando operadas dentro do ordenamento cosmológico Ocidental do mundo, contribuem para a não percepção ou mascaramento do caráter letal de determinadas práticas, resultando numa seletividade moral que, sistematicamente, invisibiliza o genocídio indígena (Wolfe, 2006; Churchill, 1997, Santos, 2017). Nesse sentido, acreditamos que, independentemente do caminho argumentativo escolhido pela APIB, a problematização do próprio paradigma jurídico em torno do conceito de genocídio acabará sendo um resultado direto de sua estratégia.

Nesse sentido, a discussão sobre as concepções indígenas em torno do *território* e do modo como a não demarcação e violação dos mesmos configuram fatos importantes da denúncia na medida em que constituem, conforme disposto no Estatuto de Roma sobre o crime de genocídio, “*a submissão deliberada do grupo a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial*”<sup>20</sup>. Ademais, além do desmonte da política indigenista, o governo Bolsonaro tem sido marcado por inúmeras práticas e medidas administrativas iminentemente destrutivas do *meio ambiente* que, por sua vez, incidem diretamente na dimensão dos *territórios* indígenas. A postura do “passar a boiada”<sup>21</sup>, epítome que bem caracteriza o desmonte na pasta ambiental da atual gestão presidencial, foi amplamente discutida nas oficinas, uma vez que são inúmeros os fatos que atestam a relação direta das queimadas na floresta amazônica com a conduta negacionista. Também o modelo econômico preconizado pelo Presidente incita à produção predatória que destrói o *meio ambiente*.

Especificamente a esse respeito, em 23 de junho de 2021, uma comissão formada por 12 juristas elaborou uma proposta de tipificação de ecocídio como um crime contra a humanidade, com a intenção de que seja incorporado ao Estatuto de Roma. A definição dispõe que, “para os efeitos do presente Estatuto, entender-se-á por ecocídio qualquer ato ilícito ou arbitrário perpetrado com consciência de que existem grandes

---

<sup>20</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2002/d4388.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4388.htm) (Acesso em 07/07/2021)

<sup>21</sup> A expressão “passar a boiada” foi utilizada em 22 de abril de 2020 por Ricardo Salles, então ministro do meio ambiente, que declarou ver a pandemia do CoronaVírus como uma oportunidade para fazer alterações na legislação ambiental, enquanto a atenção da sociedade e da mídia estava voltada para o momento crítico que atravessávamos. Ver <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml> (Acesso em 07/08/2021)

probabilidades de que cause danos graves que sejam extensos ou duradouros ao meio ambiente” (Altares, 2021<sup>22</sup>). A proposta de tipificação do crime de ecocídio mostra que a atenção internacional está voltada para a pauta da destruição *ambiental*, o que pode servir como um indicador potencialmente positivo da recepção da Procuradoria do TPI diante da gravidade dos fatos dispostos na comunicação da APIB.

Em relação à disposição e seleção dos fatos na peça final, a APIB acionou sua extensa de redes de parceiros para compor, da forma mais ampla possível, a apuração de todas as violações durante a gestão de Bolsonaro. Em maio de 2020, lançou uma chamada para que as lideranças indígenas enviassem registros das violações de direito de que vinham sendo vítimas, através de um canal em seu site e também das ferramentas de comunicação, como o Whatsapp. O Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (OBIND), criado no Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) da Universidade de Brasília, sob a coordenação de Elaine Moreira, também vinha fazendo um importante trabalho de levantamento e sistematização de dados qualitativos e quantitativos a respeito dos conflitos interétnicos envolvendo os povos indígenas. A própria APIB já havia sistematizado parte dos fatos quando contribuiu com o pedido de Impeachment do Presidente, protocolado em 14 de julho de 2020, assinado por diversos Movimentos Sociais, artistas, e intelectuais<sup>23</sup>.

Uma vez protocolada uma denúncia, o trâmite processual dentro do TPI pode levar muitos anos ou mais de uma década, desde as etapas iniciais até o julgamento e um veredicto. Ainda assim, conforme mencionamos anteriormente, os resultados de ações de litigância estratégica, como a que abordamos aqui, têm efeitos diversos, que vão além do desempenho processual no âmbito do tribunal.

Em 30 de junho de 2021, Joana Oliveira publicou em *El Pais* uma matéria intitulada *Ação contra Bolsonaro avança em Haia, e indígenas vão denunciá-lo por genocídio e por ecocídio*. Nela, a jornalista afirmou que a intenção da APIB era protocolar a denúncia em julho e que, segundo o advogado Eloy Terena, “Ele [Bolsonaro] não só inviabiliza a demarcação de nossas terras como também a proteção das comunidades

---

<sup>22</sup><https://brasil.elpais.com/ciencia/2021-06-23/ecocidio-crime-contra-o-planeta-ganha-definicao-juridica.html> (Acesso em 07/07/2021)

<sup>23</sup> <https://apiboficial.org/2020/07/14/impeachment-agora/> (Acesso em 07/07/2021)

com áreas já garantidas por lei, ao incentivar a presença de grileiros, madeireiros e garimpeiros ilegais [...] Não há como falar de proteção aos povos indígenas sem garantir o território. É isso que inviabiliza a sobrevivência física e cultural dos nossos povos”<sup>24</sup>.

O conjunto de ações contra Bolsonaro no TPI, às quais a da APIB vem se somar, já parecem surtir efeito internacional, se consideramos, por exemplo, que, em 21 de junho de 2021, o Brasil foi citado, pela primeira vez, no âmbito da ONU em relação ao crime de genocídio por Alice Wairimu Nderitu, assessora do secretário geral da ONU para a prevenção de genocídio, que afirmou: “Na região das Américas, estou particularmente preocupada com a situação dos povos indígenas. No Brasil, Equador e outros países, peço aos governos que protejam as comunidades em risco e garantam a responsabilização pelos crimes cometidos”<sup>25</sup>. Conforme mencionado acima, o poder de dissuasão pode ocorrer tanto de condenações como também de pressões externas e sanções políticas diversas no plano internacional. Há expectativa de que a associação do Brasil ao genocídio indígena, diretamente no âmbito da ONU, possa servir de termômetro da atenção internacional ao que acontece no país durante a gestão de Bolsonaro.

A mobilização da APIB em torno do processo de construção e escrita da comunicação ao TPI evidencia uma extensa rede de colaboradores que, quando acionados, complementaram a Articulação. Ao mesmo tempo, entendemos o momento político como crítico não somente para os povos indígenas, mas para diversos segmentos da sociedade brasileira que no atual governo fortaleceram e estreitaram suas relações uns com os outros, para incidir de maneira conjunta contra o

---

<sup>24</sup> <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-01/acao-contra-bolsonaro-da-passo-inedito-no-tribunal-penal-internacional-enquanto-indigenas-se-preparam-para-denuncia-lo-por-genocidio-e-ecocidio-na-corte.html> (Acesso em 04/07/2021)

<sup>25</sup> <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-01/acao-contra-bolsonaro-da-passo-inedito-no-tribunal-penal-internacional-enquanto-indigenas-se-preparam-para-denuncia-lo-por-genocidio-e-ecocidio-na-corte.html> (Acesso em 04/07/2021) e <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2021/06/28/pela-1a-vez-brasil-e-citado-por-assessora-da-onu-sobre-genocidio.htm?cmpid=copiaecola> (Acesso em 04/07/2021).



que representa, para a garantia dos direitos humanos e da justiça social em relação aos povos indígenas, a figura de Bolsonaro.

## A visão da APIB

Como vimos anteriormente, a primeira etapa proposta pela APIB na elaboração da denúncia contra Bolsonaro, as *Oficinas do TPI*, foi colaborativa, contando com a participação de aliados e intelectuais de áreas diversas. Foi um momento em que se buscou entender mais sobre o funcionamento da Corte Internacional, avaliando-se as estratégias discursivas e semânticas mais apropriadas para a elaboração de uma peça que seguisse *os termos* adequados ao perfil do tribunal. A redação da denúncia foi, por motivos operacionais, restrita aos advogados e advogadas do departamento jurídico da APIB.

A análise da denúncia final nos permite compreender as escolhas do coletivo, o caminho argumentativo traçado e o modo como os crimes do Presidente foram dispostos. O texto consultado tem pouco mais de cem páginas e está dividido em seções. São elas: interesse e *expertise* da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil; objeto e alcance da comunicação; os fatos: Povos e terras indígenas sob ataque do Presidente Jair Bolsonaro; enquadramento criminal; gravidade; jurisdição e competência; complementaridade e gravidade; interesse de atuação do TPI e requerimentos. Como podemos ver, além de trazer os fatos denunciados, a APIB avalia, na seção “Enquadramento Criminal”, o modo como tais atos se ajustam ao disposto no Estatuto de Roma. Essa seção está subdividida em genocídio e crimes contra a humanidade, e a APIB propõe uma investigação contra o Presidente por “crimes contra a humanidade (art. 7. b, h. k Estatuto de Roma – extermínio, perseguição e outros atos desumanos) e genocídio (art. 6. B e c do Estatuto de Roma – causar severos danos físicos e mentais e deliberadamente infligir condições com vistas à destruição dos povos indígenas)”<sup>26</sup>.

---

26 <https://apiboficial.org/2021/08/09/inedito-apib-denuncia-bolsonaro-em-haia-por-genocidio-indigena/> (Acesso em 10/11/2021)



Na primeira seção da comunicação, a APIB apresenta suas finalidades institucionais e seu histórico, a fim de informar à Procuradoria que possui legitimidade na condição de instância representativa dos povos indígenas do país. Foram ressaltados o caráter participativo da entidade e o seu modo de funcionamento, evidenciando a horizontalidade na composição de sua coordenação executiva, respeitando as representações regionais e locais indígenas de um país vasto e diverso como o Brasil. Foi também apresentada a situação quantitativa dos povos indígenas, com destaque para a situação dos 114 registros de indígenas isolados na Amazônia Legal.

A APIB situa a pertinência de sua atuação atual ao legado violento do processo colonial que remonta ao Século XVI. Desde o seu surgimento, tem se mobilizado no sentido de pautar o direito indígena de existir e manter a sua cultura ancestral. Destacou as suas ações na defesa dos direitos indígenas, no combate à criminalização de lideranças, formação e qualificação e monitoramento das políticas indigenistas. Para ela, a gestão bolsonarista, desde o seu início, foi marcada pela escalada da violência anti-indígena, caracterizada por ataques graves, intencionais e sistemáticos, que tomam a forma na discriminação, perseguição e incitação ao ódio contra esses povos.

Quanto ao objeto e alcance da comunicação, na seção seguinte, tomamos conhecimento de que os fatos registrados pela APIB tomam por referência inicial o primeiro dia do mandato de Bolsonaro (1º de janeiro de 2019), até 30 de abril de 2021. Diante da relevância de atos recentes cometidos, especificamente, contra os povos Munduruku e Yanomami, esse tempo foi alargado e compreendeu atos coletados até 10 de junho de 2021.

É na seção voltada para os fatos que encontramos a maior parte do conteúdo da comunicação. Nela, a APIB descreve em detalhe as ações criminosas do Presidente, dispondo-as, primeiro, de maneira cronológica, depois, por temas e também por povo afetado. De maneira semelhante ao que Lemkin fez ao estudar as técnicas de ocupação do Eixo, a APIB também buscou evidenciar o plano genocida e a intencionalidade bolsonarista em destruir os povos indígenas a partir de decretos e medidas provisórias diretamente tomadas pelo Presidente e por integrantes de seu governo. As inúmeras

medidas administrativas tomadas por Bolsonaro que visam desmontar a política indigenista e esfacerar os direitos indígenas são associadas aos seus discursos e falas públicas, que ajudam a construir o cenário geral onde tanto suas intenções, como o caráter de perseguição recorrente ao mesmo grupo étnico ficam evidentes.

Os discursos públicos do Presidente, alguns dos quais, já mencionados anteriormente, expressam duas direções principais. A primeira diz respeito às máximas assimilacionistas nas quais se defende a idealização de uma nação, onde não há espaço para os povos indígenas que não seja na condição de integrados à sociedade<sup>27</sup>. Outra frente discursiva de Jair Bolsonaro versa, diretamente, sobre o processo de demarcação territorial, situando os povos indígenas como entraves ao desenvolvimento nacional e como inimigos da população brasileira. Em sua visão, a efetivação dos direitos territoriais indígenas configuraria uma injustiça para com os brasileiros. Embora a APIB tenha restringido o escopo dos fatos descritos ao período posterior à eleição de Bolsonaro, muitas foram as ocasiões pregressas nas quais o futuro presidente manifestou sua percepção contrária aos povos indígenas, atacou a demarcação territorial indígena e prometeu desmantelar a política indigenista<sup>28</sup>. Em 2016, quando era deputado federal, afirmou: “em 2019 vamos desmarcar [a reserva indígena] Raposa Serra do Sol. Vamos dar fuzil e armas a todos os fazendeiros”<sup>29</sup>.

A maior parte das manifestações públicas do Presidente sobre povos indígenas mesclam os dois elementos supracitados, atacam a política fundiária indígena, situam esses povos como obstáculos e propõem a sua assimilação como desejável. Em 27 de agosto de 2019<sup>30</sup>, em reunião com governadores, o Presidente reforçou a sua percepção sobre as demarcações territoriais:

JB: Aproximadamente quanto por cento o teu estado, o Acre, está tomado, no tocante à reserva indígena?

---

27 <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/bolsonaro-diz-que-vai-integrar-indios-e-quilombolas.ghtml>

28 A organização *Survival International* compilou a maioria das falas do Presidente Jair Bolsonaro contra os povos indígenas em <https://www.survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro> (Acesso em 05/10/2021)

29 <https://www.youtube.com/watch?v=jUgDXVbPHZs> (Acesso em 10/11/2021)

30 <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/fala-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-reuniao-com-os-governadores-dos-estados-da-amazonia-legal-palacio-do-planalto> (Acesso em 09/10/2021)

Então, 86% você não pode fazer nada em teu estado. Oitenta e seis por cento, você não pode... qualquer atividade humana nossa não pode ser realizada lá?

Governador: Temos restrições de ordem ambiental. (...)

JB: Então, um estado que 86% do seu território inviabilizado para até exploração sustentável não existe. (...)

Muitas reservas têm um aspecto estratégico, que alguém programou isso. O índio não faz lobby, não fala a nossa língua e consegue hoje em dia ter 14% do território nacional. Vou fazer, no final, um breve histórico sobre isso daí. Mas isso tem a intenção, uma das intenções é nos inviabilizar. (...)

Hoje, se o garimpo é ilegal, nós queremos legalizar. O que que é legalizar? É ouvindo o Parlamento. Eu não vou tomar nenhuma decisão usando uma caneta compacto, ou caneta Bic, tá? E isso daí está bastante avançado no Ministério das Minas e Energia, pretendemos apresentar brevemente essa proposta. (...)

O nosso sentimento aqui, a nossa decisão até o momento, mas vamos ouvir os governadores, é de não demarcar mais isso aí porque, afinal de contas, já extrapolou essa verdadeira psicose, no tocante às demarcações e ampliações de terras aqui no Brasil. (...)

As manifestações públicas do Presidente são importantes evidências da sistematicidade dos ataques destinados aos povos indígenas. Logo, a APIB utiliza esses discursos para constituir o plano de fundo necessário para entendermos as políticas tomadas pelo Presidente no desmantelamento da infraestrutura pública voltada para a política indigenista. As ações de Jair Bolsonaro não se esgotam no plano discursivo, são consubstanciadas em sua política com decretos e medidas provisórias, que são dispostas cronologicamente na peça da denúncia. Ademais, os seus discursos promovem o ódio e acirram a violência contra povos indígenas, na medida em que desautorizam os seus direitos territoriais e concitam à grilagem, garimpo, invasões e queimadas em terras indígenas.

Já no primeiro dia de seu mandato, Bolsonaro apresentou a Medida Provisória 870, que retirava a atribuição da demarcação de terras indígenas da FUNAI, movendo-a para o Ministério da Agricultura. Por sua vez, o decreto presidencial 9.673 de 2 de janeiro de 2019, propôs a transferência da FUNAI do Ministério da Justiça para o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos (MMFDH). A FUNAI é o órgão estatal responsável pela demarcação territorial, de modo que, ao mover essa competência para o Ministério da Agricultura, sabidamente vinculado aos avanços do

agronegócio, o Presidente associa o direito indígenas a seus territórios à pasta de um setor que, diretamente, se beneficia com a não demarcação.

Em fevereiro de 2020, foi apresentado pelo Poder Executivo o Projeto de Lei 191 que visa liberar a mineração, garimpo e aproveitamento de recursos hídricos para geração energética em terras indígenas. A APIB reiterou o fato de que o Presidente incluiu o PL 191 na lista dos 35 projetos prioritários do governo, em fevereiro de 2021, entregue aos presidentes da Câmara e do Senado. Isto é, em plena pandemia do coronavírus, liberar o garimpo e outras atividades extrativistas em terras indígenas era uma das prioridades governamentais.

A APIB associou as medidas imediatamente relacionadas ao Presidente a tantas outras que decorrem, diretamente, de suas indicações para compor quadros administrativos. Um exemplo é a resolução n. 04/2021 da FUNAI, que buscava reestabelecer a competência do órgão na identificação de povos indígenas. Contrariando a Convenção 169 da OIT, que dispõe sobre a autodeclaração desses povos, a resolução abriria margem para que o reconhecimento indígena estivesse condicionado à heteroidentificação, seguindo de critérios de indianidade arbitrários. Historicamente falando, a pretensão de critérios objetivos e homogeneizantes para o reconhecimento de grupos enquanto indígenas tem sido uma frente de negação de direitos. Ao não serem reconhecidos como indígenas, os povos atingidos por esta política não poderiam acessar os direitos coextensivos a essa identidade. Outro exemplo é a instrução normativa conjunta nº 1, de 22 de fevereiro de 2021, que envolve a FUNAI e o IBAMA e “que autoriza a “parceria” entre indígenas e não indígenas para a exploração econômica dos territórios”. “Na prática, a Instrução Normativa conjunta da Funai/Ibama ataca frontalmente o usufruto exclusivo dos territórios indígenas e, em consequência, a proteção a esses territórios e ao meio ambiente, ao qual os indígenas estão ligados de forma fraterna e sustentável”<sup>31</sup>.

O quadro geral elaborado pela APIB acerca dos fatos que compõem a conduta criminal mostra o caráter sistemático dessas ações. Indicam que a destruição da

---

<sup>31</sup><https://cimi.org.br/2021/02/nota-publica-nova-normativa-funai-retoma-politica-arrendamento-esbulho-territorios-indigenas/> (Acesso em 10/11/2021)

política indigenista é elaborada tanto por ações deliberadas, quanto por omissões e negligências, cujo efeito direto é a impossibilidade de continuidade da vida indígena conforme seus moldes tradicionais. Temos um conjunto de ações que acarretam vulnerabilidades territoriais com a não demarcação, promoção da grilagem e do esbulho. Verifica-se ainda, o “aparelhamento dos órgãos de proteção a direitos indígenas e socioambientais, o estímulo à invasão, ao desmatamento, ao garimpo e à propagação da pandemia de Covid-19 (Apib, 2021: 25).

No que concerne a pandemia, esta é tratada ao longo da denúncia como uma situação de acirramento de vulnerabilidades durante a gestão bolsonarista. Isto é, o evento pandêmico tornou-se uma oportunidade para que outras medidas viessem a ser aceleradas, o que, diante da postura presidencial negacionista e anticientífica, significou avanços da doença nos territórios indígenas, deixando, especialmente os povos indígenas isolados, em situação de risco de extinção.

Os atos do presidente Jair Bolsonaro durante a pandemia de COVID-19 intencionalmente ameaçam a existência dos povos indígenas isolados. Eles foram praticados tendo em vista aproveitar a oportunidade que a pandemia oferecia de implementar sua política anti-indígena, por concentrar a atenção pública no problema sanitário, e podem ser organizados identificados em quatro frentes:

- abertura das terras de povos isolados para entrada de terceiros;
  - o desmonte dos órgãos especializados de proteção os povos isolados;
  - o ataque governamental ao território dos povos indígenas isolados.
- (APIB, 2021: 45)

Os fatos descritos na comunicação são, em sua maioria, concernentes a todos os povos indígenas. Todavia, mesmo abarcando a violência que afeta indiscriminadamente os povos indígenas, alguns deles estão imersos em contextos mais críticos. Além daqueles em situação de isolamento, a comunicação possui subseções específicas com dados detalhados referentes aos Munduruku, à T.I Yanomami, ao povo Guarani-Mbya e Kaingang, Guarani-Kaiowá, Tikuna, Guajajara e Terena. São destacadas a violência do garimpo, a retirada ilegal de madeira e o desmatamento, assim como incêndios potencialmente provocados em resposta aos incentivos de Bolsonaro para a regulamentação da exploração nessas terras.

Ressaltaram-se também os efeitos da lenta e contínua contaminação por mercúrio que acontece como resultado da atividade garimpeira. O mesmo se aplica à contaminação causada pelo uso de agrotóxicos em fazendas próximas às T.Is, que levam ao adoecimento e sérios problemas de saúde.

O entendimento da APIB acerca dos itens b e c do Art. 6 do Estatuto de Roma situa o genocídio indígena como indissociável da dimensão territorial. São inúmeras passagens que reforçam o fato de que a política de Jair Bolsonaro tem a intenção de sujeitar os grupos indígenas a condições de vida insustentáveis, de modo a provocar a sua destruição física, total ou parcial através de uma política voltada para os seus territórios. Por exemplo, os crimes de Bolsonaro estão em seu conjunto baseados, “de uma forma ou de outra, na destruição da relação dos povos indígenas com as suas terras, o que implica a morte cultural, social e física dos povos indígenas” (Apib, 2021: 7). Complementa: “como se pode perceber, povos indígenas distintos têm distintas relações com suas terras; mas as terras que ocupam são fundamentais para todos eles” (Apib, 2021: 7).

Na página 13

“Não se trata apenas de uma discussão sobre terras: os povos indígenas brasileiros existem a partir de sua relação com o território, que é o espaço sobre o qual eles podem projetar e exercer suas formas de vida, sua organização social, política e cultural. *Atacar suas terras é atacar diretamente os povos indígenas*” (Apib, 2021: 13: grifos nossos).

Os territórios são considerados essenciais para as formas de vida indígenas e “a demarcação de terras indígenas é condição para a existência indígena enquanto tal, e o presidente da República tem conhecimento disso” (Apib, 2021: 14). A associação aqui entre o propósito de aniquilar indígenas através da destruição e a não demarcação de seus territórios é tomada como anteriormente conhecida. Ou seja, ao atacar a política indigenista, o Presidente o faz, tendo consciência do que isso implica para as suas vidas enquanto grupo.

Sobre os atos e medidas administrativas do Presidente, a APIB afirma:

Nenhum desses atos ou medidas deve ser compreendido de forma isolada. Eles formam, juntos, uma importante faceta do governo anti-indígena do presidente Jair Bolsonaro, *que favorece a destruição das terras indígenas e das vidas indígenas por meio do incentivo à mineração e garimpo nos seus territórios [...] A mineração traz uma série de consequências nefastas, uma série de formas de matar, já amplamente conhecidas e documentadas [..]* (Apib, 2021: 36-37; grifos nossos)

Segue:

A política anti-indígena promovida pelo presidente Jair Bolsonaro estimulou diretamente a invasão, o esbulho, o desmatamento e a propagação da pandemia de Covid-19 em terras indígenas. São inúmeros os atos, as omissões e os discursos do presidente Jair Bolsonaro a comporem um cenário de real destruição dos povos indígenas no Brasil, de potencial desaparecimento de suas múltiplas etnias e de ataque sistemático contra eles, do qual resultam seu adoecimento, sofrimento e morte. A política adotada pelo Presidente Jair Bolsonaro à frente de todos os órgãos da administração pública federal brasileira está direcionada *para o enfraquecimento dos direitos indígenas e socioambientais, com a intenção de promover o fim das terras e dos povos indígenas enquanto tais* (APIB, 2021: 41; grifos nossos).

Continua:

Além do contexto específico de violações no âmbito na pandemia de Covid-19, a violação de direitos humanos dos povos indígenas, em especial, *as decorrentes da sua espoliação territorial têm acarretado danos irreversíveis e inviabilizado a continuidade dos modos de vida e das suas práticas culturais* (APIB, 2021: 68; grifos meus).

Enquanto instância representativa dos povos indígenas, e através de seus advogados com domínio da linguagem técnica referente à aplicabilidade do Estatuto de Roma, a comunicação da APIB expõe os atos de Bolsonaro, interconectando os pontos de uma extensa teia de letalidade. Como discutimos neste capítulo, ao longo dos debates sobre o texto da Convenção de Genocídio, muitos países defendiam a percepção de que, para serem considerados genocídios, os atos precisavam da participação ou cooperação dos Estados e de seus oficiais. Não por acaso, as ações, discursos e previsões de Bolsonaro em relação aos povos indígenas evidenciam que, neste caso específico, a destruição dos povos indígenas é indissociável do uso do



aparelho e instituições governamentais. Mas, perceber a letalidade dentro dessa teia, é imprescindível num debate sobre os valores e sentidos atribuídos aos territórios nas ontologias indígenas. Nesse sentido, a comunicação da APIB costura todos os fatos, explicitando o modo como as condutas atribuídas ao Presidente promovem a destruição das bases essenciais para os grupos indígenas. A correlação entre a destruição dos territórios e a destruição dos próprios grupos nunca se perde de vista, e, mais importante, é do conhecimento de quem opera o aparelho governamental com esses propósitos.



Figura 9.3 Em panfleto de 30 de julho de 2021, a APIB se mobiliza contra o garimpo, atestando a sua letalidade e associação com o genocídio (@dinamamtuxa)





Figura 10.3 Panfleto da APIB, de 20 de maio de 2021, denunciando a letalidade do garimpo e associando-o a genocídio. (@guajajarasonia)

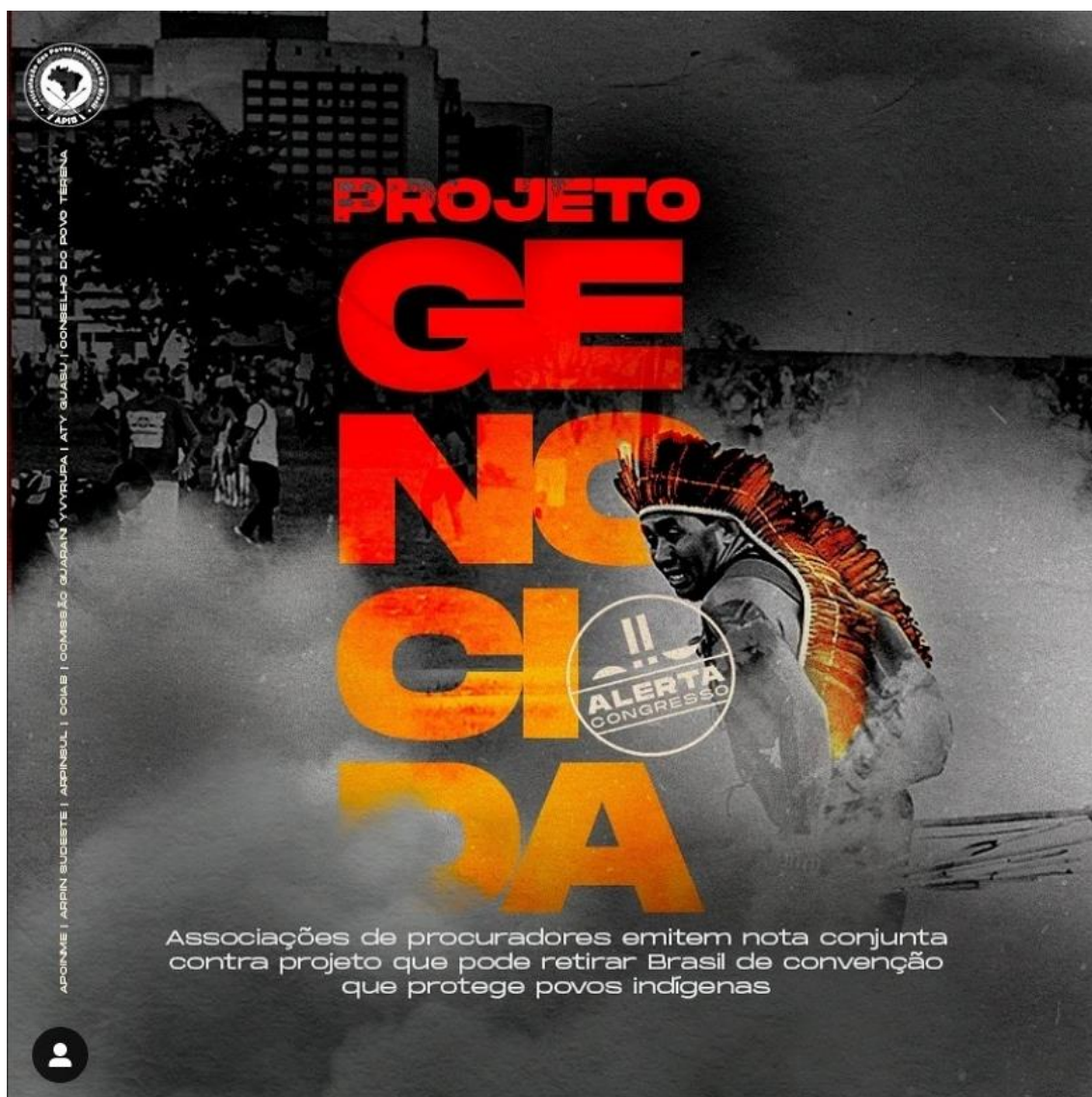


Figura 11.3 Panfleto da APIB sobre Projeto de Decreto Legislativo (PDL) nº 177/2021, que pretende autorizar o Presidente da República a abdicar da Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho. (@apiboficial em 21 de julho de 2021)





Figura 12.3 Panfleto da APIB, de 26 de junho de 2021, sobre o caráter genocida do PL 490

Estabelecer a correlação entre os atos e os crimes tipificados pelo Estatuto de Roma ocupa as seções finais da denúncia. Debateu-se nas Oficinais do TPI que o mais importante na elaboração da peça era reunir os fatos com acurácia, a fim de expor a sua gravidade. Também se aventou que o enquadramento criminal dos mesmos seria tarefa da Procuradoria, uma vez aberto um inquérito. Todavia, a APIB procedeu em sua denúncia ao enquadramento em detalhe dos fatos trazidos por ela, tipificáveis nos termos do genocídio e de crimes contra a humanidade. Isso é um exercício importante, uma vez que os advogados envolvidos demonstram o seu domínio da jurisprudência do TPI, argumentando a partir de casos julgados anteriormente, como o de Ruanda e da Iugoslávia, sobre a procedência do enquadramento por eles proposto. Como vimos

no primeiro capítulo, o texto sobre o genocídio dispõe de elementos que, embora centrais para a sua aplicabilidade, deixaram brechas quanto à sua interpretação. Por exemplo, o que constitui o *todo* ou uma *parte do todo* de um grupo? Ou o que é considerado grave dentro do item b do Art. 6 do Estatuto de Roma, que sugere como atos genocidas aquelas “ofensas graves à integridade física ou mental de membros do grupo”? Nesses campos, recorre-se tanto aos precedentes do TPI, quanto aos de outros tribunais internacionais, no intuito de elaborar interpretações possíveis e pertinentes para os crimes denunciados. A APIB se referiu ao julgamento do general sérvio-bósnio Zdravko Tolimir, condenado por genocídio pelo TPI, para levantar a questão da falta de parâmetros para definir o que constitui uma “parte do todo”:

entendeu que, na falta de um limiar quantitativo, pode-se estabelecer essa parcela substancial tanto pela comparação do número de vítimas com a totalidade do grupo quanto pelo status das vítimas no grupo, em função do impacto que seu desaparecimento teria na sobrevivência do próprio grupo. Nas palavras do Tribunal em decisão ao caso Tolimir “embora o número da porção alvo em termos absolutos seja relevante para sua substancialidade, não é dispositiva; outros fatores relevantes incluem a numerosidade da porção alvo em relação ao grupo como um todo, a proeminência da porção alvo e se a porção alvo do grupo é “emblemática dentro do grupo geral, ou é essencial para sua sobrevivência”, bem como a área de atividade, controle e alcance dos perpetradores” (APIB, 2021: 81).

Como conclusão da passagem acima, a APIB adiciona: “Por fim, conforme entendimento do Trial Chamber do Tribunal para Ruanda, não é preciso que os atos genocidas ocasionem a morte, mas é preciso que comprometa a sobrevivência do grupo em um horizonte temporal mais ou menos curto” (APIB, 2021: 81). Diante do cenário de criminalização e assassinatos de lideranças, tais observações da APIB são de grande relevância para o modo como o genocídio indígena se reproduz ao longo da gestão Bolsonaro. Ademais, trata-se de uma resposta a uma percepção que restringe o genocídio a assassinatos em massa.

# **Parte II - O conceito de genocídio**

*Quando vocês falam que foram mortos aproximadamente seis milhões de pessoas nos campos de concentração, das quais grande parte se sabe o nome e dia da morte, nós indígenas lembramos os quase seis milhões de irmãos nossos exterminados sem que se tenha, na maioria dos casos, qualquer informação sobre esses massacres. Foi um extermínio silencioso e contínuo, que continua até hoje. (Nailton Pataxó, numa visita a um campo de concentração nazista, na Alemanha, em 2000).*

## Por que genocídio?

Uma das primeiras questões com as quais me deparei ao iniciar os estudos sobre genocídio foi a dificuldade dos povos indígenas com as políticas de seu uso, enunciação e aplicabilidade. Como alguém interessado em debater o genocídio indígena, constatei rapidamente que falar sobre essa temática era adentrar uma seara repleta de apagamentos, silêncios e melindres. Num seminário internacional realizado na Universidade de Brasília (UnB) entre 25 e 26 de setembro de 2019, intitulado *Genocídio Indígena*, pesquisadores de diversas áreas, indígenas e não indígenas, se reuniram para discutir, de uma perspectiva histórica e comparativa, a situação desses povos no Brasil, Colômbia e Argentina. Na abertura do evento, o então Vice-Procurador-Geral da república, Luciano Mariz Maia, um dos palestrantes convidados, compartilhou conosco o registro que segue:

[...] o delito de genocídio é profundamente estigmatizante para os estados membros (da convenção). Então um diplomata, alguém da diplomacia, alguém que atue no circuito de Genebra, em Nova York, no âmbito das Nações Unidas [...] A pecha, o rótulo, o estigma de genocídio é muito grave para os países. De tal maneira que eles o evitam duramente. E eu faço essa referência porque um diplomata brasileiro comprometido com os direitos humanos e que chegou a fazer parte da alta direção do Ministério dos Direitos Humanos, em um evento no qual participávamos, quando eu mencionei que havia sido cometido genocídio contra índios no Brasil, ele publicamente me censurou dizendo que precisávamos ter cuidado com o uso das palavras, porque genocídio era um delito tipificado expressamente em convenção e pela lei que, portanto, não podia haver um uso, por assim dizer, com licenciosidade literária e poética. (Maia, 2020).

Concretamente, falar de genocídio é falar de um assunto extremamente sério, assim como o é a violência anti-indígena. Todavia, é muito comum que, quando indígenas e outros atores acionam essa categoria em manifestações públicas, o uso do termo seja percebido por aqueles tidos por *experts* da temática como um exemplo de uso figurado. Esse descompasso surge da descontinuidade entre os entendimentos diversos – e a tensiona – acerca da aplicabilidade do conceito. Tal descontinuidade costuma se manifestar nos termos de uma polarização que situa, de um lado, as dimensões políticas e retóricas características da performance de integrantes de

movimentos sociais e, de outro, o entendimento técnico e jurídico sobre o conceito.<sup>32</sup> O resultado é que, como numa atualização de velhos debates sobre a distância entre racionalidades emotivas/passionais e técnicas/científicas, as denúncias indígenas, especialmente aquelas que tomam o acesso à terra como vital para sua existência, são subestimadas e relegadas à irrelevância. Neste capítulo, detemo-nos sobre os obstáculos que encontramos quando tomamos parte no debate sobre o genocídio. Apontaremos os principais argumentos mobilizados naquilo que Ward Churchill (1997) apontou como uma tendência geral negacionista no que se refere ao genocídio de povos indígenas. O termo “negacionismo histórico” decorre, diretamente, de uma onda argumentativa iniciada em correntes autointituladas revisionistas, sobretudo, na década de 1950, que buscavam contrapor evidências históricas acerca do Holocausto com a finalidade de negar a sua existência. Os negacionistas, baseando-se em dados infundados e em pseudociência, disputaram – e ainda disputam – no plano acadêmico e político a narrativa sobre a existência de fato de uma política de extermínio voltada contra povo judeu durante a Segunda Guerra Mundial. Alguns minimizaram a real dimensão do ocorrido, enquanto outros a negaram de forma categórica, lançando dúvida sobre a própria seriedade de análises históricas desenvolvidas a partir de uma grande quantidade de documentos, boletins, plantas arquitetônicas de campos de concentração, câmaras de gás, e dos próprios testemunhos de vítimas e sobreviventes.

Tratando-se de genocídio indígena, poderíamos apontar, pelo menos, duas frentes principais de um negacionismo persistente. De um lado, temos argumentos que negam o passado violento, característico da construção do país. Esses ancoram-se em narrativas conciliatórias sobre as relações ambivalentes entre povos indígenas e a sociedade dominante. Nessa esteira, encontramos a negação do caráter destrutivo do colonialismo, normalmente acompanhado da afirmação de um projeto civilizatório, posteriormente associado à política indigenista, protecionista e paternalista, levada a cabo por instâncias administrativas como a do SPI (Lima, 1993). O próprio entendimento sobre o caráter violento de políticas assimilacionistas tende a ser

---

<sup>32</sup> Embora seja particularmente intenso quando quem enuncia é vinculado a movimentos sociais ou ocupa o lugar de vítima, o caso de Maia citado mostra que, mesmos juristas conceituados, podem ser interpelados dessa maneira.



diminuído ou mesmo negado, chegando ao seu extremo oposto, quando é disputado no plano narrativo. Argumentam que a colonização e chegada dos homens brancos foram benéficas para os povos indígenas, que teriam sido encontrados, originalmente, num estado deplorável de existência atrasada e primitiva.

Uma outra frente negacionista opera e decorre diretamente das políticas de enunciação de genocídio. Essa nos interessa de forma primordial, uma vez que ocorre dentro de um campo argumentativo que, embora preveja a existência da violência contra esses povos em intensidade e frequência diversas, negam que ela ocorra dentro do escopo do genocídio. É que, para esses, o Holocausto, o *shoah*, se tornou o exemplo paradigmático a partir do qual todos os casos devem ser comparados, estando eles sempre aquém em gravidade, dimensão e abrangência. As interpretações jurídicas sobre o crime de genocídio também operam com o que poderíamos chamar de seletividade e conservadorismo concernentes à interpretação de seu texto legal, o que, no contexto indígena, parece resultar menos da interpretação baseada em critérios técnicos rigorosos – o que seria esperado da jurisprudência de um crime dessa gravidade – e mais de um viés eurocêntrico e colonialista presente no próprio funcionamento do Direito.

Desse modo, o nosso primeiro objetivo é apontar a adequação do conceito para o contexto atual da violência anti-indígena que caracteriza os territórios clamados pelo colonialismo europeu. Queremos mostrar que a dificuldade que os povos indígenas encontram quando buscam acessar a justiça mobilizando a figura jurídica de genocídio resulta de motivos de ordem política e não de inadequação dos fatos. Primeiramente, abordamos a concepção originária proposta por Raphael Lemkin. Apontaremos que o processo de elaboração dos textos legais sobre o genocídio no âmbito da ONU era esteve suscetível a questões de ordem geopolítica, responsáveis pela exclusão de importantes elementos concernentes aos efeitos contínuos e letais indissociáveis da história do colonialismo europeu. Em seguida, examinamos um texto da ONU para revelar pontos que resultam em interpretações jurídicas seletivas da norma escrita, especialmente, para casos de genocídio de longa duração, como o dos povos indígenas. Tendo identificado os principais pontos de tensão, mostramos alguns momentos

genocidas no contexto indígena brasileiro, elucidando as respostas institucionais e jurídicas então vigentes.

Desde o seu surgimento, o termo “genocídio” passou por uma ampla difusão, tornando-se uma categoria que, em certa medida, é dotada de significados que, de maneira quase automatizada, a associam aos horrores do nazismo da Segunda Guerra Mundial. O termo “genocídio” traz rapidamente ao senso comum imagens paradigmáticas, judeus, homossexuais, ciganos e outros indesejáveis do regime nazista em campos de concentração, corpos empilhados, câmaras de gás. Para além da crueldade, ele evoca imediatamente dimensões quantitativas (assassinatos em massa) e simbólicas, que remetem à burocratização e institucionalização do aparato técnico em torno dessas mortes.

Como qualquer outro conceito, seja ele analítico e estritamente acadêmico ou tipificado em textos legais, o de genocídio está sempre aberto a disputas hermenêuticas sobre sua aplicação. O campo de estudos convencionalmente denominado de *genocide studies* é uma área essencialmente interdisciplinar que envolve pesquisadores vinculados a matrizes teóricas diversas das ciências políticas, pelo direito, sociologia, história e antropologia. Enquanto um fenômeno que marca a história da humanidade, seu entendimento se reveste de grande importância, o que gera interesse em pesquisas voltadas para os seus diferentes aspectos. Há aqueles que buscam situar a sua gênese, e, portanto, privilegiam os aspectos extremos dessa manifestação de violência contra grupos humanos no passado. Outros buscam entender os aspectos psicológicos dos casos de genocídio, e usam abordagens sobre as condições em que pode emergir. De um modo geral, podemos afirmar que existe a tendência, por parte desses intelectuais, de discutir a aplicabilidade do termo e, por isso, criam tipologias para classificar e mapear os casos conhecidos, como uma forma de identificar algumas características essenciais para a prevenção de casos futuros.

No âmbito acadêmico, o conceito de genocídio é também, essencialmente, um conceito em disputa. O modo como os intelectuais se envolvem no debate varia muito, e há uma certa liberdade no sentido de propor novos conceitos e classificações que venham a alargar sua concepção tradicional. Não é por acaso que um ponto central do debate ocorre numa área de tensão em torno do modo como o conceito foi tipificado

no âmbito do direito internacional, em 1948, com a criação da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio. Como veremos, ao tornar-se lei, o texto sobre o genocídio disposto na convenção da ONU se afastou em importantes aspectos da definição lemkiiana de 1944. A alteração de alguns dos elementos pensados por Lemkin na formulação legal é alvo de debates, o que leva pesquisadores a oscilar entre a perspectiva do autor e o que está disposto nos textos da ONU. À primeira vista, é como se presenciássemos uma visão formalista por parte daqueles que se apegam à sua concepção legal, enquanto outros buscam navegar por essa arena de forma mais maleável.

[...] os estudos de genocídio funcionam *como se não houvesse um conteúdo adequado para o estudo do genocídio, mas que houvesse uma forma correta*. Com isso quero dizer que os atributos particulares ou características de definição do genocídio permanecem em disputa, mas o processo de formar essas definições, como nos envolvemos, respondemos, invocamos ou as expressamos, desenvolve um novo conjunto de regras. Essas limitações expressivas circunscrevem o conteúdo de definição de genocídio, isolando a comunidade epistêmica que estabelece interpretações legítimas do genocídio. Consequentemente, a contestação ocorre dentro de um conjunto muito restrito de experiências históricas, políticas ou sociais (Meiches, 2017: 46, tradução nossa; grifo nosso).

Meiches sugere que o uso do conceito tende a variar amplamente nos discursos intelectuais, ao mesmo tempo que permanece preso ao endossamento do mesmo. Nesse sentido, embora os conteúdos particulares levantados por cada pesquisador possam variar, a forma de proceder ao debate acaba levando a uma homogeneidade. Sobretudo ao tentarem se manter próximos do arquétipo de mortes em massa, deixam de fora as “muitas facetas potenciais de destruição associadas ao genocídio, incluindo morte linguística, deslocamento físico, configurações educacionais coercitivas” (Meiches, 2017: 47). Como veremos, para além da negação do genocídio indígena em sua multiplicidade e complexidade, os efeitos da padronização na forma de conduzir o problema resulta na exclusão de determinados agentes do debate sobre o tema. De maneira drástica, a dimensão da experiência vivida, isto é, os relatos de vítimas, ao acionarem o conceito de genocídio, normalmente recaem num lugar à parte, distanciado do modo como as interpretações sobre o fenômeno tem sido comumente operacionalizado.

Não é novidade nem surpresa que, após 1948, logo depois da criação do conceito de genocídio, povos indígenas ao redor do mundo perceberam que a violência que suas sucessivas gerações vinham sofrendo por séculos em seus territórios se adequava de maneira flagrante ao escopo do crime “recém-criado” de genocídio. Churchill afirma que, já em 1968, o Movimento Indígena Americano (AIM) foi rápido em aplicar o conceito ao contexto da história norte-americana, sendo posteriormente acompanhado por grupos aliados dentro de movimentos de libertação Negra e *Chicana*, e do movimento de independência porto-riquenha (Churchill, 1997: 7). Em 1970, cinco aborígenes australianos pertencentes à *Aborigenes Advancement League* (AAL) protocolaram na ONU uma petição que denunciava o governo australiano por genocídio. Exemplos como esses são muitos; partem de experiências diversas que nem sempre são percebidas como decorrentes de projetos civilizatórios semelhantes e que foram continuados pelas novas nações construídas nos antigos territórios indígenas. O silêncio a seu respeito é, todavia, ensurdecador. Se você for a uma livraria no Brasil, terá dificuldades para localizar livros sobre a violência contra os povos indígenas e negros, mas encontrará muitos livros sobre guerras, revoluções e nazismo na Europa, seja na forma de relatos históricos, biografias e autobiografias de sobreviventes, reinterpretções, romances ou relatos de todos os tipos.

Quando indígenas e outros grupos, cuja racialização remonta ao imperialismo europeu, acionam o conceito de genocídio em suas realidades e a partir de suas experiências, percebemos que inúmeros deslocamentos ocorrem no campo jurídico quanto aos significados que foram atribuídos de maneira unilateral ao escopo de abrangência do conceito. Isso fica evidente, por exemplo, quando constatamos que o processo de seu surgimento ocorreu apenas em meados do século XX, quando esses grupos já possuíam um longo acúmulo de experiências com a empresa colonial, cuja história está repleta de relatos de práticas genocidas. Assim, o termo “genocídio” aparece em inúmeros lugares como um termo inventado para dar nome a um crime que até então não tinha nome. Ou seja, é como se, antes do nazismo, a necessidade de olhar seriamente para essa classe de delitos não houvesse surgido.

Em 1950, cinco anos após o fim da Segunda Guerra Mundial, o intelectual diaspórico da Martinica, Aimé Césaire (2020), publicou seu importante *Discurso sobre*

*o colonialismo*, originalmente escrito em francês, cujas reflexões nos permitem apontar um viés eurocêntrico e seletivo na própria genealogia do conceito, uma vez que muitos dos procedimentos postos em prática durante a Segunda Guerra Mundial já haviam sido testados e praticados nas colônias europeias sem despertar grandes constrangimentos morais. A própria história da colonização americana está repleta de relatos de barbárie e massacres e, ainda assim, foi apenas quando esses mesmos procedimentos foram postos em prática dentro dos limites territoriais da Europa que a necessidade de criminalizar tais ações resultou na elaboração da categoria de genocídio.

Nos assombramos, nos indignamos. Dizemos: “Que curioso! Porém, bah, é o nazismo, já passará!” E esperamos. Nos esperamos; e calamos a nós mesmos a verdade, que é uma barbárie, porém a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a cotidianidade das barbáries, que é o nazismo, sim, porém antes de tudo, antes de sermos a vítima fomos seu cúmplices; que apoiamos esse nazismo antes de padecê-lo, o absolvemos, fechamos os olhos diante dele, o legitimamos, porque até então só se havia aplicado aos povos não europeus; [...] No fundo o que não é perdoável em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, senão o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, e haver aplicado na Europa procedimentos colonialistas [...] (Cesaire, 2020: 16-17).

Entre outras questões, Cesaire aponta a semelhança entre os passos tomados por Hitler no interior do continente europeu e aqueles da burguesia cristã e pseudo-humanista do século XX. Ele dirá sobre ela: “sem que estejam cientes, eles têm um Hitler dentro deles, Hitler é o seu demônio e que atacá-lo consiste em uma inconsistência” (Cesaire, 2020: 17).

É evidente que o que tem sido chamado de eurocentrismo não se manifesta apenas no contexto da genealogia do conceito de genocídio. Como Goody (2015), Wolf (2005) e tantos outros, que buscaram desconstruir as falácias das narrativas historiográficas Ocidentais, apontaram, o eurocentrismo constitui um modo de ser, com consequências nefastas, ao produzir imagens distorcidas sobre a constituição do Ocidente, apagando da história o caráter letal de sua expansão, a dizimação de povos inteiros e o posterior roubo e apropriação de seus legados culturais. Como veremos, o processo de conformação do crime de genocídio evidencia de forma flagrante o eurocentrismo presente na percepção de crimes e do fenômeno da violência,

especialmente, por se tratar de um debate que ocorre no âmbito do direito internacional e dos direitos humanos, onde fronteiras nacionais, regionais e locais retoricamente se dissolveriam por um curto espaço de tempo em nome de um entendimento de uma humanidade compartilhada e resguardada num corpo de direitos básicos. Mesmo nesse contexto, algumas formas de violência são piores do que outras, e algumas vidas, mais valiosas.

Fazemos coro com as observações de Cesaire, pois entendemos que o genocídio foi uma prática indissociável da expansão imperialista europeia. Para além da imensa mortandade, os deslocamentos, remoções e saques territoriais são condições *sine qua non* para a constituição dos Estado-Nações que hoje existem em antigos territórios indígenas, todos tendo como línguas oficiais aquelas trazidas do continente europeu, como o inglês, o francês, o espanhol e o português. Ainda assim, os aspectos culturais da mentalidade europeia que gestou um modelo expansionista de tamanha envergadura e alcance como o colonialismo, só foi possível graças a um *ethos* cultural anterior, onde confluíram o etnocentrismo exarcebado, a vocação expansionista e o altericídio, isto é, a necessidade de aniquilar a diferença.

O colonialismo foi possível devido ao *ethos* Ocidental, que produzia classificações sobre os diferentes povos através de esquemas hierarquizantes, desumanizando e destruindo a alteridade tão logo a vislumbravam. Em parte, as dificuldades em mobilizar a categoria de genocídio para tratar de formas de violência anti-indígenas ocorrem porque esbarram em concepções arcaicas – porém vigentes – da mentalidade colonialista que se faz presente de maneira inercial nas instituições jurídicas e na formulação e interpretação de textos legais. Dado o legado que conhecemos das instituições produzidas pelos brancos e para os brancos, não devemos nos surpreender ao constatar que povos indígenas ao redor do mundo têm dificuldade em punir algozes, encontrar responsáveis e atribuir culpa às práticas de violência cometidas contra eles dentro dessa estrutura hegemônica que foi construída em nossos territórios.

Em relação à indissociabilidade do entendimento sobre genocídio e o *shoah*, muito também tem se debatido sobre a temática. Durante o regime nazista, diferentes grupos foram considerados indesejáveis. Além de judeus, Hitler lançou ataques

sistemáticos contra ciganos, homossexuais, testemunhas de jeová, negros e invíduos com debilidades físicas e mentais. Ainda assim, a narrativa que normalmente acessamos toma por referência a perseguição aos judeus e, para muitos, o Holocausto tornou-se a epítome não apenas da Segunda Guerra Mundial, mas do próprio conceito de genocídio. As razões que levaram a esse desfecho são muitas e, embora não tenhamos interesse em aprofundar a questão, devemos mencionar os efeitos que tal associação tem produzido para a prevenção e repressão de outros genocídios.

Ao invés de situar o *shoah* como uma manifestação exemplar de uma prática antiga, a experiência judaica se revestiu da aura de exemplo paradigmático à qual a intenção de destruir grupos e a percepção sobre a prática do crime de genocídio devem-se conformar. Os sentimentos morais evocados por esse triste registro da história da Europa são tão profundos que levam, inclusive, a fortes reações contrárias ao uso do termo “genocídio” em outros contextos que, por nunca serem vistos como tão graves quanto o genocídio nazista, configurariam uma afronta direta à memória judaica.

Em seu livro *This Benevolent Experiment: Indigenous Boarding Schools, Genocide and Redress in Canada and The United States*, o sociólogo Andrew Woolford (2015), antigo presidente da Associação Internacional dos Estudiosos de Genocídio, aborda a invisibilização da violência anti-indígena ao mencionar o debate em torno da defesa do caráter genocida da política de internatos e escolas indígenas nos Estados Unidos e no Canadá. O autor toma por referência um debate que ocorreu entre Scott Trevithick e Agnes Grant sobre a adequação do conceito de genocídio ao contexto dos internatos indígenas:

Scott Trevithick expressa uma preocupação ainda maior com o uso do termo “genocídio” quando se fala em internatos indígenas, porque ele associa tal uso à poluição da pesquisa acadêmica por sentimentos morais, bem como a uma tendência a alegações abrangentes e simplificações exageradas. Ao criticar o trabalho de Agnes Grant, Trevithick acusa seu uso do termo de “impróprio” e a ela por manipular evidências para caberem na Convenção de Genocídio das Nações Unidas. Além disso, ele afirma: “ao inferir que a experiência indígena nos internatos se aproximava do Holocausto nazista ela perverte o conceito de genocídio e comete uma grave injustiça a estes fenômenos”. Aqui, novamente, o Holocausto ofusca a discussão e se confunde com o conceito de genocídio. (Woolford, 2015: 11; tradução nossa).

Churchill (1997), por sua vez, acredita que, em resposta ao negacionismo do Holocausto, muitos intelectuais que dedicaram suas pesquisas a confrontar com evidências históricas e testemunhos a veracidade do que ocorreu ao longo da Segunda Guerra Mundial, irão, muitas vezes, recair numa defesa do caráter singular da tragédia judaica. Esse é o caso do trabalho de Debora Lipstadt, *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory* (1994), no qual a autora traz importantes dados para atestar o caráter fictício da pseudo-ciência negacionista, pensado como um pretense revisionismo histórico, cujos efeitos são perversos não apenas para a historiografia, mas para as ciências como um todo. Todavia, Churchill sugere que ao fim do seu livro, Lipstadt muda seu objetivo:

O que aconteceu foi que, nas páginas finais de seu projeto, a autora substituiu sutilmente uma agenda por outra. Sem pausa ou notificação, ela muda do objetivo inteiramente digno de expor, confrontar e repudiar sistematicamente aqueles que negam a existência do Holocausto, para uma tentativa muito mais duvidosa de confirmar o genocídio nazista dos judeus europeus como algo absolutamente singular, um processo sem paralelo em toda a história humana. Há uma tremenda diferença entre as duas proposições, mas Lipstadt desvia todos os esforços para fazê-las parecer sinônimos. Com efeito, qualquer “falha” em conceder a “singularidade fenomenológica” intrínseca do Holocausto é ser culpado de negá-lo completamente (Churchill, 1997: 31; tradução nossa).

O que Churchill apontou no trabalho de Lipstadt é uma tendência recorrente no campo em disputa dos estudos de genocídio. Como afirmei anteriormente, para alguns, a experiência judaica com o nazismo seria o exemplo paradigmático ao qual os debates posteriores sobre genocídio precisariam se adequar. Dando um passo à frente, outros a situariam num patamar de unicidade, não replicável nem localizável em nenhum outro registro de violência em massa ou de extermínio de grupos que tenha ocorrido na história. Os efeitos desta segunda tendência também têm implicações diretas na reivindicação de outras vítimas que buscam justiça por meio do conceito de genocídio.

Embora não tenhamos nos debruçado de forma intensa sobre esse tipo de produção acadêmica, reunimos dois exemplos que não devem de maneira alguma ser tomados como emblemáticos, e sim como ilustrações aleatórias da questão em pauta. Entrei em contato com a produção bibliográfica de Guenter Lewy através de um artigo intitulado *Can there be genocide without the intent to commit genocide?*, publicado em 2007,



no *Journal of Genocide Research*, no qual o autor expressa uma visão bastante formalista da noção de intencionalidade. (Lewy, 2007). Lewy nasceu em 1923 na Alemanha, e é professor emérito de Ciências Políticas da Universidade de Massachussets. É autor de vários livros sobre a Alemanha nazista e a experiência judaica. É também autor de vários livros dedicados à situação dos ciganos durante o regime nazista, a guerra norte-americana contra o Vietnã e a destruição de armênios pelo Império Otomano. Nenhum desses casos, segundo ele, poderia ser considerado genocídio (Lewy, 2012).

Em setembro de 2004, o autor publicou um ensaio na revista *Commentary*, intitulado *Were the American Indians the victims of genocide?*, no qual refuta a ideia de um genocídio indígena no contexto norte-americano. O texto tem como ponto de partida uma entrevista dada por W. Richard West, diretor e fundador do então recém criado *Museum of the American Indian*. West havia afirmado que a “instituição não se esquivará de assuntos difíceis, como o esforços para erradicar a cultura indígena americana nos séculos XIX e XX. Seguramente, alguém também irá, inevitavelmente, levantar a questão do genocídio” (Lewy, 2004). As linhas que se seguem constituem um esforço de Lewy de rechaçar a possibilidade de que o contexto colonial, embora marcado por violência, fosse enquadrado como genocida. Em sua argumentação, o uso do termo “genocídio” refletiria “exageros” e “acusações unilaterais”, e as mortes que resultaram de epidemias não foram, de modo algum, a intenção inicial da empresa colonial. A respeito de outras hostilidades que tenham ocorrido, o autor tenta fazer parecer que constituíam um estado mútuo de guerra, mencionando que os povos indígenas também assassinaram muitos colonizadores e que muitos eram temidos e conhecidos por sua reputação de crueldade implacável. O extermínio judeu também aparece como norte comparativo: “por mais difíceis que fossem as condições de trabalho dos índios - trabalho obrigatório, muitas vezes, alimentação e cuidados médicos inadequados, castigos corporais -, sua experiência não tinha comparação com o destino dos judeus nos guetos” (Lewy, 2004). E, ao fim:

Finalmente, mesmo que alguns episódios possam ser considerados genocidas - isto é, tendendo ao genocídio - eles certamente não justificam condenar uma sociedade inteira. A culpa é pessoal e, por boas razões, a Convenção do Genocídio estabelece que apenas "pessoas" podem ser acusadas do crime, provavelmente, até descartando procedimentos legais contra governos [...]

A *violenta colisão* entre brancos e a população nativa da América era, provavelmente, inevitável. Entre 1600 e 1850, um aumento dramático na população levou a ondas massivas de emigração da Europa, e muitos dos milhões que chegaram ao Novo Mundo gradualmente foram empurrados para o Oeste, para o espaço aparentemente ilimitado da América. Sem dúvida, a ideia do Século XIX do "Destino Manifesto" americano foi em parte uma racionalização para aquisições, mas a desapropriação resultante dos índios era tão imparável quanto outros grandes movimentos populacionais do passado. O governo dos EUA não poderia ter impedido o movimento para o oeste, mesmo se quisesse (Lewy, 2004, sem página)(tradução e grifos nossos)

Lewy parece acreditar que a imensa letalidade provocada pela presença de colonizadores em territórios indígenas é uma discussão que remete à física, resultando do fato presumivelmente incontestado de que dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo. Parece também acreditar que meras atribuições demográficas sobre a situação populacional no continente europeu seriam razões racionais para a naturalização do banho de sangue indígena que marca a história dos Estados Unidos. Em última instância, seu texto não apenas nega a atribuição de genocídio aos fatos dispostos, mas vai além e naturaliza e justifica a violência que ele mesmo tinha acordado em reconhecer anteriormente.

Outro exemplo similar ao anterior é o trabalho de Steven Theodore Katz, filósofo norte-americano e diretor do Centro Elie Wiesel de Estudos Judaicos da Universidade de Boston e autor de inúmeros livros e artigos sobre judaísmo, Holocausto e filosofia da religião. Em 2020, publicou o artigo *Comparing Causes of Death in the Holocaust with the Tragedy of the Indigenous Peoples of Spanish America: The View of David E. Stannard* (Katz, 2020), no qual comparou as visões sobre mortes causadas por doenças entre os judeus e os indígenas, rechaçando a argumentação de David Stannard em *American Holocaust* (1995) sobre o caráter intencional das epidemias no contexto dos povos indígenas na América espanhola. Em 2019, também publicou o livro *The Holocaust and New World Slavery*, com o intuito de comparar a escravidão e o trabalho forçado durante o Holocausto e durante o tráfico negreiro. Para Katz, o quicentenário, em 1992, da chegada de Colombo à América gerou muitos debates comparativos entre o tratamento dado aos índios e o tráfico negreiro com o Holocausto e outras experiências de morte em massa.

No entanto, a comparação desses dois fenômenos com o Holocausto, embora muito comentada, não parece suficientemente informada nem metodologicamente correta. O trabalho muito utilizado e influente de David E. Stannard (*American Holocaust*) é a melhor prova disso. Apesar de sua influência que gira em torno da alegação de que o que aconteceu no início da América espanhola com os nativos americanos e escravos africanos foi comparável ao Holocausto e um caso de genocídio, sua análise é deficiente em muitos aspectos e seu método é totalmente duvidoso [...] Neste novo estudo, tentei preencher essa lacuna séria nos estudos existentes sobre escravidão no Novo Mundo. Ou seja, fiz um grande esforço para compreender e comparar a escravidão negra americana e o Holocausto de uma forma *não polêmica, academicamente séria e intelectualmente legítima*. (Um trabalho futuro tratará da história dos Povos Nativos na América Espanhola.) [...] Tendo feito todo este trabalho, minhas duas principais conclusões são: a escravidão do Novo Mundo não foi genocida [...] (Katz, 2019, sem página; tradução e grifos nossos).

A oposição que mencionei acima entre racionalidades técnicas e passionais aparece no argumento de Katz quando afirma ser a sua análise *não polêmica e intelectualmente legítima*, tendo como função deslegitimar o debate sobre o genocídio no contexto colonial, por ter como efeito prozudir sobre sua própria visão o caráter de neutralidade científica, enquanto aqueles que defendem o genocídio indígena estariam sendo levados por questões de cunho emotivo. No título de seu artigo, o termo “Holocausto” aparece como uma leve oposição a “tragédia”, sendo este comumente utilizado de maneira inócua, como “catástrofe”, uma vez que toma a letalidade experimentada por povos indígenas como resultado de causas naturais ou inevitáveis.

Os principais ataques contra os trabalhos de Stannard e Churchill utilizam argumentos que naturalizam o lastro destrutivo das epidemias, sugerindo, por exemplo, que nenhum inglês, português ou espanhol deixou o seu país com o intuito de levar doenças e matar indígenas. Oblitera a indagação oposta, aquela que também devemos fazer: doenças como sarampo, varíola e gripe chegaram às Américas sozinhas? E claro, em que ambas as perguntas alteram os efeitos catastróficos dessas epidemias? Para os negacionistas, a mortalidade das epidemias não seria inteligível como genocídio, uma vez que decorreriam, em sua maioria, de doenças transmitidas de maneira não intencional. Para além de relatos que existem ao redor do continente de disseminação intencional e do uso de doenças como arma biológica, tal qual mencionado no Relatório Figueiredo, outro ponto poderia ser adicionado. Em 2013, um grupo de intelectuais composto por historiadores, demógrafos, arqueólogos,

antropólogos, biólogos e epidemiologistas se reuniu para um seminário chamado *Para Além dos Germes: O impacto do colonialismo na saúde indígena nas Américas*, onde argumentaram, por exemplo, a tese de que os povos indígenas teriam imunidades deficientes, considerando estudos que atestavam que

[...] varíola, malária, febre amarela e doenças semelhantes raramente discriminaram entre as populações indígenas e as populações coloniais: os impactos dessas doenças foram devastadores, independentemente da herança genética. Se a mortalidade nativa foi maior, foi porque os nativos estavam submetidos a muitas tensões adicionais. Nas palavras de um participante do seminário, “Foi a turbulência da colonização, e não questões genéticas, que criou entre os povos indígenas uma suscetibilidade devastadora diante dos patógenos importados” (Cameron, Kelton e Swedlund, 2015: viii)(tradução nossa).

Reflitam que, a despeito de uma narrativa defendida na historiografia hegemônica sobre o caráter de excepcionalidade das grandes guerras europeias, a chamada Primeira Guerra Mundial durou quatro anos e a Segunda Guerra Mundial, seis anos. De uma perspectiva não eurocêntrica, o colonialismo, que poderíamos chamar de I Grande Guerra Mundial para os povos indígenas do continente americano, durou e, em muitos aspectos, ainda dura há mais de 500 anos. Trata-se de uma guerra total, onde os sujeitos perderam não apenas as vidas de pais, avós, filhos, roças e casas. Foram escravizados, torturados, viram seus parentes serem devorados por cachorros, consumidos por diversas formas de violência e, inclusive, por moléstias que até então desconheciam. O colonialismo é um estado de guerra permanente; discutir imunidade genética dentro desse contexto, sem considerar os efeitos dos traumas e do caos na saúde dos envolvidos, é particularmente irresponsável. O que pensar diante do fato de que hoje, no Brasil, a taxa de suicídio entre indígenas chega a ser mais de três vezes superior ao do restante da população? (Redação Outras Palavras, 2019).

## O ponto de partida de Lemkin

Embora o conceito de genocídio elaborado por Raphael Lemkin, em 1944, tenha sido alterado na passagem para o texto legal da Convenção, uma das características do

campo de estudos de genocídio é a presença constante de menções ao seu trabalho, biografia e intenções ao formular o conceito. Sigamos também aqui esses passos, menos como reiteração de uma defesa das origens – se entendêssemos que a definição inicial gozaria de algum tipo de validade diferenciada por ter sido a primeira – e mais por tomarmos a historicização das mudanças que ocorreram na sua definição como um importante dado acerca da negação da violência anti-indígena nas leis internacionais. Veremos que seguir uma abordagem genealógica sobre o conceito de genocídio a partir da formulação do autor até a sua institucionalização na UNGC sugere algumas implicações importantes a respeito do modo como o crime foi tipificado numa arena essencialmente política, dificultando a sua aplicação em contextos marcados pelo colonialismo europeu. Para tal, utilizaremos como fontes textos jurídicos elaborados pelo autor, notadamente, a sua proposta de tipificação dos crimes de barbarismo e vandalismo, submetidas em 1933, por ocasião de uma conferência em Madri, sua obra seminal, de 1944, onde apresenta o conceito de genocídio, *Axis Rule in Occupied Europe*, e um artigo publicado em 1945, intitulado *Genocide: a modern crime*. Usaremos ainda sua autobiografia publicada postumamente em 2013.

Raphael Lemkin viveu entre 1900 e 1959. Foi um jurista polonês de origem judaica que deixou seu nome na história do direito internacional por ser o criador do conceito de genocídio. Lemkin foi vítima do nazismo, seus pais, provavelmente, foram mortos em câmaras de gás, em 1941, e tornou-se um fugitivo e refugiado após as primeiras invasões alemãs da Polônia, em 1939. Na fuga, passou pela Lituânia, Letônia e Suíça, até chegar aos Estados Unidos, em 1941, onde lecionou em universidades e residiu até a sua morte.

Embora a conceituação de genocídio elaborada por Lemkin derive diretamente do intuito de proibir esse crime diante dos horrores do nazismo, ele já havia submetido propostas de criação de crimes internacionais antes da Segunda Guerra Mundial. O problema da destruição de grupos étnicos e nacionais era uma preocupação do autor desde muito cedo, sobretudo, ao tomar conhecimento dos relatos da perseguição aos armênios pelo Império Otomano, na Primeira Guerra Mundial. No período entre guerras, Lemkin trabalhou como promotor público e, em 1933, submeteu à

Conferência da Liga das Nações, em Madri, uma proposta de tipificação de Atos de Barbarismo, seus primeiros esforços para criar jurisprudência internacional em casos da destruição de grupos humanos.

Baseado na ideia de uma “comunidade internacional” e que determinados atos ameaçam e representam perigos transnacionais para essa comunidade, o autor propôs a inclusão, no direito internacional, das ofensas de barbarismo e vandalismo. A primeira dispõe sobre atos contra indivíduos enquanto membros de uma coletividade: “o objetivo do autor do crime não é apenas machucar o indivíduo, mas causar dano à coletividade à qual ele pertence” (Lemkin, 1933, sem página). Já a segunda deriva do entendimento de que o ataque a uma coletividade pode também ser praticado através da destruição sistemática da sua arte e do seu patrimônio cultural, que são como manifestações da especificidade dessa coletividade. Para o autor, tipificar tais ofensas era importante para o direito internacional.

Tanto nos atos de barbárie como nos de vandalismo, evidencia-se o espírito anti-social e destrutivo do autor. Esse espírito, por definição, é o oposto da cultura e do progresso da humanidade. Isso leva à evolução das ideias de volta ao período sombrio da Idade Média. Tais atos chocam a consciência de toda a humanidade, enquanto geram extrema ansiedade quanto ao futuro. Por todas essas razões, atos de vandalismo e barbárie devem ser considerados ofensas à lei das nações (Lemkin, 1933, sem página; tradução nossa).

O conceito de genocídio foi elaborado por Lemkin dez anos após essa primeira formulação. Em certa medida, podemos afirmar que os atos de barbarismo e de vandalismos constituem um primeiro esboço, ainda que separados, do que ele percebia como genocídio. O autor elaborou o conceito de genocídio formalmente no capítulo IX de *Axis Rule In Occupied Europe*, uma extensa obra na qual descreve em minúcia as políticas de ocupação tomadas pelos integrantes do Eixo, Alemanha, Japão e Itália, mais Hungria, Bulgária e Romênia, nos dezessete territórios de países tomados durante o regime nazista. Para ele, a política de ocupação do Eixo infringia as normas dispostas nas Convenções de Haia, importantes tratados internacionais sobre leis e crimes de guerra, uma vez que Hitler, no intuito de instituir a sua Nova Ordem Nacional-Socialista, pautava uma guerra total, onde se guerreava não apenas contra estados, exércitos e nações soberanas, mas também contra seus povos. Assim, “a nação inimiga ocupada poderia ser enfraquecida, desintegrada e destruída num

programa que levaria décadas”. (Lemkin, 1944: 81; tradução). Lemkin tentou advertir o máximo de pessoas que a agenda nazista desenhava uma guerra que iria além do interesse geopolítico de alterar fronteiras e adquirir territórios. Buscava-se também alterar o elemento humano dentro dessas fronteiras. Essas alterações significavam que a maior parte da população dos territórios ocupados, como judeus, ciganos, polacos e russos, seria gradativamente exterminada e substituída por alemães.

Hitler pretende mudar toda a estrutura populacional da Europa por mil anos - o que significa, virtualmente, para sempre. Certas nações e raças desaparecerão completamente ou ficarão aleijadas indefinidamente. Mesmo no caso de derrota alemã, os alemães planejaram que essas nações restantes terão que se apoiar na Alemanha para se manterem vivas. Os alemães estão tentando derrotar e destruir não governos, mas povos. Eles sabem que se o povo for destruído, não haverá governos ou, com a destruição parcial, governos tão fracos que a Alemanha não terá que temê-los (Lemkin e Frieze, 2013: 109, tradução nossa).

Lemkin sabia, baseado nos escritos pré-guerra de Hitler, que suas intenções com o genocídio eram pensadas num processo de germanização que só poderia ser feito com o solo e nunca com os homens, que, numa perspectiva racializada, nunca iriam tornar-se alemães (Lemkin, 1944: 81). Nesse sentido, não havia futuro para os povos dos países ocupados, que poderiam até servir como trabalhadores por um certo tempo, mas que eram, de fato, não apenas dispensáveis como também indesejáveis no futuro imaginado por Hitler.

As intenções por trás das técnicas de ocupação mobilizadas pelo Eixo passaram a ser estudadas por Lemkin ainda durante a sua estada na Suíça, quando começou a analisar os jornais oficiais dos países ocupados e também aqueles produzidos pelo *Reich* alemão. Percebeu que Hitler havia escrito que a Alemanha não deveria procurar por colônias fora da Europa e sim, dentro dela. Essa máxima foi posta em prática logo após as primeiras invasões da Polônia através de um decreto de 1939, que previa que esses territórios deveriam ser incorporados à Alemanha, passando por um processo de germanização com a desnacionalização e desumanização de seus antigos ocupantes, destruindo a *intelligentsia* local e condenando outros tantos a exaurir sua existência no trabalho forçado, o que levaria à “morte da nação num sentido espiritual e cultural” (Lemkin & Frieze, 2013: 77; tradução nossa).

A separação inicial entre a destruição física e cultural, que podemos perceber em sua proposição inicial de barbarismo e vandalismo, é congregada posteriormente em partes constitutivas do crime de genocídio. O autor irá descrever o genocídio como um plano amplo de ações voltadas para a destruição da vida grupal em vários campos. Teria por objetivo “a desintegração das instituições políticas sociais, da cultura, da língua, dos sentimentos nacionais, religião, a existência econômica de grupos nacionais, a destruição da segurança pessoal, liberdade, saúde, dignidade” (Lemkin, 1944: 79; tradução). Particularmente importante para a sua formulação é o modo complexo com o qual o autor percebe aquilo que é vital para a continuidade e existência de um grupo, apontando que atos genocidas podem atentar tanto para os aspectos culturais, sociais e econômicos, como para a destruição biológica e física do grupo. Nesse sentido, o plano genocida posto em prática pelos países do Eixo não se constituiu de maneira homogênea nos diferentes países ocupados. Pelo contrário, variava em grau e intensidade, demonstrando um caráter adaptativo, de variação local. Logo, Lemkin dividiu as inúmeras técnicas genocidas do Eixo em políticas sociais, culturais, econômicas, biológicas e físicas, abordando práticas que iam desde a destruição das instituições de governo locais e a consequente imposição do modelo alemão de administração, destruição da *intelligentsia* nativa, proibições linguísticas e o controle das atividades culturais para evitar a sobrevivência do espírito nacional, até medidas de redução populacional, como proibição de casamentos, separação de homens e mulheres, mandados para locais de trabalhos distintos, racionamento alimentar como forma de impossibilitar que novos filhos fossem criados, até a submissão a condições de trabalho desumanas que, quando associadas à fome, foram responsáveis por debilitar milhares até a morte.

Ao contrário do que poderíamos supor, considerando o imaginário social contemporâneo acerca do crime de genocídio, Lemkin dá pouco destaque à prática de assassinatos em massa dentro do seu arranjo mais amplo de técnicas genocidas. Embora hoje muitos associem genocídio à prática de assassinatos em massa, para o autor, ela configuraria uma dentre as múltiplas formas de se aniquilar um grupo étnico, nacional e religioso. O autor havia iniciado a escrita de *Axis Rule In Occupied Europe* (Lemkin, 1944) antes mesmo de saber que uma política de assassinato em massa



destinada aos judeus, poloneses e russos estava em gestação [?], de modo que a sua formulação do delito de genocídio não foi condicionada pelos acontecimentos que viriam a se tornar o evento paradigmático de onde irradia o significado atualmente dominante de genocídio.

O autor iniciou a elaboração de *Axis Rule In Occupied Europe* em Estocolmo, na Suécia, em 1940, quando buscou reunir o maior número de registros, decretos, jornais oficiais e magazines elaborados nos países ocupados pelo Eixo, considerando que, “como advogado, eu sabia o significado de documentos oficiais no entendimento de política. Sabia que podia ler as intenções do governo nazista através de medidas legais como decretos e ordens. Decretos são objetivos e evidências irrefutáveis”. (Lemkin e Frieze, 2013: 76; tradução). Esses documentos previam um processo amplo de genocídio, através de racionamento de comida que destinava aos judeus uma dieta desprovida de gorduras, carboidratos e proteínas, e a criação de guetos em Varsóvia com pena de morte para aqueles que saíssem sem a devida permissão, e apreensão de suas propriedades (Lemkin e Frieze, 2013: 77-78). Particularmente interessante para o nosso estudo é o modo como boa parte de sua obra sobre o genocídio nazista foi escrita tendo como referência a análise de documentos e registros escritos que ele pôde consultar antes da derrota alemã. Foi através do estudo dos decretos emitidos pela Alemanha nos países ocupados, num contexto onde as leis “não tinham mais função ética de justiça distributiva, tornando-se um sistema para fazer cumprir tudo o que foi considerado útil para o estado” (Lemkin, 2012: 108), que o autor atestou e verificou a intenção letal que embasava a criação de medidas burocráticas e técnicas que, em anos ou décadas, poderiam levar à morte física através, por exemplo, da distribuição desigual de alimentos numa política de racionamento e instituição de trabalhos forçados em condições desumanas.

De acordo com Lemkin, as notícias que afirmavam que execuções em massa estavam acontecendo na Europa começaram a circular ao fim de 1942 e duraram até dezembro de 1944. Todavia, o autor vinha denunciando a política genocida do Eixo anos antes de tais acontecimentos, o que sugere que a sua formulação do termo “genocídio” não incluía, necessariamente, assassinatos em massa. Ele dirá:

A mais direta e drástica das técnicas de genocídio é simplesmente o assassinato. Pode ser o assassinato lento e científico por inanição em massa ou o assassinato rápido, mas não menos científico, por extermínio em massa em câmaras de gás, execuções em massa ou exposição a doenças e exaustão. As rações alimentares de todo o território sob domínio alemão foram estabelecidas com base em princípios raciais, variando em 1943 de 93% de sua dieta pré-guerra para os habitantes alemães a 20% de sua dieta pré-guerra para a população judaica. Uma escala cuidadosamente graduada permitia rações de proteína de 97% para os alemães, 95% para os holandeses, 71% para os franceses, 38% para os gregos e 20% para os judeus. Para as gorduras, onde havia maior escassez, as rações eram de 77% para os alemães, 65% para os holandeses, 40% para os franceses e 0,32% para os judeus. As deficiências de vitaminas específicas foram criadas com base científica (Lemkin, 1945, sem página, tradução nossa)

Em certa medida, a política racializada do genocídio nazista previa, nos territórios ocupados, o extermínio de todas as raças que não fosse a alemã. Como podemos perceber nas medidas de distribuição de alimentação, em alguns casos, esse processo seria mais rápido, enquanto em outros, poderia durar anos e até mesmo décadas. O ponto é que Lemkin não imaginou o genocídio como uma política de extermínio verificável apenas na solução final voltada para os judeus nas câmaras de gás e no assassinato direto. Ele se fazia evidente, por exemplo, nos inúmeros decretos analisados que evidenciavam, além da destruição física, a imposição do padrão nacional germânico entre aqueles que não haviam sido marcados como imediatamente dispensáveis. Várias das técnicas genocidas empregadas pelos nazistas já eram crimes previstos tanto nos tratados internacionais sobre a conduta de guerra como também se considerarmos os avanços nos direitos individuais. Elas, todavia, tornavam-se uma política de genocídio quando enquadradas num conjunto de atos que tinha como motivo a destruição do grupo nacional ou étnico. Tal visão fica evidente na descrição do autor sobre as duas fases do genocídio.

O genocídio tem duas fases: uma, destruição do padrão nacional do grupo oprimido; a outra, a imposição do padrão nacional do opressor. Essa imposição, por sua vez, pode ser feita sobre a população oprimida que fica autorizada a permanecer ou sobre o território apenas, após a retirada da população e a colonização pelos próprios nacionais do opressor (Lemkin, 1944: 79; tradução nossa).

Percebam que não são as técnicas nem o alcance de uma política, cuja letalidade é evidenciada pela quantidade de corpos. Não é o fato de haver pessoas diretamente assassinadas que define o delito. Como veremos a seguir, embora um grupo não possa

existir sem os indivíduos que o compõem, o contrário não é verdadeiro. É possível destruir um grupo sem que todos os seus membros sejam mortos. Nesse sentido, as ações de Lemkin para evidenciar o genocídio tomam como matéria, em sua maior parte, atos que atentam contra a vida e existência do espírito do que constitui o grupo em si, com ou sem consequências físicas para os seus membros. Imagino que o autor tenha enfatizado tais condutas genocidas, porque buscava dar relevo ao que percebia como particularmente distintivo em relação a crimes que já estavam tipificados. Para ele, genocídio não é uma questão numérica ou quantitativa, como um conjunto somado de homicídios, e sim, atos que buscam, a longo ou curto prazo, destruir a existência do grupo em questão.

Isso nos leva a duas últimas considerações acerca do trabalho de Lemkin: sobre a gênese do genocídio e sobre a sua gravidade. Primeiramente, devemos considerar que, para o autor, a gravidade do crime de genocídio estava associada a uma visão evolucionista que percebia o delito como um resquício bárbaro da conduta humana, e estaria, portanto, em desacordo com os ideais civilizatórios nos quais as próprias leis internacionais estavam respaldadas. Para ele “a Alemanha transformou uma antiga barbárie num princípio de governo, ao dignificar o genocídio como um propósito sagrado do povo alemão” (Lemkin, 1945: sem página; tradução nossa), e a sua gravidade requeria que os países a vissem, mesmo em caso de genocídios domésticos, não como um problema de Estado, mas como um problema que afetaria toda a comunidade internacional e os princípios do pluralismo e da democracia de interesse de todos os povos civilizados. Em parte, o autor percebia a gravidade do delito na medida em que atacava tais princípios. O genocídio, por exemplo, é um ataque à máxima de que “todo o nosso patrimônio cultural é produto das contribuições de todos os povos”. (Lemkin, 1945; tradução nossa). Contraditoriamente, embora valorizasse a contribuição dos povos numa perspectiva voltada para a diversidade cultural e para a salvaguarda das minorias, ele também atribuía a essa conduta um caráter evolucionista, conforme podemos perceber na seguinte passagem:

A Alemanha nos lembrou que nossa ciência e nossa civilização não eliminaram a barbárie do animal humano. Eles simplesmente o armaram com instrumentos mais eficientes. Devemos invocar os recursos de todas as nossas instituições sociais e jurídicas para proteger nossa civilização contra o ataque desta barbárie

desenfreada nas gerações vindouras (Lemkin, 1945, sem página, tradução nossa).

Esse ponto foi particularmente trabalhado por Meiches (2019), que salientou que, embora Lemkin situe o genocídio como uma prática antiga, para ele, tal crime não havia, até então, sido nomeado, uma vez que o homem contemporâneo jamais poderia prever o seu exercício no mundo civilizado. Ou seja, “eliminar deliberadamente povos inteiros não é algo totalmente novo no mundo. Isso só é novo no mundo civilizado, da maneira como começamos a pensar nele. É tão novo nas tradições do homem civilizado que ele não tem nome para isso” (Lemkin, 1945, sem página). Ao longo dos escritos de Lemkin, os termos utilizados por ele como “barbarismo”, “civilização”, “progresso”, “antigo”, expressam importantes indícios de que ele percebia esse problema numa base evolucionista e atribuía à prática de genocídio uma permanência remota do homem pré-civilizado. Meiches (2019) afirmou que Lemkin percebera uma lacuna nas leis internacionais que, embora protegessem indivíduos e versassem sobre o estado de guerra entre países soberanos, tinha dado pouca ou quase nenhuma atenção à situação das minorias dentro desses territórios. Essa questão era particularmente preocupante, uma vez que o modelo de Estado-Nação preconizado pelos países europeus estava quase sempre calcado num forte elemento nacionalista, o que, sem a devida proteção, poderia propiciar situações particularmente adversas e hostis para essas populações.

Lemkin era um entusiasta das leis internacionais e da comunidade transnacional proporcionada por elas e, por isso mesmo, acreditava que o delito de genocídio não havia sido previsto no direito internacional, uma vez que a elaboração desse *corpus* jurídico emanava de um estado civilizatório em progresso, por princípio, incompatível com a prática de genocídio, que pertenceria aos períodos mais sombrios da história humana. É curioso que, apesar de toda a sensibilidade de Lemkin que podemos perceber nos escritos consultados, em sua cruzada pessoal para tipificar o crime de genocídio e no modo acurado com o qual percebia as bases vitais para a existência de grupos, ele não tenha mencionado as semelhanças do plano de genocida nazista e as práticas coloniais europeias na América e no continente africano. O autor parece esquecer que os próprios ideais do que chamou de civilização foram responsáveis pela obliteração de centenas de grupos étnicos em nome de um

proselitismo que estava firmado, ele mesmo, em noções de modernidade e progresso. Sobre isso, Meiches afirmou que a dicotomia entre barbárie/civilização era particularmente problemática, por ser, ela mesma, violenta.

[...] como um discurso, ele legitima o controle de populações bárbaras como os inimigos da civilização que precisam de tutoria, gestão e eliminação. Ao adotar esse enquadramento, Lemkin distanciou o nazismo e outros movimentos políticos violentos de suas condições de possibilidade. Ele ainda empregou essas categorias para separar o genocídio de outras formas mais generalizadas de violência colonial e racial que considerava necessárias para o processo de modernização (Meiches, 2019: 85; tradução nossa).

O silêncio em sua obra sobre esse ponto explica, em parte, a negação do genocídio indígena no presente. Depois de uma longa jornada enquanto refugiado, Lemkin chegou aos Estados Unidos em 1941, em Seattle, na costa oeste, e seu destino final foi Duke University, onde lecionou, que fica situada na Carolina do Norte. No capítulo “Primeiras Impressões da América”, de sua autobiografia, ele registrou suas impressões sobre a paisagem, sobre o povo americano, modelo das casas e comportamentos, aparentemente alheio às origens dessa nação. Comparou o comportamento dos europeus e dos americanos e comentou sobre a mesmice do padrão arquitetônico ao passar por inúmeras cidadezinhas “que pude dificilmente distinguir umas das outras - elas eram todos iguais aos meus olhos. E também o eram a maioria das casas” (Lemkin, 2013: 106). Mencionou também o poder hipnotizador das *Appalachians*, uma cadeia de montanhas localizada no nordeste dos Estados Unidos, mas não mencionou que este termo tomava como referência os Apalaches, grupo indígena originário do local, que inspirou o uso colonial do topônimo.

Em sua cruzada para denunciar o genocídio cometido pelos países do Eixo, o autor relata sua primeira visita à capital dos Estados Unidos:

Ocorreu-me que a *relativa brevidade da história americana* fica evidente, sobretudo, na *uniformidade* de suas pequenas cidades e ruas principais. Com poucas exceções, vilas e cidades, simplesmente, não tiveram tempo para evoluir sua individualidade ou ter impressas nelas as variações dos séculos. O americano prático, que conhece a natureza mutante de sua *jovem nação*, faz desta *libertação da história* uma virtude - permite-lhe fazer ajustes rápidos e se mover de uma forma flexível e realista de uma fase da vida para outra. A juventude da nação americana me impressionou de forma revigorante, quando chegamos a Washington, D.C. Pareceu-me que havia poucos vestígios da suntuosidade imperial torturante, como se vê em Londres, Paris, Berlim, Viena ou Moscou, na

simplicidade senhorial da Casa Branca. Seu estilo parece dizer claramente, com uma graciosidade *democrática*, “*Nós apenas começamos daqui*”. Há grande poder e espírito neste eufemismo arquitetônico. Fiquei impressionado com a elegância discreta da Sixteenth Street e a extravagância semelhante a um parque da Massachusetts Avenue. Os monumentos, especialmente o de Lincoln, contaram sua história com o que me parecia uma grande simplicidade sem ser grandioso. Na maneira como Lincoln está sentado, não há nenhuma sensação artificial de uma pose dirigida a impressionar e aterrorizar a posteridade: há, acima de tudo, um sentimento de humanidade e solidão contemplativa (Lemkin e Frieze, 2013: 107; tradução nossa; grifos nossos).

O modo como narra a brevidade da nação norte-americana e sua homogeneidade não demonstra nenhum tipo de inquietação diante de uma história que, em muitos aspectos, se assemelha ao processo de germanização posto em prática pelo nazismo. Embora ele mesmo utilize o termo “colonização” para se referir ao nazismo, é como se os povos indígenas e seus modos de vida destruídos para que os Estados Unidos se erguessem não tivessem sido submetidos a uma violência genocida. O autor não menciona *esse* genocídio, o que, em certa medida, pode ser apontado como uma falha sintomática de seu trabalho, evidenciando a longa naturalização desses processos quando recaíram sobre povos tidos como não ocidentais, ou bárbaros, para utilizar seus próprios termos.

## A Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio

A ONU foi criada em 24 de outubro de 1945, quase dois meses após o fim da Segunda Guerra Mundial, em 02 de setembro. O espírito geral entre as nações após a experiência de guerra clamava pelo fortalecimento do *corpus* jurídico internacional, para que ele prevenisse que violações de direitos humanos, individuais e coletivas, ocorressem em contextos de guerra. Os anos que se seguem são marcados por avanços no direito internacional, com a criação de instrumentos jurídicos voltados para a promoção de uma comunidade transnacional ancorada nos ideais da democracia, do pluralismo e de direitos humanos básicos e invioláveis. O Tribunal de Nuremberg, entre 1945 e 1946, por sua vez, foi responsável por fomentar importantes debates, ao julgar a conduta de chefes e oficiais alemães durante a guerra. A partir da criação sem precedentes de um tribunal internacional desse tipo, regulamentaram-se os crimes de

guerras como crimes contra a paz e crimes contra a humanidade, versando sobre as violações dos tratados internacionais e sobre ataques contra a população civil, sem os objetivos econômicos ou territoriais dispostos até então no entendimento acerca das guerras.

É nesse contexto que, em dezembro de 1946, a ONU emite a Resolução 96 (I) da Assembleia Geral, declarando o genocídio como crime contra as leis internacionais, convocando os países membros a promulgar a legislação necessária para punir e prevenir esse crime, e recomendando ao seu Conselho Econômico e Social que iniciasse os estudos pertinentes para a elaboração de um esboço inicial de uma convenção para o crime de genocídio, a ser apresentada na Assembleia Geral subsequente (UN General Assembly, 1946). O processo de elaboração do texto legal para a criação da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio levou cerca de dois anos, quando foi adotada por unanimidade em 09 de dezembro de 1948, um dia antes da adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

O texto da Convenção é composto por dezenove artigos, sendo os artigos II e III aqueles de maior importância para o entendimento da tipificação do crime de genocídio.

*Art. II* - Na presente Convenção, entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como:

- (a) assassinato de membros do grupo;
- (b) dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo;
- (c) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial;
- (d) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- (e) transferência forçada de menores do grupo para outro grupo.

*Art. III* - Serão punidos os seguintes atos:

- (a) o genocídio;
- (b) o conluio para cometer o genocídio;
- (c) a incitação direta e pública a cometer o genocídio;
- (d) a tentativa de genocídio;
- (e) a cumplicidade no genocídio. (Decreto N° 30.822, 1952).

A seguir, debateremos alguns elementos importantes para analisar a tipificação do crime no texto da Convenção. Teceremos comparações com a elaboração inicial de Lemkin e apontaremos os pontos críticos de sua interpretação jurídica que servem como negação e obstáculo às denúncias de genocídio indígena.

Como qualquer tratado internacional, a UNGC foi resultado de longos debates e elaborações por parte dos representantes dos países membros. A análise processual minuciosa de sua gênese tem sido abordada por intelectuais do campo do genocídio, como Schabas (2000), Kuper (1981) e Levene (2008). Tais estudos são importantes, porque mostram os inúmeros aspectos políticos, sociais e subjetivos que embasam a elaboração de textos jurídicos, que nem sempre são percebidos, a princípio, pelo caráter impessoal com o qual o próprio campo do direito se auto imbuíu na esfera pública e acadêmica. A maioria dos desafios para a interpretação do texto sobre genocídio, e que limitam o seu uso, resulta das escolhas feitas desde a primeira redação até a última, com detalhes que foram amplamente discutidos pelos representantes dos países que participaram de sua formulação antes da promulgação.

Um primeiro esboço foi requisitado por John Peters Humphrey, diretor da Divisão de Direitos Humanos da ONU, e incluiu a consulta a três especialistas, Raphael Lemkin, Henri Donnedieu de Vabres, jurista francês que participou dos tribunais de Nuremberg, e Vespasian Pella, romeno, jurista e especialista em leis internacionais. De acordo com Schabas (2000: 52-53), a estratégia inicial era produzir um rascunho amplo que cobrisse o maior número de pontos, deixando aos países membros a incumbência de remover as partes que não considerassem pertinentes. O resultado foi uma proposta de texto composto por 24 artigos e dois rascunhos de estatutos de uma corte criminal internacional.

O tema da criação de uma corte internacional própria para o julgamento de crimes de genocídio foi recorrente ao longo da elaboração da convenção. Isso porque a recomendação da Assembleia Geral 96 (I) para a criação do crime do genocídio não previa discussões acerca da elaboração de uma corte internacional própria, um esforço percebido com cautela por alguns países membros, considerando as soberanias estatais. A Venezuela, por exemplo, “insistiu que preferia uma Convenção pela qual os Estados membros se comprometessem a adotar legislação criminal que garanta a



punição de genocídio e que apliquem eles próprios as penas adequadas” (Schabas, 2020: 56-57). Por outro lado, países como a França e a Noruega destacaram a associação entre genocídio, Estado e seus oficiais, que estariam sempre presentes, seja na condição de cúmplices ou perpetradores. Logo, o que justificaria a criação de uma jurisdição internacional seria o fato de que, quando percebido dessa forma, o crime de genocídio doméstico dificilmente encontraria os meios necessários para que fosse legalmente acusado e julgado na justiça em seus próprios Estados. Na versão final de 1948, esses pontos são contemplados no Art. IV: “As pessoas que tiverem cometido o genocídio ou qualquer dos outros atos enumerados do art. III serão punidas, sejam governantes, funcionários ou particulares”. Também no Art. V, “As Partes Contratantes assumem o compromisso de tomar, de acordo com as respectivas Constituições, as medidas legislativas necessárias a assegurar a aplicação das disposições da presente Convenção [...]”, e no Art. VI, “As pessoas acusadas de genocídio ou de qualquer dos outros atos enumerados no art. III serão julgadas pelos tribunais competentes do Estado em cujo território foi o ato cometido ou pela corte penal internacional competente com relação às Partes Contratantes que lhe tiverem reconhecido a jurisdição”. (Decreto Nº 30.822, 1952).

Todavia, o primeiro Tribunal Penal Internacional (TPI) de caráter permanente só foi criado mais de 50 anos após a promulgação da UNGC. Considerando que muitos sistemas jurídicos domésticos atribuem imunidade a oficiais do Estado, a morosidade em estabelecer meios mais eficazes e coercitivos para o julgamento de crimes internacionais pode ser vista como um indício de que não havia interesse em avançar no tratamento dado a determinados delitos e na sua punição. Para Meiches, o fato de o esforço para criar instituições internacionais, como o TPI, “aparecer apenas nos anos 1990, décadas depois da ampla divulgação das atrocidades em massa que ocorreram na Europa, sugere que as dimensões coloniais do direito internacional mantêm uma forte influência nas políticas do genocídio” (Meiches, 2019: 85). O autor sugeriu ainda que as reticências em criar avanços jurídicos sobre a punição do genocídio refletem a própria história do sistema internacional, cuja gênese seria indissociável da história do colonialismo europeu.

De maneira preliminar, também foi debatida a pertinência da criação de uma convenção específica para tratar do genocídio, mediante a indagação de que esse crime poderia ser visto como uma variante do recém-criado crime contra a humanidade, em vez de uma conduta criminal distinta (Schabas, 2000: 60). O texto final não faz menção alguma a crimes contra a humanidade, atestando o caráter específico do genocídio e permanecendo implícito que, em alguma medida, todo genocídio é composto por delitos enquadráveis em crimes contra a humanidade, o que não se aplica quando invertemos a proposição. A questão do motivo disposto no Art. II - “entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a *intenção* de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso” (grifo nosso) - atribui um elemento especial, *dolus specialis*, decisivo para a tipificação do crime que o afasta do entendimento jurídico em torno de crimes contra a humanidade.<sup>33</sup> Ou seja, o genocídio só é comprovado quando é possível atribuir a intenção específica de destruir o grupo todo ou em parte; “onde a intenção específica não é estabelecida, o ato permanece punível, mas não como genocídio. Pode ser classificado como crime contra a humanidade ou pode ser, simplesmente, um crime de acordo com o direito penal” (Schabas, 2020: 214).

O critério da dupla intencionalidade como elemento decisivo para a identificação de crimes de genocídio toma por referência não as consequências das ações, mas a intenção que as motivou. Nesse sentido, embora o colonialismo europeu tenha como resultado direto a extinção de milhares de povos indígenas, a sua finalidade enquanto sistema nem sempre esteve diretamente associada, no plano da retórica, à destruição e ao extermínio indígena. É como se, mesmo sabendo que o sucesso do colonialismo esteve diretamente ligado à eliminação do componente nativo daqueles territórios, isso não seria genocídio, uma vez que o motivo para a sua destruição não era a finalidade em si. Isso é particularmente preocupante, em vista da violência contra os povos indígenas, porque, historicamente falando, a responsabilidade dos algozes por essa violência permanece ocultada. No caso do *shoah*, foram encontrados muitos documentos e escritos contendo procedimentos genocidas.

---

<sup>33</sup> Esse ponto será melhor debatido no Capítulo III na seção específica voltada para o Tribunal Penal Internacional.

Há registros de intelectuais cometendo racismo declarado, ações militares, plantas e desenhos de campos de concentração que poderiam ser considerados critérios de intencionalidade. Esse nem sempre é o caso, especialmente no presente, quando as intenções que embasam ações que levam indígenas à morte ficam encobertas pela pretensa burocracia impessoal do aparato estatal.

Por exemplo, o primeiro registro que encontrei de uma apuração de genocídio contra povos indígenas no Brasil esbarra, diretamente, nessa questão e é trazido por Leo Kuper, em seu livro *Genocide* (1981), justamente, como um exemplo do problema envolvendo a controvérsia em torno da intencionalidade, que ele aponta como um atalho para escapar da culpa e da responsabilização por atrocidades. Um membro do congresso brasileiro, diante de acusações de genocídio contra indígenas da bacia do rio Amazonas, respondeu:

Os crimes cometidos contra a população indígena brasileira não podem ser caracterizados como genocídio, uma vez que os criminosos envolvidos nunca eliminaram os índios como grupo étnico ou cultural. Consequentemente, faltou a malícia especial ou a motivação necessária para caracterizar a ocorrência do genocídio. Os crimes em questão foram cometidos por motivos exclusivamente econômicos, tendo os autores agido exclusivamente para se apoderar das terras das vítimas. (United Nations, 1969, como citado em Kuper, 1981: 34, tradução nossa).

Como mencionado por Kuper, existem as vítimas e os algozes, mas se não há a intenção de dizimar o grupo por parte do perpetrador, não é crime de genocídio. Essa interpretação tem sido constante em relação ao genocídio indígena, pois não se toma como referência os efeitos das ações, tampouco a versão das vítimas sobre como são afetados por determinadas políticas e ações governamentais. Leva-se em conta apenas a intenção manifestada pelos algozes.

Para os povos indígenas, houve inúmeras políticas e práticas que, embora com efeitos genocidas, tiveram intenções camufladas ou matizadas por retóricas civilizatórias e integracionistas. É o caso do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que, de 1910 a 1967, funcionou como uma instituição estatal baseada no controle de todos os aspectos do cotidiano indígena, cujo objetivo era inculcar os valores ditos civilizados, através, por exemplo, da proibição de falar a língua materna, de desempenhar suas práticas culturais, de acesso à alfabetização, de impor amor e respeito pelos símbolos

da nação, o ensino de técnicas de costura para as mulheres e de agricultura para os homens (Lima, 1995). Tratava-se, portanto, de uma política oficial de integração que visava desindianizar o índio, retirando tudo aquilo que lhe conferia a sua identidade étnica diferenciada. (Ribeiro, 1977; Ramos, 1997). Instituições como essa encontram paralelos em toda a América e na Oceania. Recentemente, deflagrou-se um debate em torno dos internatos indígenas no Canadá, assim como na Austrália. Eram parte de uma conduta estatal de sequestro de crianças indígenas do seu seio familiar, para serem criadas longe dos seus valores culturais. O debate surgiu após milhares de covas de crianças serem encontradas nesses lugares que, retoricamente, eram voltados para a educação dos indígenas. Suas intenções eram quase sempre mascaradas pelo uso de um léxico estrategicamente escolhido para parecer benigno, como “proteção”, “atração”, “assimilação”, “educação”, “civilização”, “progresso”, “desenvolvimento local”. Ao fim e ao cabo, todos sinônimos de “destruição”.

Outro elemento importante é a dimensão da gravidade e extensão dos fatos. Quantas pessoas precisam morrer para termos um genocídio? De acordo com a convenção, entende-se por genocídio determinados atos cometidos com a intenção de destruir, *no todo ou em parte*, um grupo étnico. Tratando-se de povos indígenas, o que constitui uma parte do todo? Temos grupos indígenas no Brasil, como os Akunt’su, que, de acordo com Tavares (2020), contam com apenas três membros, de modo que apenas dois indivíduos representam mais da metade de todo o grupo. Podemos ainda argumentar que todo e qualquer indivíduo indígena é uma parte importante de seu grupo. Esta continua sendo uma questão aberta a subjetividades interpretativas por parte de operadores do direito com dificuldade para estabelecer critérios objetivos que determinem quando um determinado conjunto de atos violentos constitui uma prática genocida ou se esses atos seriam “apenas” crimes hediondos (Meiches, 2019: 82). Tal questão levou certos países a adotar o texto da Convenção com alguns acréscimos, como os Estados Unidos, que acrescentaram o termo “substancial” para especificar o grau de destruição necessário para compor um genocídio (Meiches, 2019: 86). Essa operação apenas cria mais indeterminação linguística, pois não se pode medir o que é “substancial”, “significativo” e até mesmo “grave”, termos sempre sujeitos a questionamentos. A noção de gravidade aponta, geralmente, para ideias difusas sobre

a extensão dos riscos advindos do desaparecimento de um grupo e de execuções em massa. Neste sentido, a própria noção de gravidade parece contraproducente, pois a Convenção não deveria esperar que a violência se agrave para depois agir.

Uma vez que o que define o genocídio são atos específicos cometidos com a intenção de destruir o grupo, indagamos: seria possível cometer genocídio sem que nenhuma pessoa tivesse tido a sua vida fisicamente ceifada? Lemkin sugeriu em seu trabalho que as execuções em massa que ocorreram durante o nazismo foram pontos extremos de uma política de genocídio que já vinha durando anos. Logo, se a noção de gravidade for evidência substancial e condicionante para a abertura de investigações contra o delito de genocídio e esta, por sua vez, for diretamente associada a execuções em massa, o instrumento ficaria restrito a operar em contextos onde inúmeras vidas foram perdidas, contrariando o próprio princípio da Convenção, que é voltado não apenas para punir, mas para evitar a ocorrência de genocídios. O que não podemos perder de vista é que a criação do conceito de genocídio deveria ter por função priorizar não apenas a gravidade da violência que justifique a punição de um algoz, mas a identificação de focos de tensão potencialmente genocidas, de modo a evitar que aconteçam.

### Colonialismo, Sartre e o genocídio cultural

A respeito dos grupos protegidos pela Convenção em seu preâmbulo, o debate se deu acerca da inclusão/exclusão de grupos políticos e grupos linguísticos. De acordo com Schabas (2010: 134), Lemkin foi contra a inclusão de grupos políticos, como partidos políticos, uma vez que estes não tinham a “permanência e características específicas dos outros grupos, insistindo que a Convenção não deve arriscar o fracasso, introduzindo ideias sobre as quais o mundo estava profundamente dividido”. Para Meiches (2019: 57), a inclusão de grupos políticos “pôs em perigo a União Soviética, que temia que a UNGC poderia ter como alvo a *desculakização* e práticas comunistas”.

Mas o ponto talvez mais ilustrativo dos acordos tácitos implícitos e explícitos da UNGC continua sendo a exclusão de genocídio cultural do grupo de atos tipificados. O primeiro esboço que contou com a participação de Lemkin seguiu o padrão de sua obra, *Axis in Occupied Europe*, e abordava o genocídio a partir dos eixos

físico, biológico e cultural, contando ainda com uma menção a grupos linguísticos. Os debates posteriores foram marcados por remoções e pela elaboração de outras propostas, especialmente. com a criação, no início de 2018, de um comitê *ad hoc* para elaboração de um novo esboço. Esse comitê foi formado pela China, França, Líbano, Polônia, União Soviética, Estados Unidos e Venezuela. Embora ele devesse ter como ponto de partida os esboços anteriores, não foi isso que aconteceu.

O pensamento de Lemkin permanece em forma atenuada na versão final da UNGC, acordada e aprovada por unanimidade em sua Assembleia Geral de dezembro de 1948. Atenuada pela simples razão que Lemkin foi empurrado para fora dos últimos estágios de redação por grandes e pequenos Estados que não queriam nada no texto que pusesse a ONU contra eles. O grau com que aplicaram a caneta vermelha, no entanto, é bastante notável. Praticamente, todo elemento cultural do pacote de Lemkin, incluindo 'proibição do uso da língua nacional, destruição de livros, documentos, monumentos e objetos de valor histórico, artístico ou religioso' foi excluído ou retirado. (Levene, 2005: 45; tradução nossa).

Como não é difícil imaginar, a inclusão de genocídio cultural foi sistematicamente rechaçada por países cujos interesses e histórias estavam diretamente associadas ao colonialismo, como os Estados Unidos e a França.

Um comitê formado pela China, Líbano, Polônia, União Soviética e Venezuela, todos abertamente favoráveis ao conceito dos direitos culturais, preparou um novo esboço. Nesta convenção, genocídio também significa qualquer um dos seguintes atos cometidos deliberadamente com a intenção de destruir a língua ou cultura de um grupo nacional, grupo racial ou religioso com base na origem nacional ou racial ou crença religiosa: (1) proibir o uso da língua do grupo nas relações diárias ou em escolas, ou proibindo a impressão e circulação de publicações nas linguagens do grupo; (2) destruir ou impedir o uso de bibliotecas, museus, escolas, monumentos históricos, locais de culto ou outras instituições culturais e objetos do grupo (Schaba, 2010: 182; tradução nossa).

A palavra “cultura” sequer aparece no texto da Convenção que, embora entenda como genocídio, em seu Art. III, a submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial, restringiu o delito a concepções materiais e físicas da existência grupal. Para Schabas, esse foi o ponto nevrálgico do debate que mobilizou inúmeros países, o Brasil entre eles, que sabiam que muitas de suas políticas no tratamento de minorias, povos indígenas e imigrantes poderiam, facilmente, ser enquadradas como genocídio, caso a Convenção tipificasse atos contra as suas culturas.

A Suécia notou que o fato de ter convertido os lapões ao cristianismo poderia deixá-la aberto a acusações de genocídio cultural. *O Brasil, disse: a proteção cultural de grupos poderia ser suficientemente enquadrada na proteção internacional dos direitos humanos e de minorias sem que houvesse a necessidade de definir como genocídio infrações contra os seus direitos culturais. O Brasil alertou que algumas minorias poderiam usá-la como uma desculpa para se opor à assimilação perfeitamente normal em novos países* [grifo nosso]. A Nova Zelândia argumentou que até mesmo as Nações Unidas poderiam ser responsabilizadas por acusações de genocídio cultural, uma vez que o próprio Trusteeship Council havia expressado a opinião de que “contemporaneamente, a estrutura tribal era um obstáculo para o avanço político e social dos habitantes indígenas”. A África do Sul endossou as observações da Nova Zelândia, insistindo no “perigo latente nas disposições do artigo III no que diz respeito a grupos primitivos ou atrasados”. Canadá declarou que, se o Comitê retivesse o genocídio cultural, o governo canadense teria que fazer certas reservas (Schabas, 2010: 184; tradução nossa).

A passagem acima, somada ao fato de que, até os dias de hoje, o texto da Convenção permanece inalterado em relação ao genocídio cultural, é particularmente perturbadora e pertinente, se pensarmos nas dimensões da letalidade branca. O nível de consciência dos países representados sobre o potencial criminoso de suas próprias condutas no trato de minorias étnicas e o conseqüente propósito de conformar o texto final, de modo a não lhes dar problemas no futuro, é flagrante. Poderíamos afirmar que essa “falha” no procedimento decorreu da ausência de vítimas e de representantes de minorias, como indígenas, que, certamente, identificariam muitos vícios nos argumentos levantados e, sem dúvida, apontariam que o que é essencial para vida de um grupo étnico não está limitado às suas dimensões físicas. Mas, mesmo que esses coletivos estivessem presentes em alguma instância (se houvesse, seria, provavelmente, de teor consultivo), poucas seriam as possibilidades de alterar o resultado final. Isso porque a remoção do genocídio cultural não resulta de conhecimento insuficiente da matéria. Como mostrado anteriormente, o trabalho de Lemkin e o seu projeto para o texto legal de genocídio, elaborado com Henri Donnedieu de Vabres e Vespasian Pella, previam o genocídio como composto por atos físicos, culturais e biológicos. O que devemos considerar é que o que nós, indígenas, identificamos como um problema – a remoção do genocídio cultural do texto final – foi para aqueles que reiteradamente perpetram e reproduzem violência contra os povos indígenas, solução e alívio.

Dentre os diversos fatores que influenciaram o resultado final da Convenção, devemos considerar o papel determinante que o prestígio econômico no contexto internacional, monopolizado por potências afeitas a práticas coloniais e neocoloniais, como os Estados Unidos e a França, tiveram para a exclusão do genocídio cultural no texto final. Tal quadro fica ainda mais complexo, quando nos damos conta de que os próprios Estados Unidos da América só se tornaram signatários da Convenção em 1988, 40 anos após a sua criação. Os Estados Unidos, assim como muitos dentre os 152 países que hoje fazem parte da Convenção, condicionaram a sua filiação ao estabelecimento de reservas sobre pontos específicos. Em outubro de 2000, 28 países membros mantinham reservas, sendo a grande maioria sobre o Art. IX, que prevê o reconhecimento de jurisdição de Cortes Internacionais em seus territórios. No caso dos Estados Unidos, essa reserva se mantém ativa, afirmando que, mesmo sendo membro da Convenção, não aceita ser submetido a julgamento em Tribunais Internacionais sem o seu consentimento.

Os Estados Unidos deram grande atenção a debates sobre genocídio, devido à sua ação no Vietnã que, para muitos, se distanciava de ações militares convencionalmente tomadas em tempos de guerra. Nesse sentido, em 1966, Jean Paul Sartre e Bertrand Russel organizaram um tribunal, que ficou conhecido como *Russel-Sartre Tribunal*, para julgar os crimes de guerra no Vietnã. O tribunal foi composto por 25 personalidades de dezoito países, parte da intelectualidade da época, reunindo importantes nomes, desde Simone de Beauvoir a James Baldwin. O veredito unânime da organização foi pela condenação por genocídio contra o povo do Vietnã. (Flauzina, 2013: 02). A declaração de Sartre no Tribunal tornou-se um texto que, embora circule muito nos meios acadêmicos, permanece como leitura marginal nos estudos de genocídio. Dentre os principais pontos levantados por ele, merece destaque a sua elaboração sobre a existência de uma intenção genocida por parte dos Estados Unidos na luta travada contra o povo do Vietnã. Apontou, a partir da experiência francesa na Argélia, que a colonização não é, simplesmente, conquista, mas, necessariamente, genocídio cultural, e que, no caso do Vietnã, não havia subterfúgio que não resultasse em genocídio físico e destruição da população.



[...] as guerras coloniais eram travadas sem reciprocidade, mas os interesses coloniais limitavam o genocídio. Este presente genocídio, o mais recente desenvolvimento do progresso desigual das sociedades, é a guerra total travada até o fim por um lado e sem uma partícula de reciprocidade (Sartre, 2012: 21, tradução nossa).

Provavelmente, o que torna este texto relativamente pouco lido e discutido entre teóricos do genocídio é que, embora o autor faça uma distinção entre genocídio cultural e morte física, ele percebe o colonialismo como uma prática de genocídio cultural. Além disso, o seu argumento sobre a intencionalidade genocida por parte dos Estados Unidos, com uma política pensada em termos de guerra, reaquece a distinção legal entre intenção e motivo, complexificando o que tem sido a principal rota de fuga para eventuais acusações de genocídio em contextos coloniais.

Por fim, o silêncio da Convenção sobre o genocídio cultural e sobre a diversidade de técnicas de destruição cultural empregadas na experiência contínua do colonialismo tem levado autores a buscar formas conceituais diversas para abordar a problemática dessas formas de violência (Clastres, 2004; Viveiros de Castro, 2016; Monteiro, 2007). O mais comum é o emprego de outras categorias, como etnocídio, que acabam, invariavelmente, reforçando o abismo entre as dimensões físicas e culturais previstas no ordenamento jurídico ocidental. Sobre essa tendência, Patrick Wolfe (2006) sugere que o uso de outros termos para qualificar tecnologias genocidas aplicadas aos povos indígenas, com o emprego de categorias adjetivadas ou específicas, como indiocídio, etnocídio, genocídio cultural, genocídio colonial, genocídio extensivo e até mesmo ecocídio (Eichlar, 2020), resultam, sistematicamente, na desqualificação do crime, visto como mais ameno do que os “verdadeiros e preocupantes” casos de genocídio “físico”. Juridicamente falando, essa tendência também é problemática, pois o genocídio está devidamente tipificado enquanto crime em diferentes âmbitos da justiça internacional, enquanto os demais abusos, não estão.

### Os contos das vítimas: experiências genocidas

Seguindo o disposto no Art. V da Convenção, o Brasil editou norma legal interna, específica, criminalizando a conduta de genocídio através da Lei nº 2.889, de 1º de outubro de 1956:

Art. 1º Quem, com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal: (Vide Lei nº 7.960, de 1989) a) matar membros do grupo; b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo; c) submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial; d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo; Será punido: Com as penas do art. 121, § 2º, do Código Penal, no caso da letra a; Com as penas do art. 129, § 2º, no caso da letra b; Com as penas do art. 270, no caso da letra c; Com as penas do art. 125, no caso da letra d; Com as penas do art. 148, no caso da letra e. (Lei nº 2.889, 1956).

Desde então, quanto à sua aplicação aos povos indígenas no Brasil, mesmo diante de inúmeros relatos de extermínios em massa, como aqueles narrados no Relatório Figueiredo (Cruz, 2018), e do desaparecimento de centenas de grupos inteiros, apenas dois casos de violência contra povos indígenas no Brasil foram condenados como genocídio (Santos, 2017). O primeiro foi o massacre conhecido como “Boca do Capacete”, envolvendo o povo Tikuna, em 1988; o segundo, o massacre de Haximu, com a execução sumária de 16 velhos, mulheres e crianças Yanomami, em 1993. Ambos os casos podem ser descritos como chacinas, emboscadas com execuções, sem que houvesse um conflito aberto naquele momento, ou sem que os indígenas tivessem resistido de alguma forma. Todavia, as chacinas em questão foram o estopim de situações conflituosas anteriores, que se estendiam por muitos anos. De acordo com Santos (2016) em seu *Genocídio Indígena no Brasil – Uma mudança de paradigma*, o massacre de Boca do Capacete foi perpetrado por posseiros insatisfeitos que permaneceram na região após a finalização de processos demarcatórios. Embora o massacre tenha acontecido fora da terra indígena, ele foi perpetrado por posseiros expulsos que se viam como proprietários de terras indígenas que, obviamente, não lhes pertenciam, e se sentiam lesados, seja por não poderem usufruir das terras indígenas, seja por não concordarem com o valor das indenizações recebidas. Nutriam sentimentos contrários aos índios, reproduzindo argumentos de que era muita terra para poucos índios, que, por sua vez, nada produziam (Santos, 2016: 124-125). Santos ainda destaca que essa situação é uma consequência direta da ausência de políticas adequadas do processo demarcatório que precisam garantir o respeito aos limites territoriais, assegurando o usufruto exclusivo aos indígenas, já que “a presença antrópica nas terras indígenas se

apresenta como um dos maiores problemas nas demarcações, e a retirada ou proibição de acesso de não-índios, ou civilizados, dessas áreas é um dos principais desafios a serem vencidos” (Santos, 2016, p. 124).

O massacre de Haximu, conforme descrito pelo antropólogo Bruce Albert e pelo Procurador da República, Luciano Mariz Maia, em um relatório publicado pela Comissão Pró-Yanomami (CCPY), em 2001, aconteceu num cenário não muito distante daquele dos Tikuna. Isso porque, mesmo demarcada, a TI Yanomami esteve, e está ainda, infestada de garimpeiros ilegais em conflitos constantes com os indígenas. Ao longo dos anos, muitos desses conflitos levaram a mortes, e a prática dessa atividade ilegal produz efeitos sanitários e ecológicos gravíssimos. Em 1990, a Polícia Federal havia mobilizado 300 policiais na operação Selva Livre para remover garimpeiros ilegais e destruir pistas de pouso ilegais. Àquela época, após 72 dias de operação, foi contabilizada a remoção de 9.971 garimpeiros e estimou-se que 10.000 haviam saído espontaneamente.

O ponto de convergência entre as duas chacinas é que a violência expressa nesses momentos críticos não cessou aí. Embora o genocídio Yanomami, reconhecido e julgado, seja referido como a chacina de Haximu, em que 22 garimpeiros executaram 16 indígenas, tantos outros indígenas foram mortos e morreram por conta do garimpo ilegal em suas terras! Em 2020, dois indígenas Yanomami foram mortos por garimpeiros na região de Parima e, em 12 de outubro 2021, duas crianças morreram afogadas, após serem sugadas e cuspidas pela ação de uma draga do garimpo ilegal. O trecho que segue não é da década de 1980, e sim de 2021.

Tiros de fuzil, bombas de gás, ameaças. Indígenas da terra Yanomami, um imenso território no coração da Amazônia, passaram o último mês sob ataque de garimpeiros. Desde 10 de maio, quando sete embarcações abriram fogo contra dezenas de indígenas sentados à beira do rio Uraricoera, nenhuma semana se passou sem que novas ameaças fossem registradas. A mais recente foi em 17 de junho, quando garimpeiros afundaram uma canoa com crianças a bordo, que precisaram nadar para se salvar do ataque (Pitombo, 2021).

Como mencionei anteriormente, o reconhecimento desses eventos, Haximu e Boca do Capacete, enquanto genocídios recortados no tempo e no espaço, obliteram a compreensão sobre a constituição de um plano genocida de longa duração. Leva-nos, por exemplo, a situar outras mortes, adoecimentos provocados pela poluição do

garimpo e contaminação de nascentes, como eventos desconexos. Mais de 30 anos após a Operação Selva Livre, estima-se, novamente, que cerca de 20.000 garimpeiros estejam na Terra Yanomami (Grandelle, 2020), marcando a continuidade tanto de uma política ineficaz de proteção das terras indígenas, como a vulnerabilidade dos povos que nela residem. Mas, infelizmente, é preciso que um momento de violência “crítica” entre em erupção para que a discussão sobre o genocídio se torne pertinente.<sup>34</sup> Essa leitura errônea do modo como o genocídio indígena pôde ser executado, ao longo dos anos e décadas, fica ainda mais grave se considerarmos que o propósito da Convenção é prevenir que esse tipo de crime venha a ser cometido no futuro e, ainda assim, o sinal de alerta não parece ser acendido em situações como essa dos yanomami.

A divulgação do Relatório Figueiredo, em 1967, foi, provavelmente, um dos momentos da história do país onde mais se falou sobre genocídio indígena. A violência registrada no extenso documento chamou a atenção internacional tanto pela gravidade e extensão – de envenenamento proposital, dispersão intencional de doenças e até o uso de dinamite – como pelo fato de que essas formas de violência aconteceram pela ação direta e indireta de oficiais do Estado brasileiro. Em 1969, Norman Lewis publicou na *Sunday Times Magazine* um artigo sobre o Relatório Figueiredo com o título *Genocide*. Para escrever o artigo, o autor veio ao Brasil e descreveu as principais barbaridades narradas por Jáder Figueiredo, procurador responsável pela elaboração da peça.

O senhor Figueiredo estimou que 62 milhões de dólares em propriedades foram roubados dos índios nos últimos dez anos; gado e posses pessoais. Ele acrescentou: “Não é apenas através do desvio de dinheiro, mas também a admissão de perversões sexuais, assassinatos e todos os outros crimes listados no código penal contra índios e suas propriedades que percebemos que o Serviço de Proteção do Índio foi durante anos um covil de corrupção e assassinatos” (Lewis, 1969: 43).

---

<sup>34</sup> Utilizo a palavra “crítica” entre aspas, uma vez que o contexto Yanomami é desesperador há décadas. A reportagem veiculada no Fantástico, na Rede Globo, em 14/11/2021, expôs a intricada teia de letalidade envolvendo diretamente o garimpo, milhares de garimpeiros ilegais, mortes de indígenas Ye'kwana, Yanomami e isolados, aumento de casos de malária, poluição de rios, deterioração da vida e desnutrição infantil: oito em cada dez crianças Yanomami estão desnutridas. Essa teia envolve diretamente o Estado brasileiro que, além de incentivar o garimpo, recusa-se a elaborar uma política de remoção desses garimpeiros, mesmo diante de decisões judiciais e da pressão nacional e internacional.

A situação assim denunciada levou países membros da ONU, numa Conferência de Direitos Humanos, a acusar o Brasil de permitir o massacre de indígenas. Em resposta à intensa pressão internacional, a FUNAI solicitou um parecer ao Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana que apurasse se teria havido ou não genocídio. O processo foi divulgado em 1970, de autoria de Danton Jobim, que, num documento de 23 páginas, tentou responder às acusações feitas contra o Brasil no cenário internacional diante dos atos expostos no Relatório Figueiredo. Jobim é categórico em afirmar que não houve uma política de genocídio no país sustentada e adotada pelo Governo Federal. Num primeiro momento, o autor associa a violência à ganância dos homens brancos pelas terras indígenas e também às dificuldades encontradas pelo Estado em pôr em prática uma política mais eficaz de proteção aos índios, devido à vastidão do território (Jobim, 1970: 10). Reconhece, inclusive, que, no “caso do Brasil, mesmo que se qualifique de genocídio certas ações levadas a efeito por particulares ao longo da faixa pioneira, onde o civilizado se encontra com tribos indígenas, a política do Governo Federal sempre foi a de proteger o índio” (Jobim, 1970: 6). Mas, logo mais, classifica as preocupações internacionais como decorrentes de falsidade e exageros. Ainda assim, reconhece a existência de inúmeros crimes contra a pessoa do índio e seus bens, sempre atestando como contrapartida a ausência de intenção por parte do Estado, que tolerou abusos “quase sempre pela impotência das autoridades incumbidas de zelar pela sorte do índio, mas não se pode afirmar, em sã consciência, que o governo brasileiro ‘patrocine’ a liquidação dos remanescentes dos grupos indígenas” (Jobim, 1970, p. 12).

O problema se põe, geralmente, quando o civilizado começa a cobiçar as terras dos índios, terras que são reconhecidas como suas e estão delimitadas na carta. Aí começa o drama, não na aversão racial pelo índio. Daí vêm os crimes que poderiam ser chamados melhor de latrocínio que de genocídio, uma vez que o elemento preponderante no delito é a intenção de roubar, mesmo que seja preciso matar (Jobim, 1970, p. 9).

Com equações que desafiam a lógica do leitor, o autor afirma: “por fim, devo falar da filosofia que inspira, no Brasil, o serviço de assistência ao silvícola. Esta é assimilacionista, mas não visa destruir o índio num deliberado etnocídio. Respeita sua cultura [...]” (Jobim, 1970: 9-10). Como é possível uma política voltada para assimilação que não seja etnocida e que respeita a cultura daqueles que visa incorporar, de maneira

indistinta, na malha da sociedade nacional? Novamente, o reconhecimento da violência, mesmo aquela perpetrada por funcionários do SPI, ou a evidente falha do órgão indigenista em criar as condições para a proteção dos índios, num contexto sabidamente letal, não poderia, na visão do autor, configurar um plano de genocídio, o que se justifica na frágil suposição de não intencionalidade dos crimes que configurariam genocídio.

A redescoberta, em 2013, do Relatório Figueiredo, dado como perdido por mais de quatro décadas, trouxe à tona novamente o debate sobre a violência enfrentada pelos povos indígenas durante a ditadura. Como já mencionado, à luz da Comissão Nacional da Verdade sobre a Ditadura, criada em 2011, a opinião pública voltou-se para o passado sangrento daquele período para refletir sobre políticas de reparação e justiça de transição para as vítimas e seus familiares. Em 2018, o procurador Álvaro Ricardo de Souza Cruz publicou o texto *Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro* (Cruz, 2018), no qual se debruçou sobre o material reencontrado do relatório, tecendo um importante exercício de contextualização histórica acerca da elaboração da peça. O autor argumenta que a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), cujos resultados culminaram no Relatório Figueiredo, tinha como objetivo primeiro investigar as denúncias referentes a crimes de improbidade administrativa por parte de funcionários do SPI. Ou seja, a maior parte do relatório dispõe sobre condutas irregulares na administração pública, como enriquecimento ilícito e roubo de bens da União. Ao longo do processo, o procurador Jader Figueiredo se deparou com os relatos de violência narrados que, embora façam parte do relatório, não eram, de fato, nem a sua razão de ser nem a sua finalidade última.

Duramente a pandemia do novo coronavírus, o termo “genocídio” passou a circular de forma intensa na sociedade civil. Foi mobilizado para se referir a uma pletora de acusações contra o presidente Jair Bolsonaro, cuja atuação no enfrentamento da doença foi marcada por negacionismos, ataques à ciência, reprodução de *fake news* sobre o uso de vacinas e sobre o tratamento preventivo com o kit-cloroquina, e por uma gestão caótica, sobretudo, na pasta da Saúde. Como veremos em detalhe no capítulo três, isso rendeu ao presidente mais de cinco denúncias junto ao Tribunal

Penal Internacional (TPI) por crime contra a humanidade e crime de genocídio (Redação Brasil de Fato, 2021).

Em resposta à gestão desastrosa de Bolsonaro, foi instaurada, em 27 abril de 2021, uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigar as ações e omissões do presidente no enfrentamento da Covid-19. A CPI teve como relator o Senador Renan Calheiros e, por meses, foi amplamente acompanhada pela sociedade civil, em sessões marcadas por depoimentos de testemunhas, advogados, médicos, familiares de vítimas de Covid e tantos outros. As sessões evidenciavam o despreparo de funcionários do Ministério da Saúde, o efeito de *fake news* sobre a população e muitas irregularidades administrativas na aquisição de vacinas e repasses de recursos, gerando revolta na nação diante da notícia de que muitas das mais de quinhentas mil mortes (até aquela data) poderiam ter sido evitadas se a gestão da doença não fosse marcada por negacionismos, corrupção e por estratégias anticientíficas de tentativa de alcançar imunização de rebanho. O relatório final da CPI da Covid contém mais de 1.289 páginas e foi divulgado por Renan Calheiros em 10 de outubro de 2021. Foi pedido o indiciamento de 78 pessoas e duas empresas, e responsabiliza o presidente Jair Bolsonaro por, pelo menos, nove crimes, como charlatanismo, incitação ao crime, emprego irregular de verbas públicas, incompatibilidade com dignidade, honra e decoro do cargo, e crimes contra a humanidade por extermínio, perseguição e atos desumanos para causar sofrimento intencional.<sup>35</sup>

Nas semanas que antecederam a publicação do relatório final, houve uma grande expectativa entre os diferentes setores do movimento indígena e organizações aliadas, ambientalistas, antropológicas e dos direitos humanos, sobre a inclusão de um indiciamento do presidente Jair Bolsonaro pelo crime de genocídio indígena durante a pandemia. O documento preliminar entregue por Renan Calheiros recomendava o indiciamento por genocídio indígena de, pelo menos, cinco pessoas. São elas: o presidente Jair Bolsonaro, o ex-ministro da saúde Eduardo Pazuello, o ex-ministro da cidadania e ministro-chefe da Secretaria Geral da Presidência da República, Onyx

---

<sup>35</sup> “Saiba mais sobre os crimes listados pela CPI da Pandemia” de João Carlos Teixeira em <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/10/25/saiba-mais-sobre-os-crimes-listados-pela-cpi-da-pandemia>. Recuperado em 15 de novembro, 2021.

Dornelles Lorenzoni, o secretário especial de saúde indígena, Robson Santos da Silva e o presidente da FUNAI, Marcelo Augusto Xavier (Carta Capital, 2021).

As acusações de genocídio foram retiradas da versão final do relatório diante da discordância entre os senadores. Abaixo, a primeira citação corresponde ao texto preliminar do relatório e as outras duas correspondem às visões dos senadores Omar Aziz e Alessandro Vieira, respectivamente:

Todo um conjunto de agressões, negligências e atos que deixam os indígenas mais vulneráveis à pandemia convergem para a ocorrência do crime de genocídio [...]. Assim, como já dito, o impacto da covid-19 sobre os povos originários foi grave e desproporcional, situação que exige a responsabilização dos respectivos culpados.

Alguém sabe *onde* teve genocídio de índios nessa pandemia? *Eu não vi nenhuma matéria sobre isso, não tenho conhecimento, não há nenhuma denúncia.* Então como eu vou criar uma narrativa sobre uma denúncia que eu não tenho conhecimento? Estou aqui afirmando para você que o meu Estado [Amazonas], que é o Estado que tem mais etnias indígenas, que tem a maior *quantidade de índios*, todos os índios, sem exceção, eles tiveram duas doses para cada índio.

Temos (discordância) na questão do genocídio, como eu não consigo encontrar uma configuração tão clara no tocante aos povos indígenas, no sentido de impacto e de medidas feitas e direcionadas pra eles (Prazeres, 2021, grifos nossos).

Omar Aziz quis mostrar desconhecimento do fato de que o presidente Jair Bolsonaro foi denunciado ao Tribunal Penal Internacional três vezes por genocídio indígena desde o início de sua gestão. Tais denúncias foram amplamente divulgadas e debatidas pelos meios de comunicação. Conforme a passagem grifada, ao perguntar *onde*, Aziz borra o entendimento previsto do documento preliminar que se referia à situação dos povos indígenas durante a pandemia como um todo. Ao falar em *quantidade de índios*, restringe a percepção de genocídio ao elemento já anteriormente criticado, como se, para haver genocídio, dezenas ou centenas de pessoas precisassem morrer num curto espaço de tempo. Ao focalizar a dimensão das consequências tangíveis dessas ações, esquece-se, por exemplo, que a tipificação do crime de genocídio, conforme o seu Art. 3, prevê o indiciamento por sua incitação.

\*\*\*

Como vimos até aqui, a aplicação do conceito do genocídio para contextos de violência contra indígenas ao redor do mundo tem sido desafiadora. Ainda assim,



povos indígenas, a partir de suas organizações, têm mobilizado estratégias diversas para acionar o conceito de maneira qualificada e a partir de suas próprias visões de mundo.

A advogada aborígene australiana Larissa Behrendt (2011) abordou a distância entre o direito e a vida cotidiana, tomando como referência os vereditos jurídicos de duas denúncias de genocídio contra o governo australiano. A primeira denúncia tomou por matéria as emendas que ocorreram nas leis australianas sobre a titulação de terras indígenas em 1988, dispondo de dez pontos que restringiam o direito indígena e fortaleciam os direitos dos estados e, conseqüentemente, de fazendeiros. A segunda denúncia, de 1997, conhecida como *Kruger vs The Commonwealth*, foi demandada por cinco aborígenes que haviam sido removidos de suas famílias e por uma mãe cuja criança foi levada embora por força de uma política governamental. Referida comumente como “a geração roubada”, a prática de remover crianças de suas famílias para serem criadas em missões ou dadas em adoção a famílias brancas foi uma política extremamente danosa para as comunidades aborígenes e durou 60 anos, entre 1910 e 1970. Estima-se que uma em três crianças nascidas naquele período foi afetada.<sup>36</sup> A publicação, em 1997, de um relatório elaborado pela Comissão de Direitos Humanos, intitulado *Bringing them home*, foi crucial para reafirmar a necessidade de olhar a prática de remoção de crianças aborígenes como genocídio, nos termos da Convenção de Prevenção e Repressão de Genocídio, de 1948. Mesmo que o ato de “transferência forçada do grupo para outro grupo” esteja previsto no Art. 2 da Convenção, muito se tem debatido sobre se genocídio é ou não é o termo mais apropriado para esse aspecto da história australiana (Curthoys e Docker, 2011).

Ao analisar os posicionamentos acerca dos dois casos, Behrendt discorreu sobre o ceticismo indígena sobre uso do termo “genocídio” para descrever suas experiências coloniais. Para a autora, o modo como esses povos articulam as suas experiências nos termos de genocídio é reduzido a argumentos políticos e subjetivos. O contrário aconteceria com aqueles não-indígenas que são estudiosos dos povos indígenas ou que não sentiram na pele os efeitos do colonialismo, cujas vozes teriam algum tipo de objetividade elevada em matéria de violência anti-indígena (Behrendt, 2011, p. 133).

---

<sup>36</sup> Conferir <https://healingfoundation.org.au/stolen-generations/>

Em relação ao enquadramento da política de remoção como genocídio, um dos desafios encontrados foi que, embora a Austrália seja membro da Convenção de Genocídio desde 1949, ela nunca criou a legislação interna para tratar desse crime. Mas a retórica de negação em ambos os casos foi fortemente ancorada na questão da ausência da intenção específica de destruir o grupo. A redação das portarias sobre a remoção das crianças aborígenes atestava que isso era feito tendo em vista o que seria melhor para aquela criança. Tampouco as mudanças na lei para tornar o acesso à terra mais difícil para os aborígenes foram feitas com intenções “manifestadamente” genocidas. Para Behrendt, falar de culpa e de intenção é sempre uma questão difícil, especialmente no contexto legal, levando os tribunais e evitar tais dilemas, evocando interpretações jurídicas restritivas que se mantêm limitadas. O problema está, justamente, no caráter colonial dessas mesmas instituições jurídicas e nos processos de criação das leis que, longe de serem neutras, continuam reproduzindo desigualdades no acesso e promoção da justiça. Esse é um dos sentidos em que a percepção das vítimas tem muito a acrescentar.

Essa capacidade que tem um sistema jurídico colonial de aparentemente abordar as reivindicações de genocídio com uma fachada de neutralidade, também significa que as expressões dos pontos de vista indígenas são marginalizadas. Para os demandantes indígenas, não importa se o crime de genocídio foi cometido conforme definido pelo direito internacional e não importa se houve intenção ou não. O que parece ser mais importante em suas perspectivas são os efeitos das ações do governo - essas ações resultaram em danos aos povos indígenas, famílias e comunidades e eles escolheram usar a palavra "genocídio" para descrevê-los. Isso move a discussão para além das palavras do estatuto, para os efeitos e legados das ações em questão (Behrendt, 2011: 142; tradução nossa).

As vítimas, a partir de suas próprias percepções de mundo, conseguem identificar as inventividades das técnicas genocidas, percebendo o plano mais amplo tal qual pensado por Raphael Lemkin. O que os grupos destacam em suas abordagens são, justamente, aqueles pontos que experimentam como mais letais, por atacarem aquilo que é essencial à existência de seu grupo. Nesse sentido, as denúncias mobilizadas por esses sujeitos são potencialmente elucidativas, tanto do modo como a violência pode se manifestar como também sobre os pontos cegos da legislação sobre genocídio.

Outro exemplo que podemos tomar do contexto australiano é a denúncia de genocídio contra o governo australiano feita na ONU por cinco aborígenes, em 1970. Em nome da *Aborigines Advancement League* (AAL), a petição protocolada é um exemplo de como o processo de tomada de uma consciência Pan-Aborígene, que se deu a partir do envolvimento de lideranças aborígenes com o Movimento Black Power, foi crucial para que esses povos deixassem de lado uma postura fragmentada sobre suas identidades enquanto povos colonizados e passassem a alinhar as suas experiências nos termos do genocídio. O discurso sobre o genocídio ganhou força no contexto australiano a partir da superação de divisões internas, que resultavam, muitas vezes, das taxonomias estatais que associavam aboriginalidade a sangue, num exercício de controle sobre suas identidades e corpos. Logo, ao afirmarem uma identidade pan-aborígene, ancorada nas experiências coloniais, na racialização e na espoliação de seus territórios, os aborígenes recusaram os critérios identitários do governo e pautaram uma agenda política pensada menos nos termos de uma cidadania inclusiva e mais em sua própria autodeterminação enquanto povos.

Sobre a petição elaborada pela AAL, Sally Ghatta (2011) afirma que ela transcendeu a percepção mais imediata de que políticas de assimilação são genocídio. A petição aborígene focalizou a interconexão da destruição física com a psicológica de um povo.

Traçando correlações entre mortalidade infantil na Austrália Central e nas residências na Nova Gales do Sul, os delegados argumentaram que as condições materiais precárias dos povos Aborígenes consistiam em violência física que assumia a forma de violência psicológica, uma vez que era racialmente determinada. A degradação física de indivíduos no grupo debilitava o seu espírito coletivo – a sua moral, sua espiritualidade e seu orgulho. As estatísticas da AAL são, portanto, articuladas de forma comparativa: enquanto 67% de pessoas não indígenas em Nova Gales do Sul eram proprietárias de suas residências, isto era uma realidade para apenas 9% da população aborígene. Se alguém é "pobre" num "país pobre", "o fardo físico não tem uma dimensão psicológica". Mas se a discrepância incide sobre espaços tão racialmente demarcados num país tão "próspero" como a Austrália, então o grupo preterido é intencionalmente relegado "a um status" em que "não existe esperança para o futuro que seja séria e racional" e a consequência é um "sentimento de desprestígio pessoal". Para os delegados, desesperança e desprestígio são "as armas mais insidiosas do genocídio: pois, quando o ambiente cultural destitui o oprimido da esperança, do orgulho e da vontade de sobreviver, tudo está perdido e o extermínio físico é inevitável" (Ghatta, 2011: 13, tradução nossa).

Esse modo como a AAL conduziu a questão do genocídio é bastante potente. Interpretou o item b do Art. 2, “causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo”, ressaltando a conexão entre aspectos físicos e psicológicos da população. Nesse sentido, o racismo, a negação das culturas aborígenes e a interiorização de discursos degradantes são constituintes da deterioração física. Para os delegados da AAL, as dimensões “físicas e metafísicas se reforçam mutuamente e são cíclicas; a degradação física de alguém se manifesta em sentimentos de inutilidade e desesperança, corroendo ainda mais sua vontade de sobreviver às ameaças contra eles” (Ghatta, 2021: 14). Sobre a questão da intencionalidade nesses processos, a AAL entendeu a negligência estatal como constitutiva da intenção genocida. Para a Liga, a negligência era intencional, uma vez que tinha como consequência o desejo desaparecimento do grupo (Ghatta, 2011: 14).

Também o povo negro no Brasil, através de seus movimentos sociais, tem elaborado importantes leituras sobre o paradigma do genocídio a partir de suas realidades. Tomam a escravidão e a diáspora africana como parte de um plano genocida. Abdias Nascimento, já em 1978, defendeu o alargamento convencional de genocídio em sua obra *O genocídio do negro brasileiro*, onde analisa diferentes tópicos, desde a rejeição, desumanização, exploração sexual, às narrativas de branqueamento racial e estético como componentes de um genocídio amplo contra o povo negro. Essa agenda de pesquisa continua forte em trabalhos de intelectuais como Juliana Borges, Ana Luiza Pinheiro Flauzina e Fred Aganju, que tomam o sistema penal brasileiro, o encarceramento da população negra e a truculência policial como atualizações contínuas dos velhos processos genocidas.

Veremos, no capítulo seguinte, que essas aproximações partem de lugares específicos, de experiências diversas de sujeitos cujas trajetórias poderiam ser descritas nos termos da violência contínua. O que elas ressaltam, além das limitações estruturantes da interpretação jurídica do conceito de genocídio, é que precisamos entender o modo como esses povos experimentam a letalidade, através de uma reflexão que ultrapasse o debate sobre a morte, seja ela física ou cultural, e se proponha a pensar a vida e o viver. Como colocado pela denúncia dos cinco aborígenes através da AAL, viver não é apenas não morrer, é florescer genuinamente enquanto um povo.



# Parte III - Antropologia, genocídio indígena e a letalidade branca

Não há descanso para o povo Kaiowá, as invasões e usurpações não têm fim. Vivemos em permanente genocídio. Luto contra o genocídio, a morte física, e contra o etnocídio, a morte do modo de viver Kaiowá, que se pratica no Brasil desde a chegada do colonizador no século XVI. Em pleno século 21, nosso povo precisa de ajuda e pede socorro (Veron, 2018: 16).

*“Eu comecei a acompanhar meu pai aos 6 anos de idade. Minha primeira retomada foi na Terra Indígena de Pirakua, no município de Bela Vista. Nas retomadas, não tinha idade ou gênero, e toda a comunidade ia junto. Na época, costumávamos rodar os lugares de caminhão, passageiros da velha caçamba. Para mim tudo era uma grande festa, quando andei de caminhão pela primeira vez na vida. Aquele vento no rosto, aquela emoção...*

*Mas minha mãe me alertava: 'filha, se algo acontecer, você corre, entra no mato e fica agachada. Não sai, não chora, não grita'. Hoje, sou eu quem falo a mesma coisa para minha filha de 10 anos de idade. Então, todos nós íamos, aos poucos, entrando e revezando de volta à nossa terra.*

*Até que um dia houve uma perseguição. Alguns consideram 'correria', mas eu via aquilo como perseguição. Perseguição do índio vivo... perseguição do índio morto.*

*Alguns pistoleiros vieram em alta velocidade no encalço da gente. Minha amiguinha na época caiu do caminhão em uma curva e o carro logo atrás simplesmente passou por cima. Eles fugiram, porque o que aconteceu bastava como 'sinal'. Descemos. A índia ainda estava a olhar no meu rosto. Peguei na mão dela, e ela se fechou os olhos. Essa foi a primeira morte que presenciei, mas outras ainda iriam suceder. Minha mãe falou: 'vamos rezar aqui para ela vai ficar bem'” (Valdelice Veron, Liderança Guarani Kaiowá (Delvizio, 2021).*

Em 30 de dezembro de 2015, ficamos todos estarecidos com a notícia de que um garoto indígena do povo Kaingang de dois anos, Vitor Pontes, tinha sido brutalmente assassinado por um algoz desconhecido nos arredores da rodoviária do município de Imbituba, em Santa Catarina. O garoto acompanhava a mãe que, como vários outros indígenas da região, aproveitam o verão para vender artesanato no litoral. Foi quando foi degolado por um estranho que se aproximou num momento em que a mãe o alimentava com colheradas de arroz que, por sua vez, “viu um rapaz “simpático se aproximar”. “Ele veio calmamente. Era bem vestido, classe média. Afagou os cabelos do piá, sorriu. Quando ele olhou para cima para ver quem o tocava aconteceu o pior”

(Torres, 2016). Seu pai, que estava trabalhando numa praia da região, soube da notícia pela televisão e, ao se encontrar com sua esposa, ouviu dela que seu filho havia sido morto por um branco.

Na missa de sétimo dia, Kerexu Ixapyry, liderança do Povo Guarani que havia viajado 93km para a ocasião, disse: “eu temia por esse momento. Os indígenas são vítimas da violência em todo o Brasil. Mas é preciso a tragédia para que nos ouçam. Somos tratados piores que animais. No Mato Grosso do Sul nosso povo está sendo exterminado. Em Santa Catarina somos vítimas de ameaças” (Torres, 2016). O perfil do algoz apurado pela polícia indicava um sujeito associado ao satanismo e uso de drogas e que o crime provavelmente não teria motivações étnicas. A comunidade Kaingang discorda. Na visão da vice cacique Márcia Rodrigues, “Esse menino não é louco. Se fosse, teria matado o primeiro que viu pela frente. Ele escolheu o Vitor, um bebê, no colo de uma indígena. Escolheu porque eram vulneráveis, assim são os índios do Brasil” (Torres, 2016).

O caso do menino Kaingang Vitor Pontes está longe de ser isolado. Mortes violentas de indígenas imersos em situações de vulnerabilidade historicamente acumuladas são recorrentes. Após o *réveillon*, nas primeiras horas do ano de 2018, o professor egresso do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina, Marcondes Namblá, do povo Laklãnõ-Xokleng, “foi morto enquanto fazia trabalho temporário em Penha-SC, vendendo picolé neste período de férias turísticas no litoral do estado. Foi espancado na cabeça até cair desacordado” (Carvalho de Jesus, 2018). Embora o crime tenha ocorrido num contexto conflituoso devido ao processo de regularização fundiária da TI Ibirama-La Klãnõ, o delegado Douglas Teixeira Barroco, responsável pelo caso, não acredita na hipótese de que o assassinato tenha tido motivações étnicas. “A princípio a motivação foi por motivo de algum desentendimento, um negócio banal” (Pontes, 2018).

Cabe ainda resgatar o caso da morte do indígena Pataxó Hãhãhã e, Galdino Jesús dos Santos, em 22 de abril de 1997. Dias antes, o indígena foi queimado vivo por cinco jovens no Plano Piloto em Brasília.



Galdino havia chegado na capital ainda naquele sábado, juntamente com outros oito índios da tribo oriunda do Sul da Bahia. Após comemorarem a data [19 de abril, Dia do Índio] com protestos, o cacique deixou a festa por volta de 0h e se direcionou até a pensão onde estava hospedado, a 200 metros do ponto de ônibus onde ocorreu a tragédia. Perdido, chegou ao local às 3h, contudo, não pôde entrar. "A dona da pensão o barrou na [entrada] e disse que já passavam das 21h; hora em que as portas normalmente se fecham", relatou um primo do cacique ao Correio, à época. O índio descansou por duas horas, até que a barbárie ocorreu. Após o ato violento, os amigos fugiram no veículo, mas foram seguidos por uma testemunha que passava pelo local e anotou a placa. Enquanto isso, Galdino recebia ajuda de outras pessoas, que tentavam apagar as chamas com água e com um extintor de incêndio (Peres, 2018).

O caso permanece um símbolo da luta indígena. Galdino havia ido a Brasília no Dia Do Índio, quando inúmeras manifestações e agendas políticas do Movimento Indígena acontecem na capital do país. Um dos cinco assassinos declarou na época que "a gente não sabia que era índio. Não fazia a menor diferença, foi uma brincadeira que a gente pensava que fosse normal. A gente ficou sabendo que era Dia do Índio na delegacia" (Mota, 2020).

Os eventos retomados acima retratam processos violentos que guardam em comum o fato de serem brutais e de terem como vítimas indivíduos indígenas. Todavia, em todos eles, o fato de que as condutas criminais tiveram como alvo sujeitos indígenas foi tomado legalmente como um detalhe secundário, não determinante para a compreensão dos eventos em si. Ainda assim, eu gostaria de tomá-los como ponto de partida para a nossa discussão, sobretudo, levando em consideração algo que foi dito pela mãe do garoto Vitor Kaingang sobre o destino fatídico de seu filho. Sônia enfatizou que "se um indígena cortasse a garganta de uma criança branca, o Brasil viria abaixo. Quero a mesma indignação pela morte do meu filho" (Torres, 2016). A sua visão diante do ocorrido revela uma dimensão da experiência acumulada em séculos de convivência junto aos brancos: a de que viver enquanto indígena no Brasil significa carregar consigo a consciência de ser um alvo em potencial dentro de uma política que gerencia populações, dispondo de destinos específicos para elas, prevendo a dispensabilidade de algumas em benefício de outras. O que chamo de letalidade branca aqui é uma tentativa de conceitualizar o fato de que indígenas sobrevivem nas antigas colônias na eterna condição de natimorto, uma existência que foi pensada e gestada na mentalidade branca

com um único destino: a morte, o desaparecimento e a extinção. Quando tomamos esse fato como constitutivo da experiência indígena após a invasão colonial, nos eximimos de entrar em debates pouco honestos sobre a existência ou não de um plano genocida, podendo-nos voltar para a investigação de assuntos relevantes na busca da construção de um futuro mais digno e soberano para essas nações indígenas. Logo, pensar a letalidade branca é refletir sobre uma arena onde a existência indígena se dá à revelia da estrutura social hegemônica que compele violentamente esses corpos, individualmente e coletivamente, para experiências de morte.

Tomaremos esse exercício intelectual como parte do debate sobre genocídio, pois é através dessa categoria jurídica que as vivências indígenas podem, potencialmente, adquirir a devida proporção em termos previstos no sistema de classificação legal da sociedade não indígena. Sugerimos que a antropologia, enquanto campo de conhecimento historicamente voltado para a compreensão das diferentes formas de ser e estar no mundo, é um local privilegiado, cuja história e *expertise* deveria conduzi-la, invariavelmente, ao escrutínio da sociedade branca.

\*\*\*

Imagine o antropólogo ou antropóloga com seu apetite ávido pela experiência junto ao exótico, diante de relatos de uma cultura pouco conhecida, porém numericamente expressiva, com um gosto peculiar pelo expansionismo e pela conquista de novos territórios. Um povo com uma robusta produção técnica, domínio da escrita, estados centralizados, diferenciação social do trabalho, estratificação social conflituosa em torno da distribuição de recursos e uma vasta tradição oral e mitológica de procedência duvidosa. Por procedência duvidosa, refiro-me ao fato de que a sua tradição cultural é indissociável de seu *ethos*<sup>37</sup> expansionista que, ao longo da história

---

<sup>37</sup> O antropólogo inglês Bateson propõe uma análise etológica da cultura iatmul. “A abordagem etológica envolve um sistema muito diferente de subdivisão da cultura. Sua tese é a de que podemos abstrair de uma cultura um certo aspecto sistemático, chamado *ethos*, definido como a expressão de um sistema de organização culturalmente padronizado dos instintos e das emoções dos indivíduos. O *ethos* de uma determinada cultura é, como veremos, uma abstração de toda a massa de suas instituições e formulações, e por isso pode-se esperar que os *ethos* sejam infinitamente variados de cultura para cultura – tão variados quanto as próprias instituições” (Bateson, 2006: 169).

de sua existência, pautou as experiências com a alteridade cultural numa equação sangrenta de ataque, roubo e predação de tudo aquilo que lhe conviesse. Tal povo - não fosse o detalhe de ser ele aquele ao qual a antropologia está vinculada em sua origem e propósitos - certamente, teria sido alvo preferencial do apetite de antropólogos e contaríamos hoje com uma copiosa produção etnográfica sobre o tema.

Todavia, o povo branco, seus modos de ser, suas atitudes perante a diferença, suas fobias e neuroses e as estruturas de seu pensamento não foram alvo de pesquisa meticulosa dentro de uma agenda etnológica. Esta se constituiu numa associação primária entre o fenômeno da diversidade e a ideia de sociedade primitiva, o que sugere que o apetite antropológico não se dava de maneira homogênea para todas as manifestações do fenômeno cultural. Se, por algum tempo, o objeto de escrutínio da antropologia esteve associado ao estudo de sociedades tidas como ágrafas, cujas histórias estavam fora do escopo de ação do historiador, nem isso pareceu ser um fator decisivo na hora de circunscrever quais formações culturais se encaixariam de maneira adequada nos anseios da agenda de pesquisa antropológica. O tempo nos mostrou que a única sociedade que pareceu estar além da mirada etnológica foi aquela responsável por inventar esse braço do pensamento científico.

Em 1946, Ruth Benedict publicou *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*: obra voltada para a compreensão do comportamento e atitudes japonesas, demandada pelo Governo norte-americano, que precisava entender a sua mentalidade para prever as suas ações durante a Segunda Guerra Mundial. Para tal, a autora não fez trabalho de campo no Japão e, em aproximadamente três meses, apresentou uma versão preliminar do texto que se tornou um “clássico” em estudos da cultura japonesa (Stille, 2003). O Japão não é uma sociedade ágrafa, a sua história está documentada por séculos em diferentes modalidades de registros, inclusive através de um sistema de escrita com formas e ideogramas próprios. Mesmo sem ter estado *lá*, Ruth Benedict procedeu à sua análise, acreditando ser possível entender a mentalidade daquela sociedade.

A complexidade do sânscrito, do sistema de castas e a vastidão territorial e cultural daquilo que o Ocidente nomeou como Índia, com toda sua diversidade interna, também não foi algo que intimidou ou impediu Louis Dumont de se tornar uma

referência nos estudos sobre as castas e a sociedade indiana. A Índia possui hoje 20 idiomas oficiais e 1,6 mil dialetos (Uchôa Balgalore, 2013).

Para não ser totalmente injusto, e isso se aplica em especial aos trabalhos de Ruth Benedict e Louis Dumont, a comparação entre as sociedades estudadas e as suas próprias com a mundo Ocidental esteve sempre presente em muitas das análises antropológicas. A máxima de que é através da experiência do Outro que conseguimos enxergar coisas sobre nós mesmos nunca esteve, de fato, ausente do procedimento antropológico. Ainda assim, parece-me que nenhum clássico do panteão canônico da antropologia tomou o estudo da mentalidade branca como ponto de partida para a fundação de um ramo da etnologia. Assim, temos inúmeras obras com títulos sugestivos, como *O pensamento selvagem* (Levi-Strauss, 1976), *O homem primitivo como filósofo* (Radin, 1960) e a *Mentalidade primitiva* (Lévi-Bruhl, 2008), mas não temos nenhuma intitulada “O pensamento do homem branco” ou “Tabus e poluição na mentalidade branca europeia” ou mesmo “Quem são os brancos?”.

Nos primeiros anos de formação em antropologia, nos é apresentado o grande fenômeno da diversidade cultural num minucioso passeio etnográfico pelos costumes e crenças de povos como os Nuer, Iatmul, Tikopia, Arapesh, Kwakiutl e tantos outros. Os povos estudados pelos antropólogos constituíam dentro do imaginário Ocidental aquilo que se convencionou denominar de “Alteridade Cultural”, diferentes formas de ser e estar no mundo que, embora pudessem, a princípio, parecer ininteligíveis e estranhas aos olhos europeus, tornaram-se passíveis de tradução a partir do trabalho antropológico. O que a antropologia poderia chamar de pensamento branco, encontra-se, todavia, rotulado apenas como “filosofia” ou mesmo, “ciência”. De certa maneira, as construções dos brancos sobre o mundo quase nunca são adjetivadas, remetendo à sua origem étnica ou geográfica, porque o sujeito branco se constitui enquanto universal, em oposição ao Outro, que precisa ser sempre localizado e autocontido. Se a alteridade é compreendida em termos locais, sempre culturalmente situada, étnica e racialmente circunscrita, o pensamento europeu nos é apresentado no mundo colonial de maneira universal, desenraizado das condições materiais, históricas e culturais do seu surgimento.

Ao decidir me debruçar nesta tese sobre o tema do genocídio indígena, objetivando dar visibilidade ao problema do recrudescimento das formas de violência anti-indígenas no Brasil contemporâneo, percebi com a leitura sobre os contextos indígenas em diferentes países na América e Oceania que muitos dos desafios que enfrentávamos aqui eram extremamente similares aos de lá (Wolfe 2006; Nunpa 2013). Embora o paradigma do genocídio tenha sido formulado na metade do século XX, indígenas ao redor do mundo, que tiveram suas realidades destruídas e histórias atravessadas pelos planos genocidas elaborados no seio da expansão imperialista, seguem enfrentando, no presente, sistemáticas barreiras que limitam o uso e aplicabilidade do conceito de genocídio para nomear as formas de violência contínua que marcam o seu cotidiano. Como resultado, muitos autores que pretendem estudar e entender o genocídio indígena acabam compelidos a ingressar em debates conceituais pouco frutíferos em torno de sua definição, tendo que disputar no plano acadêmico e jurídico a sua aplicabilidade e pertinência, perante a imensa multiplicidade de procedimentos e experiências que os povos indígenas denunciam como letais para a existência de suas coletividades (Hinton et. al 2013; 2017; Pereira 2018; Cruz 2018).

Retomo aqui a provocação de Pierre Clastres (2004: 59) para quem entender o etnocídio dos povos indígenas nas Américas não é apenas denunciar os fatos, mas também interrogar sobre a natureza, historicamente determinada, do seu mundo cultural, indagando sobre o que faz a civilização ocidental ser universalmente etnocida. Nessa linha de pensamento, a própria dificuldade que os povos indígenas encontram ao buscar acessar justiça através do conceito de genocídio deixa de ser um problema de pesquisa e se torna um dado etnográfico importante para o estudo do que venho chamando de *letalidade branca*. Etnologicamente, a letalidade branca denomina o comportamento culturalmente padronizado no mundo Ocidental de se relacionar com a alteridade, a partir do exercício do seu aniquilamento (seja ele cultural ou físico)<sup>38</sup>. Enquanto agenda de pesquisa, contempla o desafio de analisar os

---

<sup>38</sup> O desenvolvimento dessa perspectiva deve-se ao trabalho de muitos intelectuais que se recusaram a ver a história da violência contra os povos indígenas no mundo como circunstancial ou arbitrária, como Marimba Ani (1994); Patrick Wolfe (2006; 2016), Andrew Woolford (2015), Ward Churchill (1997).

diferentes modos que o ordenamento cultural branco hegemônico estabelece, a partir de sua ontologia sobre a vida e a morte, práticas e tecnologias responsáveis não apenas pela morte em si, como também por deixar morrer povos e mundos situados fora do espectro Ocidental.

Para tal, proponho que avancemos nesse debate sob a condição de situar o genocídio indígena, não mais como algo circunstancial ou como um conjunto de eventos dispersos no tempo, passando a dirigir nossos esforços analíticos menos sobre esse fenômeno com distrações voltadas para demonstrá-lo ou para defender a tese de que existe um plano genocida em curso. Ao entendê-lo enquanto fenômeno constituinte das nações erguidas nos territórios coloniais, podemos tomar por objeto de estudo, por exemplo, os mecanismos através dos quais esse plano tem sido posto em prática e como se tem atualizado por séculos para continuar operando em diferentes conjunturas históricas e políticas sem despertar maiores reações públicas. Ademais, como fenômeno mundialmente difundido, a história do imperialismo é também um conto genocida de povos indígenas e, o próprio fato de não ser circunstancial, nos leva a indagá-lo e analisá-lo como uma manifestação de um comportamento cultural padronizado em relação à vida e à morte do outro.

O genocídio dos povos originários dos territórios conquistados está documentado, problematizado e discutido em diferentes continentes, dura séculos e tem sido mantido através de ferramentas refinadas e tecnologias atualizadas em diferentes conjunturas e arranjos políticos (nas colônias, impérios, repúblicas e nações independentes)<sup>39</sup>. Dito isto, o nosso objetivo é propor um conjunto de questões que nos permitam abordar e perceber o genocídio indígena no Brasil não como uma série de eventos ou episódios de violência aberta que irrompem espaçadamente no tempo e no espaço. Em vez disso, proponho que esse genocídio deve ser visto como um modo de ação, um conjunto de disposições e orientações culturais voltadas para as populações originárias dos territórios reivindicados pela colonização.

---

Principalmente no contexto brasileiro, sugiro Carlos Frederico Santos (2017), Alcida Ramos (2018) e Lélia Gonzáles (1988).

Como os antropólogos têm feito ao longo dos séculos em seus estudos sobre o Outro, analisar o genocídio indígena dentro dessa perspectiva significa entender como uma determinada cultura - a cultura dos brancos<sup>40</sup> - expressou atitudes e desenvolveu mecanismos para lidar com uma alteridade tida como dispensável no contexto de roubo, apagamento e negação que marca a colonização e suas consequências. Em outras palavras, o que estou propondo aqui é olhar para o genocídio indígena como uma característica cultural e não como mera soma de eventos (Ani, 1994; Wolfe, 2006).

### As leis dos brancos e o controle dos corpos indígenas

“Somos obrigados a obrigar o governo a não nos deixar morrer” foram as palavras do advogado e antropólogo indígena do povo Terena, Luis Eloy Amado, para denunciar a situação dos povos indígenas no Brasil durante a crise política e sanitária do novo coronavírus (Terena, 2020). Sucessivos relatórios de diferentes atores, como ativistas, membros de ONGs, líderes indígenas, intelectuais e até mesmo funcionários do atual governo, estão abordando abertamente o aumento da vulnerabilidade dos povos indígenas durante a pandemia. O momento atual agravou profundamente a histórica marginalização das realidades indígenas no Brasil e nunca antes na história do país o termo genocídio foi tão utilizado para caracterizar um amplo conjunto de ações que resultam, permitem, geram e causam a morte indígena<sup>41</sup>.

Embora todos estejamos cientes dos massacres, guerras e epidemias que historicamente conduziram à elevada letalidade na história dos povos indígenas que

---

<sup>40</sup> Neste momento da discussão proposta, gostaria de ressaltar que qualquer tentativa de definir, a priori, “quem são os brancos”, ou o que são “os brancos” enquanto unidade de análise pareceria incompleta e, portanto, contraproducente. Enquanto categoria, o termo está presente na maior parte da literatura etnológica, como nos títulos “*O índio e o mundo dos brancos*” (Cardoso de Oliveira 1996); “*Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*” (Albert e Ramos 2002); “*Quem somos nós – Os Wari encontram os brancos*” (Vilaça, 2006). Na arena interétnica, aparece, muitas vezes, em dicotomias como índio/branco, equivalendo a índio/civilizado e, em minha comunidade, o adjetivo branco denota antes a ideia de pertencimento e vinculação étnica do que aparência fenotípica: não afirmamos que alguém é branco, e sim, *dos brancos*.

<sup>41</sup> O Ministério Público Federal, em sua recomendação nº 11/2020 sobre a necessidade de medidas urgentes a serem tomadas a nível governamental em relação aos efeitos do Coronavírus sobre os povos indígenas, usa o termo genocídio cinco vezes, apontando a ameaça representada pela Covid-19.

atravessaram a expansão imperialista europeia, atrevo-me a dizer que pouco sabemos sobre como a violência que continua a assolar estes povos no presente pode e deve ser vista como a continuação de um projeto que visa aniquilar a indianidade. A questão da violência estrutural contra os povos indígenas, embora relevante, poderia ter sido objeto de maior interesse analítico por parte dos pesquisadores.<sup>42</sup> Apesar do acesso à geração de dados estatísticos sobre o assunto, a grande maioria são trabalhos descritivos diretamente associados à avaliação e formulação de políticas indigenistas. A antropologia, por sua vez, como disciplina, no Brasil, historicamente associada ao estudo dos povos indígenas, tem produzido importantes trabalhos sobre as relações interétnicas, buscando compreender os caminhos e contornos característicos das relações entre “brancos” e “índios” (Ribeiro 1970; Cardoso de Oliveira 1978, 1996). Em meados do século XX, a maioria dos cientistas sociais brasileiros esteve preocupada com o futuro da nação e muitas de suas pesquisas deixaram de examinar o caráter estrutural dos contextos violentos em que viviam os povos indígenas. Por exemplo, para Roberto Cardoso de Oliveira (1978), os ataques sistemáticos aos povos indígenas, embora associados ao legado colonial em nosso país, foram atribuídos mais à falta de informação e preconceitos da sociedade civil do que a uma característica essencial do *modus operandi* do Estado e sociedade brasileira frente às diferenças étnicas e culturais de seu território.

Como mencionado anteriormente, líderes, intelectuais indígenas e suas organizações políticas têm se mostrado cada vez mais ávidos por expressar e traduzir a experiência de viver diariamente numa complexa teia de letalidade para a linguagem hegemônica de poder e direitos. Com base nas muitas maneiras da compreensão indígena sobre vida, morte e letalidade, temos acompanhado um novo dimensionamento do caráter estrutural das violações enfrentadas por esses povos, marcado pelo crescimento do uso do termo genocídio.

À medida que a pandemia do coronavírus se expande em territórios indígenas, diferentes atores publicam preocupações sobre o genocídio em curso cometido,

---

<sup>42</sup> Refiro-me a tomar a violência contra os povos indígenas em si mesma como um objeto de reflexão e sobre como ela configura a experiência indígena no mundo.



agravado e permitido pelo Estado sob o atual governo anti-indígena de Bolsonaro. Embora essas ações tenham sucesso em chamar a atenção nacional e internacional para o assunto, sua eficácia jurídica permanece obscura (Cruz, Fernandes e Jesus, 2020). O fato é que, enquanto escrevo, apenas dois casos de genocídio indígena no Brasil foram judicializados com sucesso (Santos 2017): os já mencionados massacre “Boca do Capacete” envolvendo os Tikuna em 1988, e o de Haximu, envolvendo os Yanomami em 1993. Infelizmente, o uso dessa categoria por lideranças indígenas é frequentemente qualificado por juristas como de “uso político”, ou mesmo metafórico, o que tem dificultado, a nível internacional e nacional, reconhecer, punir e reparar a violência denunciada. O que os obstáculos jurídicos e conceituais que dificultam o andamento dessas questões dizem sobre o próprio sistema das leis dos brancos?

Os relatos sobre a violência estrutural das realidades indígenas nas ex-colônias, seja por não serem facilmente enquadrados no paradigma do genocídio, seja como uma tentativa de reprimir as memórias dos horrores que cercaram a história da expansão europeia, são, quando tratados, rotulados com outros termos. Devido à sua longa duração e ampla dispersão, eles podem ser chamados de "genocídios extensos" e, frequentemente, o termo etnocídio ou "genocídio cultural" tem sido usado para explicar práticas refinadas de aniquilação (Kuper 1981; Clastres 2004; Monteiro 2007; Viveiros De Castro 2016).

Quando os pesquisadores optam por decompor ou qualificar os processos sistemáticos de aniquilação dos povos indígenas, usando termos como indigenocídio, etnocídio, genocídio cultural e até ecocídio, percebemos uma hierarquia na esfera política e jurídica, ou seja, uma desvantagem em relação ao que seriam os casos “reais” de genocídio (Wolfe 2006; Evans e Thorpe 2001; Bischooping e Fingerhut, 1996). Mais do que isso, o principal problema dessas categorias é que separam, digamos, “coisas” que não estão, necessariamente, separadas das perspectivas indígenas. Tomemos, por exemplo, a distinção genocídio/etnocídio. Para o antropólogo Pierres Clastres (2004), genocídio e etnocídio são processos que poderiam ocorrer até mesmo concomitantemente, mas que seriam diferentes, já que, no primeiro caso, estaríamos falando da destruição de uma raça, da fisicalidade dos corpos que a constituem, enquanto o segundo diz respeito à destruição da cultura, isto é, do espírito de um

povo. Essas distinções refletem ontologias ocidentais de vida/morte expressas, por exemplo, nas concepções cristãs de corpo e alma, matéria e espírito. Ecocídio (Dunlap 2020; Eichler 2020) também é um caso claro de projeção da dicotomia natureza/cultura ocidental, que negligencia o modo como os fundamentos essenciais de vida e existência de um grupo poderiam ser conceitual e ontologicamente vinculados ao que foi chamado de "ambiente", "paisagem" e seres não-humanos das florestas.

O conceito de genocídio, não podemos esquecer, embora sempre contestado pela multiplicidade de experiências sociais de diferentes sujeitos, foi formulado segundo a maneira como o Ocidente define o que é viver e morrer. Desse modo, é moldado pelas lentes de seu sistema de leis e crenças e, conseqüentemente, protege e reforça seus projetos sociais e não os dos povos indígenas, ao mesmo tempo que reitera a sua pretensa centralidade. Sua aplicabilidade em contextos marcados pelo colonialismo europeu ainda hoje é debatida sem muitos avanços. O que para muitos indígenas no mundo parece óbvio, não-indígenas discutem em termos um tanto impessoais, como "tragédias" e "catástrofes", quando estão lidando, na verdade, com projetos brutalmente calculados em diferentes contextos. Diante disso, deveríamos nos surpreender que os povos indígenas tenham dificuldade de acessar o conceito de genocídio e seus protocolos de denúncia a nível nacional e internacional? Como no fino comentário da intelectual negra Audre Lorde (2019), devemos esperar que as ferramentas dos senhores destruam a casa grande?

Sugerimos anteriormente que os sistemas jurídicos e as leis Ocidentais proporcionaram um arcabouço conceitual legitimador da continuidade de práticas ancoradas na violência, não apenas em relação ao conceito de genocídio, como aos referidos marcos normativos. Os sistemas de leis e de normas em qualquer sociedade têm como uma de suas funções a regulação da ordem através do controle das condutas individuais, com a previsão de aplicação de sanções quando houver infrações. Sejam elas escritas ou estritamente costumeiras, as leis estão fortemente associadas à dimensão do controle, que se justifica na medida em que promovem as condições necessárias para a vida social. Em alguns casos, sem os mecanismos apropriados de coerção, as leis podem existir apenas enquanto ideia, não se refletindo substancialmente nas condutas sociais. Por isso, na maioria dos casos, precisam de

constante fiscalização. Muitas são as situações que nos mostram que, em contextos onde essas normas estão suspensas ou a fiscalização ausente, a população age conforme seus próprios desígnios. É o caso do motorista que reduz a velocidade *apenas* quando sabe que o radar detector está próximo. Ou o caso de saques generalizados às lojas e estabelecimentos privados, quando as instituições de controle e imposição da ordem, como a polícia, entram em greve.

No contexto das violações de direitos indígenas e da violência contra esses povos, ambos endêmicos na sociedade brasileira, devemos considerar que a diminuição da propensão criminal está diretamente relacionada à possibilidade de que a conduta em questão não fique impune. Todavia, da perspectiva indígena, é comum avaliar-se a impunidade em crimes envolvendo povos indígenas como regra, e não exceção. Por exemplo, o que a presença de mais de vinte mil garimpeiros ilegais dentro da T.I Yanomami nos diz sobre o cumprimento da norma de usufruto permanente e exclusivo indígena dessas terras? Sobretudo, se considerarmos o fato de aquela ser uma presença que dura décadas, sem medidas eficazes para assegurar esse uso exclusivo desses territórios e uma desintrusão permanente (Linder, 2021). Os assassinatos, as perseguições e a criminalização de lideranças seguem sendo revestidos de um manto de impunidade estrutural, levando-nos a considerar que a relação entre as leis e a violência contra esses povos pode ser mais próxima do que de início poderíamos imaginar. Na história colonial, vários dispositivos legais, como a lógica do descobrimento, tratados firmados com líderes indígenas, a ideia de "*terra nullius*", expressão latina do direito romano para nomear "terra de ninguém", foram amplamente mobilizados para legitimar o roubo e o saque de terras indígenas. Sobre esse ponto, Marimba Ani indaga:

Mas por que os europeus se dão ao trabalho de criar uma aparência de legalidade em suas relações com a maioria desses povos? Por que não simplesmente roubar e explorar sem dissimulação? A resposta é (1) que esta "atuação" constitui uma ferramenta estratégica que desarma politicamente as vítimas da expansão europeia, e (2) desempenha um papel importante na manutenção e apoio da autoimagem europeia. A importância dessa autoimagem não deve ser subestimada. Uma das crenças mais profundas dos europeus está nas noções relacionadas de "civilização", "progresso" e a superioridade "evolucionária" de sua cultura. O conceito de "lei codificada" é

um ingrediente definitivo do conceito de civilização; é com a civilização, de acordo com a ideologia europeia, que vem a ordem e a legalidade que garantem a "ordem duradoura – não uma conduta moral, mas uma conduta consistente e previsível. A conduta civilizada – a conduta europeia – leva as leis, ainda que forçosamente, e as estruturas da cultura europeia ("civilização") para aqueles que tratam imoralmente e que não respeitam. Junto com o "desenvolvimento", isso justifica o expansionismo - afinal, os europeus trazem "lei e ordem para pessoas que provavelmente viviam vidas antes bastante desordenadas (ou assim eles acreditavam). Boa lei é lei escrita e, portanto, verdadeiramente legal; lei não escrita não é realmente lei; é má e atrasada. Quantas vezes as vítimas da hipocrisia europeia foram enganadas ao tentar lidar com essas leis, em vez de com a verdadeira natureza da ética europeia? (Ani, 1994: 414; tradução nossa)

As reflexões de Ani são particularmente importantes para pensarmos até que ponto as políticas de enunciação de genocídio, e até mesmo o fato incontestado das violações dos direitos indígenas no Brasil, não deveriam ser vistas como expressões da própria letalidade branca. Surpreende-nos que as leis criadas pelos brancos dificilmente fazem justiça nos casos de brancos que cometem violência contra os indígenas e seus territórios?

Para responder a essa pergunta, devemos ir além. Já sabemos, em parte, a função que os dispositivos legais desempenharam no processo de saque de terras indígenas; devemos também indagar qual seria a função da violência contra esses povos na sociedade brasileira. Leis atribuem direitos e deveres, ambos calcados em ideais de cidadania, isto é, aqueles que são aptos a ser amparados através de um modo particular de vinculação com o grupo social, o Estado-Nação. Logo, enquanto mecanismo de controle, a lei incide e diz respeito àqueles cujo *status* de cidadão dentro da sociedade é incontestado. Esse nem sempre foi o caso dos povos indígenas, cujo *status* esteve sempre repleto de ambiguidades e contradições, desde a sociedade colonial até o presente. Na colônia, não era a aplicação de leis e normas que controlava os corpos indígenas; historicamente, esse controle era feito, justamente, através da violência e do terror de um iminente genocídio.

O que é um *índio* na sociedade colonial e na sociedade brasileira? Como já afirmamos, povos nativos são uma constante ameaça à reivindicação de territórios coloniais. Eles atestam a presença anterior que põe em xeque noções caras ao pensamento europeu sobre o próprio caráter de sua ocupação daqueles territórios.

Nascem, portanto, no encontro colonial, imersos em teias de letalidade instituídas para sanar o que ficou até os dias de hoje conhecido no senso comum como “o problema indígena” ou a “questão indígena”. Ou seja, a existência indígena é um problema a ser solucionado. Dentro do espírito da lógica nacionalista, são anomalias no território da República, falam outras línguas, cultuam outras entidades, têm hábitos selvagens e não amam os símbolos pátrios. Logo, são uma presença inarticulada dentro de um sistema social que se quer ordeiro. Mary Douglas (2014), em seu clássico *Pureza e Perigo*, nos fornece valiosas contribuições para pensar o modo como existências marginais, pessoas de *status* indefinido ou que ocupam áreas relativamente não estruturadas da sociedade são vistas como ameaçadoras e perigosas, fonte de poder ao mesmo tempo que de poluição. Não é por acaso que uma das primeiras imagens associadas aos povos indígenas diz respeito à atribuição de inconstância:

O tema da inconstância ameríndia fez fortuna, dentro e fora da reflexão missionária. Serafim Leite, o historiador da Companhia de Jesus no Brasil, funda-se nas observações dos primeiros catequistas para identificar a "deficiência da vontade" e a "superficialidade de sentimentos" como principal impedimento à conversão dos índios [...] Esta proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé; ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal converso que à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável (Viveiros de Castro, 1992: 22-23).

Deixando de lado a discussão sobre a procedência ou não da atribuição dessa inconstância, a ênfase dada pelos portugueses e seus descendentes a esse “defeito indígena” atesta, justamente a dificuldade encontrada em controlar e normatizar esses corpos. O que os portugueses chamaram de *inconstância* era, simplesmente, *recusa*. Enquanto diziam “Esqueçam! Esqueçam quem são, esqueçam de onde vieram e esqueçam seus modos”, os povos indígenas resistiram, fingiam esquecer, ou esqueciam mesmo, apenas para lembrar depois. Não se deixaram controlar, ou recusavam tornar-se um conjunto coeso e governável, como tanto desejavam os colonizadores.

A estrutura colonial previa não apenas o saque e a obliteração dos povos originários, mas também a imposição de mecanismos de controle para ordenar os territórios recém-invadidos e seus povos, nos termos de uma mentalidade europeia.

Não se tratava apenas de converter e civilizar pessoas, era preciso ainda intervir nos lugares não alcançados pela conquista, acabar com os lugares desconhecidos, porque o caráter ameaçador da alteridade estava também associado à sua manifestação espacial, a natureza bruta. Para os colonizadores, era nos lugares escuros, nas cavernas, nas matas fechadas, que Lúcifer, silenciosamente, realizava seu trabalho (Cruz, 2017a).

Patricia Seed (1995) analisou os rituais coloniais realizados por portugueses, espanhóis, franceses e ingleses para legitimar a posse de territórios. Quais eram as primeiras coisas que faziam esses colonizadores ao chegar numa terra recém-conquistada, coisas que viessem ancorar os seus direitos naqueles lugares? A partir de visões distintas de posse, a autora mostra o simbolismo inglês em torno da abertura de roças, construções residenciais e o estabelecimento de limites, isto é, de cercas e muros. Mostrou a ritualização portuguesa em torno da ideia de descoberta e a ênfase espanhola dada à leitura pública de determinados textos a realização de missas decretando a submissão nativa aos poderes da Coroa e do colonialismo. Vistos de perto, esses gestos ritualizados são mais do que cerimônias de posse, são também rituais voltados para o estabelecimento da ordem nesses lugares e junto a esses povos que, por definição, são perigosos, justamente, por estarem fora da ordem prevista em seus próprios sistemas sociais.

Nesse sentido, a violência contra os povos indígenas tem o seu lastro indissociável da tentativa de impor ordem e controle nos termos da mentalidade europeia. Tal ordem se opõe a presenças inarticuladas, marginais, pessoas com status ambíguos dentro da sociedade, cujo caráter ameaçador prevê o uso da violência e de formas de subjugação. Em nenhum lugar, talvez, isso fique mais evidente do que na tentativa de controlar os povos indígenas a partir do estabelecimento de locais previstos dentro do território nacional para a sua existência. As missões e o estabelecimento dos territórios indígenas pelo SPI partem da premissa de reclusão desses povos em espaços contidos, para que passassem por um processo de purificação, seja ele religioso ou secular, uma vez que eram tidos como pessoas inaptas para o convívio na sociedade.

Nessa lógica, tais parcelas de terras usufruídas por indígenas não *lhes* eram cedidas, pois a sua função primária não era o florescimento genuíno desses povos em territórios próprios e autônomos: era pensada para manter a ordem da sociedade colonial e brasileira, deixando o território em questão seguro, livre das presenças inarticuladas, selvagens e ameaçadoras. É por isso que indígenas transeuntes se tornam extremamente vulneráveis a diversas formas de violência. *Estão fora de seus lugares*. Uma forma de conformar a ordem diante da existência desses corpos é, justamente, relegá-los a lugares específicos, destinados à sua reclusão. Durante a pandemia, indígenas em contextos urbanos não eram contabilizados nos boletins epidemiológicos que apuravam os avanços da doença entre esses povos. Só tinham direito a atendimento destinado a povos indígenas *caso* estivessem dentro dos seus territórios (ISA, 2020). A indígena universitária que sofreu racismo no Acre achou em seu material escolar um bilhete que, dentre outras coisas, dizia: “ainda vem com uma história que almeja um futuro melhor para os pais. Vai tirar eles da onde? Da tribo? Deixa eles lá porque lugar de índio é dentro de buracos assim mesmo” (Muniz, 2017).

Como mostrou o indígena Philip Deloria em seu livro *Indígenas em Lugares Inesperados* (2004), não devemos olhar para a violência mencionada acima apenas como expressão de estereótipos e de racismo. Nas sociedades fundadas pelo colonialismo europeu, a complexidade e multiplicidade dos mundos indígenas são tomadas por anomalias, imagens que desafiam aquilo que está dentro da ordem e do previsto. Ao se estabelecer um discurso sobre aquilo que é tido como uma anomalia em dado sistema social, é o seu contrário, a ideia de ordem, que é recriada e reforçada. A manutenção dessa violência ao longo dos séculos atesta a continuação de um projeto societário hegemônico que não prevê lugar para a existência desses povos no presente. Projetos societários indígenas, com seus planos de futuro incertos, são recebidos pela sociedade não indígena como ambiguidades ameaçadoras para a sua ordem social.



Figura 13.2 Famosa imagem de Ailton Krenak na Constituinte de 1988. A foto continua emblemática por ser um indígena de terno, discursando no Congresso Nacional, em Brasília, com o rosto pintado de preto.





1984

Figura 14.2 O primeiro deputado federal indígena, Mário Juruna, devolve dinheiro de origem ilícita em



Figura 15.2 No Acampamento Terra Livre de 2019, a foto de um indígena usando patins e cocar pela Esplanada dos Ministérios viralizou na internet: *Índio de patins em Brasília?*

## Antropologia e os usos da morte indígena

Como categoria jurídica gerada no interior das formas ocidentais de conceber justiça, vida e morte, “genocídio” deveria ser problematizado pelos antropólogos desde o início como um termo que nomeia unilateralmente práticas que diferentes grupos podem vivenciar de formas diferentes de acordo com as suas ontologias de vida e morte. O que acontece é que, como o genocídio foi desenhado dentro da cosmovisão europeia, acaba adotando o holocausto como paradigma, um marco que toma essa experiência particular e íntima e define os parâmetros para o

reconhecimento de outras expressões que essas práticas possam apresentar. Como vimos no primeiro capítulo, configuram um viés eurocêntrico que torna difícil que outros genocídios sejam totalmente reconhecidos, compreendidos e, sobretudo, evitados e combatidos. As interpretações eurocêtricas em torno do conceito de genocídio causam invisibilidade e refletem uma cegueira cultural sobre tudo que rodeia a alteridade na cosmovisão europeia. Os colonizadores europeus repassaram a seletividade diante do reconhecimento da violência e do sofrimento indígena aos seus descendentes, atuais elites nos antigos territórios coloniais.

A antropologia, como um campo do conhecimento científico voltado para as diferentes manifestações culturais humanas, também teve, e me parece ainda ter, algumas dificuldades em abordar o fenômeno do genocídio. Num pequeno texto escrito em 1975, Ailon Shiloh aborda essa invisibilidade, argumentando incisivamente que o estudo dos comportamentos genocidas seria de grande valor para a disciplina. Shiloh consultou um número considerável de livros em antropologia psicológica e de estudos de personalidade para mostrar que a maioria deles não se interessou pelo fenômeno do genocídio que, por sua vez, embora fosse antigo na história da humanidade, tinha sido plenamente desenvolvido apenas recentemente (Shiloh 1975: 618-619). O autor sugere que “é como se os responsáveis, respeitados e famosos antropólogos de nosso tempo [...] estivessem ignorando conscientemente e fugindo deliberadamente de um dos fenômenos mais significativos na longa história da espécie humana - o *genocídio nazista*” (1975: 619; grifo nosso).

Como podemos inferir do trecho acima, para ele, o comportamento genocida que interessaria à disciplina é quase sinônimo de nazismo e sua frustração se expressa em passagens como: “houve estudos sobre os [comportamentos culturais] dos Hopi, Pilaga, Menomini e Ifaluk entre outros, mas nada sobre os nazistas e seu comportamento”. Quase duas décadas depois, Carrol Mec Lewin (1992) parece retomar o argumento de Shiloh, reforçando a importância de estudar o holocausto por ser o responsável por apresentar (!) “Ao fórum antropológico o problema ainda não resolvido da contradição nas reivindicações do caráter universal de certos valores e dos direitos humanos” (1992: 161). Ambos, Shiloh e Lewin, parecem alheios ao valor de estudar outros genocídios para o desenvolvimento antropológico, uma visão que é

destacada com base na singularidade do holocausto. É apenas no final de seu artigo que Lewin nos dá uma pista do que é, para mim, o verdadeiro problema de enfrentar o comportamento genocida de uma perspectiva euro-cristã.

Há um último ponto sobre a dimensão ética que seria imposta ao empreendimento antropológico na proposta de se encontrar com o Holocausto. Nossos esforços para penetrar na inefabilidade de outras culturas são diminuídos se não conseguirmos lidar com a alteridade que reside no Holocausto, que compartilhamos em virtude de nossa participação na cultura ocidental moderna (Lewyn 1992: 164, tradução nossa)

Para Hinton (2002a), a resistência dos antropólogos a contribuir mais ativamente no campo dos estudos de genocídio pode refletir a consciência sobre o fato de que antropólogos e concepções antropológicas (como raça, etnia e cultura) contribuíram para o genocídio praticado no passado. Outros “podem ter sentido que suas estruturas analíticas e percepções eram de alguma forma insuficientes para lidar com os horrores do genocídio” (2002<sup>a</sup>: 02). Para o autor, o relativismo cultural também foi um obstáculo, uma vez que o genocídio, fenômeno alicerçado na própria experiência da diferença (grupos étnicos, por exemplo), poderia inibir o profissional de “condenar atos horrendos que são perpetrados em termos de [...] diferentes arranjos morais, uma vez que o julgamento de que algo é “horrendo” pode ser etnocentricamente e culturalmente relativo” (2002<sup>a</sup>: 02).

Paradoxalmente, a ausência de *expertise* antropológica pode ser vista como um dos fatores que contribuíram para a invisibilidade do genocídio indígena. Historicamente falando, como o ramo da ciência que ocupou o nicho do selvagem (Trouillot 1991) na imaginação ocidental, a antropologia falhou em compartilhar o que aprendeu por meio do empreendimento intersubjetivo da etnografia: que a vida e a morte não são universalmente entendidas e definidas por meio de perspectivas biologicamente centradas de vitalidade. Embora a antropologia esteja imersa no pressuposto da diversidade cultural, ela tem dificuldade para superar sua lealdade ao pensamento ocidental.

Desse modo, pensamos que a formação cultural europeia/ocidental (histórica e internamente complexa, como todas as culturas o são) que se expandiu sem precedentes para terras estrangeiras e distantes, reproduzindo e impondo seus

padrões de habitação, comportamento, religiosidade e sistemas de crenças à custa da morte e matança de incontáveis povos, tem muito a revelar para a compreensão do fenômeno da violência e da morte. Seus estudos deveriam ser de grande valor para uma antropologia da morte interessada em diferentes atitudes em relação aos mortos e à própria morte.

Infelizmente, como mostrarei a seguir, examinar o legado de letalidade branca em todo o mundo de uma perspectiva antropológica também não foi algo comum. A princípio, os aspectos das atitudes dos colonos em relação à morte, que são relevantes para o nosso objetivo, não foram percebidos como traços culturalmente específicos, mas, ao contrário, foram naturalizados e disfarçados nas metanarrativas da modernidade expressas em ideias de progresso, evolução, aculturação, “fardo do homem branco” e cristianização. Em segundo lugar, pode-se supor que a evitação da antropologia em abordar essa letalidade aconteceu por causa de suas implicações para a compreensão da gênese do próprio empreendimento antropológico, como sinalizei. A disciplina tem sua história profundamente ligada ao colonialismo e a maior parte do trabalho etnográfico realizado em sua era clássica ocorreu em locais onde violência de todos os tipos era perpetrada por potências coloniais (Asad, 1995). Era mais fácil olhar para os outros como estranhos do que para si mesmo.

As etnografias clássicas costumavam ter uma parte separada destinada a analisar como as sociedades estudadas viam e se relacionavam com a morte e os mortos. A questão da morte apareceu aos antropólogos em sua pluralidade de manifestações e, ao invés de indagar sobre a morte como fenômeno universal, foi a sua multiplicidade de expressões que foi destacada em torno da questão de *Como morrem os outros?* (Fabian 1972). O resultado são descrições etnográficas de como diferentes grupos lidaram com a morte, por meio de uma narrativa detalhada de ritos funerários e suas funções restauradoras, atitudes em relação aos cadáveres, crenças sobre a vida após a morte, renascimento, luto e regeneração da vida social após a morte. Para Fabian (1972), expurgar a fenômeno da morte para a alteridade levava a um provincianismo que refletia, entre outras coisas, a grande dificuldade da sociedade ocidental em lidar com esse tema e com as incertezas que seus mistérios, inevitabilidade e iminência suscitavam.

A morte no Ocidente, por algum tempo, ao invés de ter sido analisada e exotizada como faziam os antropólogos no estudo das chamadas sociedades primitivas, foi historicizada. Por exemplo, o historiador Philip Airès (1977), em suas obras sobre o tema, nos apresenta um relato detalhado sobre a história das atitudes e crenças em relação à morte no Ocidente, desde a época medieval, às perspectivas cristãs, até as secularizadas. Ainda interessado nos mundos medievos, Robert Darnton (2009) problematiza o medo da morte no ocidente europeu como um fenômeno e dispositivo de poder operacionalizado pelos agentes de controle. A comparação dos resultados de pesquisas feitas sobre a morte no Ocidente e sobre como Outros morrem comunicava ao final uma ideia evolucionária em torno dessas atitudes, estabelecendo uma dicotomia entre uma morte extremamente ritualizada e performativa atribuída a povos não ocidentais e outra desritualizada, secularizada e cada vez mais burocrática, atribuída ao mundo dos brancos.

O que não podemos perder de vista ao estudar o genocídio indígena é que as atitudes perante a morte variam, decisivamente, em relação não apenas aos que morrem, mas também às condições em que ocorreu a morte. Hertz (2004), um dos discípulos de Durkheim, já havia apontado essa questão em artigo publicado em 1907:

a emoção despertada pela morte varia extremamente em intensidade de acordo com a posição social do falecido, e pode até mesmo em certos casos ser totalmente inexistente. Com a morte de um chefe ou de um homem de alto escalão, um verdadeiro pânico toma conta do grupo; o cadáver é tão poderosamente contagioso que entre os *Kaffir* todo o *kraal* deve ser abandonado de uma vez e mesmo os inimigos não estariam dispostos a viver lá. Pelo contrário, a morte de um estranho, de um escravo ou de uma criança passará quase despercebida (Hertz 2004: 207).

Mesmo quando os antropólogos examinaram mais sistematicamente o tópico da morte em sua própria tradição cultural, os resultados foram apenas parcialmente esclarecedores para o estudo da letalidade branca. Palgi e Abramovitch (1984), por exemplo, usando dados sobre a sociedade norte-americana, falam de uma negação e apatia em relação à morte, apontando uma tendência geral de “evitar pessoas moribundas e evitar enlutados; medo do medo da morte; e o sentimento de incerteza sobre uma vida após a morte” (: 401). Parece-me que, na perspectiva dos colonizados, a evitação da morte seria um traço cultural improvável de ser associado aos brancos,

porque sua empresa colonial gostava muito de massacres e linchamentos seguidos de exposições públicas de corpos ou partes de corpos como troféus e emblemas de sua missão civilizadora. Na verdade, eu argumentaria, a morte era o idioma [poderia ser código?] transoceânico compartilhado entre os colonizados.

O tratamento dos cadáveres recebeu uma atenção significativa dentro da antropologia da morte: como é o luto pelo corpo e quais procedimentos ele exige? (Palgi e Abromovitch 1984; Engelke 2019); incita o medo e produz poluição?; precisa ser cantado, purificado, cremado ou enterrado? Essas eram algumas das questões que precisavam de uma investigação mais aprofundada. Os exemplos a seguir podem nos ajudar a pensar em outras questões importantes sobre as atitudes destinadas aos corpos indígenas que evidenciam a letalidade branca.

No Massacre de Sand Creek, que ocorreu em 1864, responsável pela morte de mais de 300 Cheyenne no Colorado, Estados Unidos, foi dito que “a maioria dos mortos, incluindo mulheres e crianças, foram escalpelados. Dedos foram cortados para obter anéis, orelhas foram tomadas como troféus e narizes cortados. Os órgãos genitais de homens e mulheres foram removidos, os dos primeiros para uso por soldados na fabricação de bolsas de tabaco, os segundos, esticados levemente sobre alças e chapéus de sela” (Greene 2004: 4). Longe dali, não mais do que um mês depois, em janeiro de 1865, K. H. Wills, prefeito de Bowen, Austrália, reuniu alguns amigos e ocupantes [?] para caçar aborígenes depois que estes mataram um pastor na Valley of Lagoons Station, do aventureiro britânico Walter Scott (não confundir com o escritor escocês). A descrição de Wills da “expedição de dispersão” não menciona o número exato de aborígenes massacrados, mas detalha o caos que ocorreu quando ele “selecionou ... uma menina com a intenção de civilizar” e, em seguida, “dissecou um dos cadáveres indígenas” para obter alguns espécimes de certos membros e cabeça de negro”. Ao retornar à cidade, “Wills exibiu seus ‘troféus’ num bazar organizado para arrecadar fundos para o Hospital Bowen. Por causa do nojo de muitos, principalmente das senhoras [que] ficariam em choque, Wills foi impelido a cobrir os crânios e outros ossos”. O bazar, acrescentou ele, “foi um sucesso” (Evans e Thorpe 2001: 32). Alguns séculos antes desses dois exemplos, em 1559, no Brasil, o governador-geral Mem de Sá comandou um ataque contra os povos indígenas que viviam onde hoje fica a Reserva

Indígena Tupinambá. na praia de Cumuripe, no que permanece conhecido como “Batalha dos Nadadores”. Os indígenas, após serem encurralados contra o mar, foram massacrados, deixando o litoral repleto de cadáveres e tornando a espuma do mar da cor de sangue. Seus corpos teriam sido despejados e dispostos na praia por, aproximadamente, três milhas (Campos 2006; Pacheco de Oliveira 2016; Alarcon 2019).

O que quero extrair desses três exemplos é que aqui a morte, dificilmente, pode ser vista como um fim ou fechamento de algo. Não realizaram para eles os ritos adequados e, em vez disso, mesmo após a morte, esses corpos, em vez de serem evitados, tinham um dever público a cumprir, um propósito e uma história a ser contada por meio deles, o que nos leva a considerar a necessidade de inquirir não apenas as atitudes em relação à morte e aos mortos, mas, o mais importante, *os usos da morte* (Taylor, 1989). Dependendo de quem morre, a morte pode ser vista não como uma janela fechada, mas como uma oportunidade, uma condição para trazer certas coisas à vida: nações, talvez.

Não podemos esquecer que cada cultura constrói e atribui significados socialmente compartilhados sobre a ideia de pertencimento à sua coletividade, estabelecendo fronteiras nem sempre estáticas entre “nós” e “eles”. Assim, atribuem valores e significados à alteridade e à diferença dos seres humanos e não humanos que habitam o cosmos e constituem a sua autoimagem mediando relações de proximidade e distância com os seus Outros. Etnologicamente, o comportamento despertado pela alteridade dentro de um determinado grupo pode gerar e incitar curiosidade, reciprocidade, indiferença, insegurança, complementaridade, agressividade, belicosidade e genocídio, para dizer o mínimo. Parece que dialogar, numa perspectiva antropológica, com o fenômeno do genocídio é olhar diretamente para como as sociedades estudadas elaboram seus regimes de alteridade e se percebem no presente e no futuro vivendo num mundo constituído e compartilhado por diferentes modos de ser, de estar e de matar.

As circunstâncias da morte mostram-se decisivas para a compreensão dos sentimentos que evocam socialmente. Podemos perceber essas diferenças, por exemplo, a partir da idade de quem morre, seja um jovem que teve sua vida



abruptamente interrompida, seja um idoso que já havia passado pelos ciclos sociais esperados (nascimento, crescimento-reprodução) nessa cultura. Dentro da letalidade branca, as circunstâncias das mortes indígenas aconteceram – e ainda acontecem – sob as sombras projetadas pela mentalidade de colonização. Ocorrem nos espaços de morte, lugares onde a violência é endêmica e a cultura do terror floresce pela elaboração contínua do medo.

Fora da abordagem etnológica clássica, os estudos antropológicos sobre morte prosperaram em múltiplas direções, abrangendo e interligando posturas biomédicas e religiosas sobre a morte, etnografias realizadas em hospitais, asilos e laboratórios e, finalmente, analisando a distribuição e elaboração de políticas da vida e da morte a partir do conceito de biopoder de Foucault, uma forma de poder que rege o campo político da governança do Estado ao decidir de forma soberana quem pode viver e quem deve morrer.

“Em Busca da Boa Morte”, da antropóloga Rachel Menezes (2004), é uma etnografia realizada num hospital de cuidados paliativos para pacientes terminais, onde a autora estudou como os pacientes, seus familiares e profissionais de saúde construíram significados sobre o morrer a partir da ideia de uma boa morte (morrer em casa com a família; sem sentir dor; dormir, etc.), que só pode ser totalmente compreendida como coextensiva aos significados socialmente atribuído ao que é *viver*. João Biehl (2013: 4), por sua vez, escreveu um relato etnográfico dialógico com Catarina, uma das residentes do “Vita”, um asilo de Porto Alegre, descrito pelo autor como uma dessas zonas sociais de abandono, um contexto de aniquilação, espaços que têm surgido em todo o Brasil, “que abrigou em condições desumanas, os doentes mentais e os sem-teto, os pacientes com AIDS, os jovens improdutivos e corpos envelhecidos”. Para Biehl, essas são máquinas de *morte social* que o levam a indagar a criação e re-criação de categorias de indivíduos tidos como doentios e improdutivos e cujas existências estão fadadas à morte.

Esses dois exemplos apresentados por antropólogos brasileiros ilustram como as políticas de morte e vida devem ser percebidas e analisadas de formas que vão além das concepções estritamente biológicas. Também nos levam a questionar como a vida é conceitualizada e valorizada, uma vez que se trata de uma tradição

cultural que ordena sua experiência no mundo em sistemas classificatórios, onde a diferença é pensada em termos de hierarquia. Uma antropologia que esteja voltada para o estudo da letalidade branca precisa congrega esforços para analisar o modo pelo qual diferentes grupos envolvidos em relações interétnicas atribuem significados culturais específicos sobre o viver e o morrer. É por isso que questões como a de violência lenta, adoecimento social e formas de atacar as bases essenciais para a vida de determinados grupos não podem nunca ser perdidas de vista. O antropólogo tem muito a contribuir nesse debate.

## A Letalidade Branca

Com exceção de alguns países como Bolívia, Peru e Guatemala, a porcentagem de indígenas nas populações de países colonizados por europeus é sempre muito baixa. No Brasil, de acordo com o Censo Nacional, estamos falando de 0,4%, padrão também encontrado na América Latina, nos Estados Unidos (0,9%), Austrália (3,3%) e Canadá (4,9%)<sup>43</sup>. Embora possamos e devamos buscar compreender a particularidade dos processos históricos que ocorreram em cada um desses territórios envolvendo dezenas de milhares de povos indígenas e diferentes nações europeias, gostaria de sugerir que, etnologicamente, as manifestações particulares de letalidade exercidas por europeus e seus descendentes sobre povos nativos nas colônias são expressões comportamentais padronizadas em seu *ethos* cultural. (Ani 1994; Kopenawa, Albert 2013).

As manifestações dessa letalidade estão amplamente registradas no que chamamos de História (com H maiúsculo). Na maioria das vezes, quando não é evidente, é mistificada em termos caros ao pensamento europeu, como desenvolvimento, progresso, modernidade, cristianização e civilização. Como ramo da ciência ocidental, a história também refletiu a ideologia do progresso, tecendo uma narrativa eurocêntrica, evolucionária, linear e teleológica, cujo propósito, em boa parte

---

<sup>43</sup> Para maiores informações sobre as demografias indígenas, ver “Indigenous Worlds 2020” (Mamo 2020).

de sua existência, foi, justamente, oferecer registros que corroborassem a efabulação da superioridade branca ao naturalizar/invisibilizar o rastro de sangue que acompanhou a chegada dos europeus em muitos lugares. Uma vez que os discursos históricos e as disputas em torno da hegemonia para sua enunciação refletem as dinâmicas de poder que permeiam as nossas vivências sociais, a naturalização de uma história de aniquilamentos contada na perspectiva dos “vencedores” também tem uma função social. Associam-se à ciência histórica ainda os variados dispositivos de patrimonialização da memória, como museus, literatura, monumentos das praças, cinema, nomes de ruas e um amplo repertório de discursos e suportes que, ao longo do tempo, têm amparado em cumplicidade os horrores do colonialismo e seus desdobramentos. Do ponto de vista dos europeus, mesmo que tenha acontecido à custa de milhões de vidas dos seus Outros, a história dos brancos deve ser vista como um complexo de narrativas articuladas em torno de empreendedorisismos de sucesso em todo o mundo.

Muito antes da definição da ONU para o crime de genocídio ganhar vida, os povos indígenas, desde o início da colonização do “Novo Mundo”, também acumulavam reflexões, práticas e saberes para se organizarem diante da experiência da morte sistemática de seus corpos e mundos. A existência no presente dos chamados povos indígenas em situação de isolamento revela, justamente, um sofisticado dispositivo de recusa, a despeito das inúmeras possibilidades de tomar parte de um projeto em que, declaradamente, não têm interesse. Envoltos em narrativas de exotismo e purismo, esses povos, mais do que inalcançados ou, supostamente, alheios ao mundo “civilizado”, escolhem, deliberadamente, se manter afastados. Afinal, eles são isolados de quem? Ou melhor, por que seguem encontrando maneiras de se isolar do branco?

O pensamento antropológico indígena, por gerações e gerações de grandes pensadores, xamãs e anciãos, tem um enorme acúmulo de mapeamento da letalidade branca e reflexões em torno da questão fundamental: *Por que os brancos se relacionam conosco por meio da morte e do extermínio?* As estratégias entre os indígenas para documentar e transmitir conhecimentos sobre a letalidade branca para as gerações futuras são muitas e resultam de longas observações e mediações de suas histórias e

cosmologias particulares. O que estou tentando dizer é que a letalidade branca, assim como o genocídio indígena, não são questões desconhecidas; ao contrário, estão amplamente documentadas. E para nós, indígenas, é óbvio que esses são temas recorrentes em nossas elaborações em rodas de conversas, mitos, festividades e cantos.

Anos atrás, quando o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu - Palavras de um xamã Yanomami*, foi finalmente traduzido para o português, tive uma experiência muito perturbadora numa discussão sobre o assunto com meus colegas antropólogos não indígenas numa disciplina da pós-graduação. Embora grande parte do livro seja uma tentativa não apenas de “denunciar as ameaças diretas que afetam os Yanomami e a floresta amazônica e de lançar um apelo, em seu papel de xamã, contra os danos generalizados causados pelo 'povo de mercadoria' e o perigo que representam para o futuro da humanidade” (Kopenawa, Albert 2013: 8), tudo o que meus colegas pareciam apreender em suas leituras estava encapsulado em ideias como *pensamento Yanomami*, *perspectivismo ameríndio* e *tradução etnográfica*. A mensagem e o discurso cosmopolítico de Davi, em certo sentido, “um conto angustiado de doença, morte, violência e destruição causada pela ganância febril dos garimpeiros de ouro” (: 440), não parecia ser de fato apreendida, uma vez que meus colegas pareciam parcialmente alheios ao que a obra falava sobre eles mesmos, seus modos e seus caminhos. Em outras palavras, *a ficha não caía*.

Essa dificuldade encontrada na mentalidade branca de se perceber e se implicar como étnica e racialmente ligada a uma tradição cultural ampla de pensamento e ação é algo que devemos levar em consideração aqui. É difícil lidar com essa constatação sem depreender uma dimensão denunciadora e flagrante! Ao estabelecermos uma agenda de pesquisa sobre a letalidade branca, não devemos tomá-la como uma mera inversão do olhar antropológico, como se fosse um desdobramento natural de intelectuais indígenas sendo formados como antropólogos para estudar “brancos”. Isso seria uma chave fácil, causal, até positivista e, dificilmente, seria suficiente para os nossos objetivos, principalmente, porque a experiência nos mostra que os brancos não estão acostumados a entender as coisas que lhes são ditas, principalmente, se contadas por indígenas - antropólogos ou xamãs. Eles precisam ver as coisas por si próprios. Na medida em que “os brancos só sonham consigo mesmos” (Kopenawa, Albert 2013:

313), a tradição ocidental é extremamente autocentrada e individualista, pois, mesmo um sujeito numa jornada de busca pela cura de suas aflições numa clínica psiquiátrica não a alcança por meio da interlocução com um Outro. Ele não vai lá para ouvir; ele vai falar, porque acredita (e foi educado para isso) que as respostas que procura estão dentro de si.

Abordar o pensamento ocidental numa perspectiva unificadora sob um conceito de “letalidade branca”, com certeza, é um desafio. A princípio, cria deslocamentos ao inverter o polo etnográfico clássico, situando os brancos como aqueles a serem objetivados, escrutinizados e antropologizados com o conjunto de instrumentos de investigação da disciplina. Em segundo lugar, vai na contramão dos sentidos autoatribuídos de complexidade, elaborados no contraste com um Outro cultural não-complexo onipresente, tradicional e primitivo. *Ocidental* e *branco* são termos usados para atribuir um conjunto características que correspondem às narrativas eurocêntricas de superioridade, como o racionalismo e um legado civilizador no Mundo. Quando os usamos com o objetivo de provincializar<sup>44</sup>, desuniversalizar, localizar, e situar o mundo branco como um povo, uma cultura dentro do esquema da diversidade cultural, certamente, encontraremos resistência e estranhamento.

Os trabalhos de Bartra (1997), Pagden (1986) e Jahoda (1999) ajudam-nos a conceber historicamente a economia europeia da alteridade como uma equação que encarava a diferença como algo a temer. Mais do que intimidados, europeus sentiam-se ameaçados pela existência de outras formas de estar no mundo e a diferença era

---

<sup>44</sup> O significado atribuído a provincializar aqui é diferente de uma ideia desconstrutivista de explorar e desmistificar o discurso da superioridade europeia/ocidental/branca. Para Chakrabarty (2008), “provincializar a Europa refere-se a uma história que ainda não existe [...] não exige uma rejeição simplista e imediata da modernidade, dos valores liberais, universais, da ciência, razão, grandes narrativas, explicações totalizantes e assim por diante [...] a Europa, como 'O Ocidente', é comprovadamente uma entidade imaginária, mas demonstrar isso não diminui seu apelo ou poder”. (:42-43). Temos plena consciência de que o eurocentrismo e suas consequências são o resultado de fabulações, apagamentos e neuroses culturais. É, portanto, insustentável como narrativa historiográfica e isso tem sido demonstrado por inúmeros trabalhos, como Goody (2015), Wolf (2005) e Trouillot (2003). Todavia, por mais que saibamos do caráter ideológico dessas fabulações, do ponto de vista antropológico, tornar os brancos nossos nativos, também é levar a sério o que eles dizem. Isso importa porque, embora a letalidade branca ocorra sobre um edifício ideológico, que sabemos ser insustentável, ela existe e tem efeitos práticos, porque quem reproduz o seu exercício entende-a como verdadeira.

vista como distinção: ser Outro era ser menos. O imperialismo, como sabemos, só foi possível numa cultura que combinasse um impulso expansionista com um impulso altericida<sup>45</sup>, resultando no maior genocídio da história da humanidade. Compreender verdadeiramente este genocídio é apreendê-lo na sua continuidade, tecendo de volta os laços históricos que nos foram apresentados no mundo colonizado como narrativas desconexas no tempo e no espaço sobre múltiplas, e ainda, singulares, experiências com “portugueses”, “espanhóis”, “ingleses”, “franceses” e “holandeses”. Independentemente da procedência ou modalidade de colonização, nos chama a atenção a similaridade dos desfechos dos povos indígenas que vivem hoje nesses lugares.

A questão da continuidade foi abordada pela intelectual Maori Linda Tuhiwai Smith, ao discutir o uso do termo “pós-colonial”.

Nomear o mundo como 'pós-colonial' é, a partir de perspectivas indígenas, nomear o colonialismo como um negócio acabado. No comentário enigmático de Bobby Sykes, o pós-colonial só pode significar uma coisa: os colonizadores partiram. Há evidências bastante convincentes de que de fato isso não ocorreu. E, mesmo em contextos onde tenham saído formalmente, as instituições e o legado do colonialismo permaneceram (Smith 1999: 98; tradução nossa).

Falar dessa continuidade é dizer que a tradição europeia de pensamento tem sido extremamente bem-sucedida em estabelecer os mecanismos para sua continuidade nos territórios coloniais, reproduzindo sua gramática governamental por meio de seus descendentes que, embora nascidos fora da Europa, aprenderam a ver o mundo e a alteridade através da cosmovisão ocidental. Um resultado somente possível por causa de suas instituições bem enraizadas, como o Cristianismo, o funcionamento do Estado, o discurso do nacionalismo e as Universidades<sup>46</sup>. Essa

---

<sup>45</sup> O termo foi usado por Achille Mbembe para se referir à "constituição do Outro não como semelhante a si mesmo, mas como um objeto ameaçador do qual se deve ser protegido ou escapar, ou que deve simplesmente ser destruído se não puder ser subjugado" (Mbembe, 2017: 10).

<sup>46</sup> Embora essas instituições estejam interligadas e sejam igualmente importantes como meios de reprodução da letalidade branca, gostaria de destacar o papel da Universidade nisso. Para o intelectual quilombola Antônio Bispo (2019), as universidades são as incubadoras de ovos dos colonialistas. A missão dos intelectuais negros e indígenas que conseguem entrar é estragar esses ovos. Aqueles de nós que ficaram de fora, por sua vez, são responsáveis por trazer novos ovos fertilizados e mudar quem vai nascer dentro da Academia.

continuidade pode aparecer em diferentes graus e formas, dependendo de como cada nação, construída em territórios coloniais, elaborou narrativas homogeneizantes/heterogêneas sobre sua população a partir da acentuação ou negação da ancestralidade europeia e do passado colonial, por meio dos seus agentes. No Brasil, onde o mito da democracia racial foi socialmente construído, reforçando uma ideologia da miscigenação, a população em geral tem grande resistência em se localizar dentro da ainda presente estrutura colonial do país.

As concepções ocidentais tendenciosas sobre a letalidade minimizam, sistematicamente, a morte e a violência quando ela ocorre com Outros. Nesse sentido, indagar sobre a letalidade branca é compreender os mecanismos pelos quais as vidas são hierarquizadas e valorizadas no discurso ocidental hegemônico baseado em esquemas graduais de humanidade. Nesse sistema classificatório, a indianidade, aquela alteridade definida pela qualidade do vínculo estabelecido com a terra é, nas sociedades coloniais, tida como composta dos seres mais dispensáveis. Como bem observado por Patrik Wolfe (2016), diferentemente do termo “preto”, que faz referência a uma cor, “indígena”, “aborígene” e “autóctone” são todos termos de racialização que tomam por referência o vínculo originário/nativo com a terra e com o lugar. O elemento central para a racialização indígena na cosmovisão ocidental é o que esses povos representam para os próprios projetos de expansão territorial. Uma vez que as nações não podem ser construídas sobre outras nações, a expansão e a conquista nunca estarão concluídas enquanto houver pessoas que possam reivindicar pertencer a esses lugares, logo a letalidade é extremamente precisa. Nessa perspectiva, o indígena pode ser um ancestral emblemático de uma nação ou um parente distante que as pessoas colocam em algum lugar de sua árvore genealógica, visto que podem ter existido no passado, mas, de acordo com a cosmovisão ocidental evolucionária, progressiva e letal, os indígenas nunca devem ser coetâneos, e já não deveriam existir no século XXI. Resolver o *problema indígena* é extinguir um obstáculo para chegar à terra e aos recursos (Woolford 2015).

Para os povos indígenas, a chamada missão civilizadora, bem expressa na ideologia do “fardo do homem branco”, nada tinha a ver com o uso de garfos, modos à mesa e toda aquela parafernália descrita por Nobeit Elias, muito menos com o mito

da troca de bens por espelhos e farrapos. A civilização, provavelmente, esteve – e está – mais ligada à aniquilação da indianidade. Compreender a continuidade desse processo no presente é desafiador, porque todos nós aprendemos a ler a letalidade por meio da visão de mundo ocidental antropocêntrica e biologizante da vida. O paradigma do genocídio é estereotipado numa imagem arquetípica de muitos cadáveres inertes no local. Embora massacres desse tipo sejam constitutivos da versão indígena da modernidade, e ainda sejam relatados como ocorrendo no presente, nossa tarefa ao investigar a letalidade branca é evidenciar o plano genocida, articulando aqueles momentos de violência aberta quando a letalidade é explícita com outros mecanismos que, também, sem disparar um tiro, levam à morte e à destruição da indigeneidade.

A maioria das populações indígenas já foi drasticamente reduzida durante o tempo colonial pela disseminação de doenças, massacres, cativo, escravidão e outras políticas de extermínio amplamente disseminadas e naturalizadas. Soma-se a elas uma série de outros procedimentos, cuja letalidade não parece evidente. Para Wolfe (2006), a eliminação é um princípio organizador da sociedade colonizadora e, para apreendê-la, devemos indagar como essas estratégias mudaram ao longo do tempo para se adequar às instituições modernas nos chamados “Estados democráticos”, como no caso brasileiro, um país que se acredita pluriétnico e um exemplo de indigenismo e política étnica no mundo (Ramos 1998). As intenções letais, muitas vezes, ficam camufladas como burocracia e vagos jargões políticos; a pretensão de impessoalidade dos Estados torna ainda mais difícil a responsabilização e, como os relatos indígenas sobre tanta letalidade nem sempre são considerados, é o cenário para um crime perfeito.

É nesse sentido que essa letalidade é branca e não apenas por ser gestada e conduzida a partir de um projeto civilizatório, cujas bases remontam, também, à retórica da superioridade branca, enquanto efabulação racial localizada e datada. No português brasileiro, “arma branca” faz menção a objetos que, mesmo que possam ser utilizados de maneira agressiva para se defender ou atacar, não foram concebidos com essa finalidade. Esta observação episódica nos permite inferir que o genocídio indígena nos desafia a olhar para práticas e instituições que, embora pareçam, de



longe, ter sido gestadas com retóricas pretensamente protecionistas ou inclusivas, de perto, são formas refinadas de dar continuidade aos projetos tradicionais de extermínio.

Sabemos pela definição clássica de Max Weber (2002 [1922]) que o Estado é a entidade que detém o monopólio pretensamente legítimo do uso da força, estando a ameaça de violência no cerne do seu funcionamento. Também sabemos que, embora essa violência seja generalizada, é também um vetor, afetando diretamente e atingindo determinados corpos e populações, por meio da gramática da racialização e da etnia. Os Estados nacionais, como outras instituições ocidentais modernas, definem prioridades e estabelecem metas dentro da ideologia do progresso e desenvolvimento. Nesse sentido, soberania é a capacidade de impor sem restrições a direção em que a sociedade está se movendo. Foi a percepção de que, na cosmovisão dos brancos, o “futuro”, como dimensão temporal, é concebido de forma singular, que levou o antropólogo Pierre Clastres (2004) a argumentar que a formação dos Estados-Nações modernos está diretamente associada a processos homogeneizantes essencialmente genocidas, pois requer a dissolução do Múltiplo no Um, ou seja, só pode haver um soberano, um povo, uma cultura e um futuro.

Tomemos como exemplo a história do povo Tuxá ao qual pertencemos. Hohenthal (1960), após uma expedição aos grupos indígenas que viviam no Médio e Baixo Rio São Francisco, em 1952, relata que 196 aborígenes sobreviventes da tribo Tuxá “são índios canoieiros, cuja economia se baseia na pesca. Fazem canoas com troncos de árvores [...] são excelentes navegadores nas águas traiçoeiras daquela parte do Rio São Francisco” (: 60). Os colonos começaram a ocupar, sistematicamente, aquela área na metade do século XVII com a expansão das fazendas de gado, o que gerou muitos conflitos e espoliação de terras. Os missionários chegaram na mesma época para pôr em prática a política colonial de “aldeamentos”, que consistia em retirar os indígenas de suas terras tradicionais (férteis, mais perto de rios e nascentes, extremamente cobiçadas pelos colonos) e territorializá-los em pequenos terrenos arbitrariamente definidos para pregar, catequizar e converter, proibindo as práticas culturais e as línguas nativas por meio de punições (Salomão 2006; Durazzo 2020).

No século XX, já sob responsabilidade da nação brasileira, o manejo das populações indígenas passou a ser atribuição do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), instituição que passou a prestar assistência na minha região, em 1945, por meio, entre outras coisas, da disciplina e das políticas de escolarização e alfabetização, de modo a inculcar os chamados valores civilizados (Souza Lima 1993). A retórica progressista, posta em prática pelos militares no período autoritário da Ditadura Militar (1964-1985), foi a responsável pela construção da grande Hidrelétrica de Itaparica que, no ano de 1988, obrigou meu povo a abandonar as ilhas ancestrais e imemoriais que habitávamos, enquanto víamos o nível das águas do Rio São Francisco, um velho amigo, subir e levar tudo para as suas profundezas (Cruz 2017). Agora, mais de 30 anos depois, há um plano para construir uma Usina Nuclear a poucos quilômetros de onde foi instalada nossa “nova” aldeia.

A mais de mil quilômetros dali, o povo Krenak, após enfrentar longos séculos de violência semelhante, também foi impactado pela construção da barragem Aimorés, em 2006, que afetou e alterou o Rio Doce, conhecido por Watu. Em 2015, uma barragem de rejeitos da Mineradora Samarco rompeu-se, liberando no meio ambiente 45 milhões de metros cúbicos de lama tóxica de mineradoras de ferro. O Watu, um avô dos Krenak, está agora, nas palavras de Ailton Krenak, “coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que nos deixou órfãos [...] atingiu as nossas vidas de maneira radical, nos colocando na condição real de um mundo que acabou” (Krenak 2019: 42). Embora distantes no espaço, essas histórias se interconectem de várias maneiras.

Ainda tenho uma terceira história para compartilhar. Em 2012, o Guarani-Kaiowá Pyelito Kue/Mbarakay de Mato Grosso do Sul, publicou uma carta ao governo brasileiro após a emissão de uma ordem de despejo.

Nós (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal, de Navirai-MS. [...] Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os

nossos direitos de sobreviver à margem do rio Hovy e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay. Entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando e as nossas vidas. Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluimos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas [...] Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos. Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado (CIMI, 2012).

Como a maioria dos povos indígenas no Brasil, os Guarani-Kaiowá se encontram em severa marginalização, às vezes vivendo precariamente em pequenos acampamentos às margens de rodovias, enquanto imersos numa guerra contínua com posseiros e lutando pelo reconhecimento de seus direitos à terra. A regularização de terras indígenas ainda é o principal problema do chamado “problema indígena”. Embora, desde a Constituição Federal de 1988, a regularização de terras indígenas seja uma obrigação do Estado, a morosidade do processo é endêmica, deixando as comunidades em grande vulnerabilidade, enquanto seus líderes são criminalizados e perseguidos numa luta sem fim por seus direitos.

Os três casos acima descritos são mais do que ilustrações/evidências de como a letalidade branca opera através do tempo e do espaço; também são relatos

sobre a incomensurabilidade de múltiplas visões de mundo conflitantes. Quando os povos indígenas expressam sua experiência com letalidade e genocídio, eles estão fazendo isso com base em sua visão de mundo do que são seus “fundamentos essenciais da vida em grupo” (Woolford 2015: 11). Visto que a ontologia ocidental pressupõe uma diferença entre a vida e a não vida e “inscreve essa diferença nas coisas na nossa maneira de conhecer as coisas nas ciências naturais” (Povinelli et. al 2017: 6), hierarquizando vidas e existência em termos de subjetividade, intencionalidade e agência, ela falha em reconhecer a destruição das chamadas “coisas” inanimadas não vivas, como montanhas, rios e terras, como parte de um plano genocida (Povinelli 2016).

De forma complementar, é por meio da compreensão de como os perpetradores valorizam e concebem a vida e o viver que podemos reconhecer as diferentes formas com que buscam, conscientemente, infligir a morte e o aniquilamento de um grupo. Ao estudar a letalidade branca, devemos argumentar que a imposição da morte pode ser alcançada pela destruição dos mundos em que os povos indígenas planejam viver no futuro e de que precisam para viver no presente. A vida não deve ser entendida como apresentando sinais vitais biologicamente, como podemos extrair dos debates biomédicos sobre a morte cerebral. O que é chamado de “morte social” não é estranho à cultura ocidental e uma concepção biológica de vitalidade, retoricamente usada para negar nossas afirmações sobre o genocídio, não é o único ordenamento sobre a questão da vida com a qual estão familiarizados.

À medida que nos afastamos das imagens arquetípicas do genocídio como assassinato em massa para entender como um projeto genocida pode ser sustentado por séculos, devemos confrontar a questão de como a vida é conceitualizada e valorizada, uma vez que estamos lidando com uma tradição cultural que ordena sua experiência no mundo em sistemas classificatórios em que a diferença é pensada em termos de hierarquia. Nesse sentido, parece-nos óbvio que algumas vidas valem mais que outras. Logo, pensar a partir do conceito de biopoder de Foucault (2010) e da necropolítica de Mbembe (2016) sobre a distribuição da vida e da morte no espectro da ação do Estado liberal das sociedades contemporâneas, é investigar o valor da vida numa política de vida para além de suas concepções biológicas, que considerem “como

a vida pode ser apreendida por uma antropologia política e moral, como ela simultaneamente molda e é moldada pelas escolhas políticas e as economias morais das sociedades contemporâneas” (Fassin 2009: 48).

Não devemos esperar que as nações construídas em territórios coloniais abordem abertamente suas constituições com base no genocídio. Como antropólogos, a letalidade branca nos leva a questionar uma tradição de pensamento amplamente documentada: nenhuma outra cultura produziu tantos artefatos escritos e outros tipos de artefatos culturais que poderíamos usar como dados etnográficos. O amálgama de informações que temos ao nosso alcance torna difícil operacionalizá-lo na construção de um argumento. Os obstáculos metodológicos, presentes em todas as pesquisas, não devem prejudicar a necessidade de assumir, com urgência, esse empreendimento. Parece que<sup>^</sup>, embora o genocídio indígena seja evidente entre aqueles que o vivenciam, os brancos continuam escapando impunes, apoiados pelas próprias instituições que criaram para defender os chamados direitos humanos. Nesse sentido, nosso trabalho de desvendar intenções ocultas e elucidar um plano orquestrado para obliterar silenciosamente a existência e a soberania indígenas está apenas começando.

# Epílogo

Muita gente chegou de outros lugares distantes e desconhecidos por nós, acolhemos e aprendemos a conviver: negros, brancos, amarelos. Aprendemos a conviver a partir da pedagogia da interaprendizagem, da solidariedade e da reciprocidade. Mas, junto com os que vieram de lugares distantes, vieram, também, pessoas mal-intencionadas, herdeiras de Caim e seguidores de Érebo e Tánatos, e logo começaram a implantar e praticar atos de muita violência, crueldade, barbaridade e injustiça contra nossos povos. Assim, esta terra do Bem Viver, da *Hekwape Ienepe*, da *Yvy marã e'y'*, da *Pachamama*, da *Aby-Yala* passou a ser terra de crises, de ódio, de racismo, de tragédias, epidemias, pandemias, pandemônios, pragas, desastres e necropolíticas<sup>47</sup> (Baniwa, 2020: 26).

Findar esta tese, cujo argumento central gira em torno do que aqui denominei de letalidade branca, não suscita um fechamento e sim desafios futuros de pesquisa, sobretudo, porque o rastro de destruição deixado pela formação cultural ocidental no mundo está longe de ser um negócio acabado.

Enquanto escrevi o texto, motivado, em parte, pelas inúmeras notícias que povoam os noticiários sobre o avanço da Pandemia do Coronavírus em territórios indígenas, pensei sobre as crescentes narrativas escatológicas que marcam esta era. Mais recorrentes que antes, acessamos suas múltiplas versões em torno de catástrofes que vão desde o colapso dos mercados mundiais e da economia global e o surgimento de novas doenças, até o já incontestável aquecimento global que ameaça a vida do/no planeta como o conhecemos (Stengers 2015; Danowski e Viveiros de Castro 2015). O discurso escatológico, aquele que versa sobre os eventos finais do gênero humano, promove hoje um sentimento comum de destruição. Fala-nos sobre o exaurimento do

---

<sup>47</sup> Conforme as notas de rodapé (8-13) do autor, respectivamente, Caim é um dos filhos de Adão e Eva, personagens primordiais bíblicas do judaísmo e do cristianismo; Érebo, deus da escuridão e da sombra na antiga mitologia grega, e Tánatos, deus da morte, também na mitologia grega"; "*Hekwape Ienepe*" é a Criança-Universo, o universo (terra) primordial na Cosmologia Baniwa; "*Yvy marã e'y'*", Terra Sem Males (sem fome, sem guerra, sem doença) na Cosmologia Guarani; "*Pachamama*" em Quechua, Pacha é universo, mundo, tempo e mama é mãe - Terra Mãe; Abya Yala em Kuna (ou Guna) é terra madura, terra viva, terra em florescimento, terra de sangue vital.

planeta e de seus recursos, criando uma urgência que recai, igualmente, sobre todos nós.

Antropoceno, capitaloceno (Moore 2015) e tecnoceno (Holnborg 2001, 2015) são alguns dos nomes dados a esses múltiplos processos destrutivos, o primeiro nomeia o atual período geológico do planeta colocando no centro de sua definição a espécie humana e seus efeitos avassaladores sobre a Terra acelerados, sobretudo, a partir do aumento do uso de combustíveis fósseis no século XIX. Capitaloceno põe no centro da discussão o capitalismo, pautado na acumulação não-reflexiva, e a sua versão neoliberal globalmente mais letal e predatória que nunca, responsável pelo esgotamento do equilíbrio ecológico do planeta, nos conduzindo ao fim. Tecnoceno, por sua vez, enfatiza os efeitos da alta tecnologia, responsável pela degradação do sistema ecológico da Terra.

Como resposta para tais inquietações, pesquisadores de diversas áreas têm chamado a atenção para o legado de destruição deixado no mundo pelo modo particular como se fazem as divisões e classificações cosmológicas e ontologias europeias, sobretudo, no que concerne a objetificação da natureza. A crise planetária clama por uma reconexão do que o Ocidente dividiu, natureza/cultura, vivo/não-vivo e, especialmente, o Outro, com suas ontologias particulares, que emerge, talvez pela primeira vez, como *locus* de enunciação, quiçá extração, de uma forma mais sustentável de viver. O clamor é por desfazer especismos e velhos esquemas de diferenciações humanas que parecem fazer cada vez menos sentido diante dos avanços do neoliberalismo que, para muitos, caminha na direção de normalizar as vidas humanas indistintamente a partir de seu valor de mercado e trabalho (Bessire e Bond, 2014; Povinelli, 2016; Haraway, 2016).

Somos tentados a acreditar que, num cenário onde a condição da morte iminente e da dispensabilidade de alguns corpos, tão intimamente conhecidas pelos sujeitos indígenas e negros se democratiza para toda a humanidade num grande Devir-Negro do Mundo (Mbembe, 2017), faria pouco sentido pensar sobre a letalidade branca. Como se a velha gramática da racialização, decisiva para a história do capitalismo, passasse a ser cada vez menos necessária à medida que o valor da vida de

diferentes sujeitos estivesse determinado, não mais por sua cor, raça e vinculação étnica, e sim, por seu valor de mercado.

A princípio, a chegada de um novo vírus, letal para todos e pretensamente democrático, pareceu nos lembrar da fragilidade dessa tal condição humana compartilhada. Aqueles mais afoitos tomaram a iminência da morte diante de um vírus desconhecido como oportunidade para elaborar um exercício reflexivo sobre seus próprios lugares no mundo.

Pela primeira vez em cinco séculos repletos de surtos epidêmicos decorrentes de vírus, bactérias e protozoários exógenos levados aos povos indígenas, nós, os invasores de seus territórios originários, experimentamos simultaneamente os mesmos sintomas, desespero e fragilidade de uma doença desconhecida, para a qual não temos anticorpos ou remédios. Nesse sentido, “somos todos indígenas”, como disse recentemente o antropólogo Bruce Albert, pois sentimos na pele o sofrimento que impusemos a eles.

O projeto de extermínio das culturas indígenas, proposto e executado pela equipe que rege o Brasil desde janeiro de 2019, volta-se agora igualmente contra nós, que vemos, com olhos arregalados, e trancados em nossas casas, as nossas vidas em risco, nas mãos de governantes incompetentes (Vilaça, 2020: 8).

Infelizmente, a experiência global da Covid-19 nos mostra, justamente, o contrário. Conforme abordado na primeira parte desta tese, a pandemia escancarou vulnerabilidades acumuladas pelos povos indígenas, desenhando um quadro epidemiológico pior do que aquele encontrado na população não-indígena. Foi durante essa crise que os povos indígenas se viram diante de um governo genocida que incluiu a pandemia dentro de um plano mais amplo de políticas, ações e omissões voltadas para a obliteração da existência desses povos. A aceleração do maquinário destrutivo do governo na pandemia levou ainda o Movimento Indígena a se repensar e pôr em prática novas formas de incidência política internacional e nacional, na tentativa de frear a crescente ofensiva bolsonarista. Foi também na pandemia que vimos o Movimento Negro se reorganizar nos Estados Unidos, levantando a bandeira *Vidas Negras Importam* –em pleno século XXI! – como resposta aos crescentes casos de violência policial contra negros e negras. Tais protestos, que foram iniciados nos Estados Unidos, logo se espalharam por diferentes países, que fizeram eco ao recado do povo negro.



Parece-me que, desafiando e considerando as restrições do isolamento social, esses movimentos sociais continuaram a agir de maneira incisiva nesse período, justamente, por serem grupos sociais cuja existência nunca esteve distante do espectro da letalidade. Para muitos povos indígenas, a pandemia da Covid-19 é mais uma doença trazida pelos brancos. As memórias do efeito letal da pestilência dessas doenças estão vivas e são ainda recentes entre vários povos. Os negros, seja em África ou na diáspora, continuam a ser espoliados pelo racismo, vitimados por violências diversas. Mas, o ponto aqui é que os relatos profundos da pandemia nos mostram que *não* somos todos indígenas e *não* vivemos num mundo pós-racial. A intelectual maori Linda Tuhiwai Smith (1999) nos diz que um dos nossos desafios enquanto intelectuais indígenas é ter clareza sobre a continuidade das práticas coloniais imperialistas em nossos territórios no presente. O passar do tempo pode ter dado a impressão que a linguagem do colonialismo e do imperialismo difere da de outrora, mas não devemos nos enganar: se essa linguagem mudou, os lugares onde os conflitos acontecem permanecem os mesmos. Eu acrescentaria ainda que as vítimas da letalidade branca continuam, também, as mesmas.

\*\*\*

Um questionamento crucial que podemos fazer é sobre como o estudo da letalidade branca pode nos conduzir a um arrefecimento do maquinário letal das sociedades coloniais e neocoloniais. Isto é, para quê estudar a letalidade branca?

Como repeti reiteradas vezes ao longo deste texto, a violência que abordamos aqui não é desconhecida. Todos acessamos os seus relatos cotidianamente presentes, seja em jornais hegemônicos, seja em mídias alternativas, sobre a truculência policial, a negligência administrativa e as diferentes modalidades de ataques contra os povos indígenas. Não se trata apenas de denunciar o que às vezes nos parece “óbvio”, e sim, apontar o nexos causal e a interconexão entre frentes de ataques aparentemente dispersas. Com isso, buscamos dar uma nova dimensão ao modo como a violência anti-indígena se mantém com o passar do tempo.

Embora essa violência seja amplamente conhecida, ela continua mistificada e, em vários sentidos, permanece opaca, vestida de aparente bondade. Quando nos debruçamos sobre o refinamento desses processos violentos, tocando os lugares majoritariamente involucrados dentro da narrativa hegemônica, o fazemos não apenas para trazê-los à luz, mas também para mostrar aos partícipes desse projeto societário como eles *são* quer queiram quer não, personagens dessa trama. A violência anti-indígena não é algo que *está aí fora*, de forma impessoal e onipresente, quase como uma realidade incontornável. Ela existe porque tem uma função na sociedade e, para que continue se reproduzindo, precisa de artífices que a exerçam, seja em grandes atos de brutalidade incontestes, seja em micro agressões imperceptíveis. Este é um resultado importante da presente proposta: que diferentes sujeitos possam se perceber dentro dessa teia de letalidade a partir das posições diversas que ocupam nessa sociedade. Logo, torna-se um convite para que se pensem no mundo tomando como referencial eixo ordenador de suas experiências a (re)xistência dos povos indígenas. Que deixem de ser um lugar para onde se olha, tornando-se, em nossa perspectiva, um lugar *de onde* se olha para a sociedade, para os brancos, para a violência e para si mesmos.

Por fim, gostaria de sugerir a dimensão restauradora e o potencial de cura em torno de uma agenda de pesquisa sobre a letalidade branca. Violência gera violência. É a partir dessa premissa básica que devemos considerar os elevados índices de consumo de álcool entre alguns povos, as altas taxas de suicídio e hábitos alimentares associados a doenças como diabetes. O legado do colonialismo e a sua manutenção no presente continuam causando adoecimentos em nossas comunidades pela perpetuação de estruturas de colonização mental responsáveis por imbuir autoimagens perniciosas entre os sujeitos indígenas. Isto é, através da interiorização de máximas desumanizadoras, de discursos inferiorizantes que buscam destruir as suas subjetividades, destituindo-os de um senso positivo sobre si e sobre os seus povos. Fanon (1979), o psiquiatra, nos alertou sobre os efeitos nefastos da colonização, ao abordar em seu trabalho as psicopatologias e neuroses *próprias* daqueles que foram vítimas desses processos. O conceito de “violência lateral” (Bombay, Matheson & Anisman, 2014), por sua vez, busca dar conta da tendência encontrada em grupos

historicamente oprimidos e marginalizados a voltar sua raiva e atitudes violentas para dentro, para si próprios.

Além disso, um aspecto que não devemos desprezar é o modo como as narrativas oficiais sobre os eventos que nos dizem respeito obliteram e subvertem as nossas visões sobre nós mesmos. Não são apenas versões distintas das nossas, são-lhes opostas. Levam-nos a questionar até mesmo o que tomamos por mais verdadeiro – as inquietantes memórias de experiências sensíveis e traumáticas da perda e do luto – causando mais dor diante da confusão do não reconhecimento, por parte da sociedade não indígena, dos traumas acumulados pela letalidade branca. Logo, falar sobre este problema, apontar o caráter letal daquilo que é chamado “progresso”, “desenvolvimento”, e “civilização” é também tirar o fardo causado por esse silêncio. O fardo do não-reconhecimento.

# Referências Bibliográficas

- Accomazzo, S. 2012. Anthropology of Violence: Historical and Current Theories, Concepts, and Debates in Physical and Socio-cultural Anthropology. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 22(5): 535-552.  
<https://doi.org/10.1080/10911359.2011.598727>.
- Africa and the International Criminal Court. 2016. *Strategic Comments*, 22(10), vi-vii.  
<https://doi.org/10.1080/13567888.2016.1276368>.
- Alarcon, D. F. 2019. *O retorno da terra – As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro*, Sul da Bahia. São Paulo: Elefante.
- Ariès, P. 1977. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Albert, Bruce; Ramos, Alcida R. (orgs.). 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo, Editora Unesp.
- Altares, G. 2021. *Ecocídio, crime contra o planeta, ganha definição jurídica e avança rumo à penalização*. El País Brasil. <https://brasil.elpais.com/ciencia/2021-06-23/ecocidio-crime-contra-o-planeta-ganha-definicao-juridica.html> (Acesso em 20/11/2021)
- Amado, L. H. E. 2020. *Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Rio de Janeiro, E-papers.
- Ani, M. 1994. *Yurugu: An African Centered Critique of Western Cultural Thought and Behavior*. African World Press.
- APIB. 2021a. *Denúncia dos povos indígenas do Brasil contra Bolsonaro por crime de genocídio repercute em mais de 20 países*. APIB.  
<https://apiboficial.org/2021/08/10/denuncia-dos-povos-indigenas-do-brasil-contra-bolsonaro-por-crime-de-genocidio-repercute-em-mais-de-20-paises/>
- APIB. 2021b. *INÉDITO: APIB denuncia Bolsonaro, em Haia, por genocídio indígena*. APIB.  
<https://apiboficial.org/2021/08/09/inedito-apib-denuncia-bolsonaro-em-haia-por-genocidio-indigena/> (Acesso em 20/11/2021)
- APIB. 2021c. *Sobre*. APIB. <https://apiboficial.org/sobre/?lang=pt> (Acesso em 20/11/2021)
- Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. 2021. *Comunicação à Procuradora do Tribunal*

*Penal Internacional nos termos do Artigo 15 do Estatuto de Roma Solicitando Exame Preliminar sobre Genocídio e crimes contra a humanidade praticados contra os povos indígenas cometidos pelo Presidente Jair Messias Bolsonaro no Brasil.* (Documento disponibilizado pela APIB para cir

- Asad, Talal. 1995. "Two european images of non european rule". In. ASAD, T. (Org.) *Anthropology & the Colonial Encounter*. Humanity Books.
- Balza, G. 2012. Comissão da Verdade apura mortes de índios que podem quintuplicar vítimas da ditadura (12 de novembro). UOL.  
<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2012/11/12/comissao-da-verdade-apura-mortes-de-indios-que-podem-quintuplicar-vitimas-da-ditadura.htm>. (Acesso em 20/11/2021)
- Baniwa, B; Tuxá, F.C.; Terena, L. E. 2020. Apresentação (outubro-novembro). *Vukápanavo – Revista Terena*, 3.
- Baniwa, G. 2015. Os indígenas antropólogos: desafios e perspectivas. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, 2(1), 233-243.
- Baniwa, G. 2020. De Gersem Baniwa para as pessoas que sonham um outro Brasil. In. Xucuru-Kariri, R. e Costa, S. L. (orgs.) *Cartas para o bem viver*. Salvador: Boto-Corde-Rosa livros, arte e café/Paralelo13s.
- Bartra, Roger. 1997. *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bateson, G. 2006. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato composto, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Behrendt, L. 2011. Genocide: the distance between law and life. *Aboriginal History Journal*, 25: 132-147.
- Bergamo, M. 2019. *Bolsonaro é denunciado ao Tribunal Penal Internacional por "crimes contra a humanidade."* Folha de S.Paulo.  
<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2019/11/bolsonaro-e-denunciado-ao-tribunal-penal-internacional-por-crimes-contra-a-humanidade.shtml> (Acesso em 20/11/2021)
- Bergamo, M. 2020a. *Associação de juristas denuncia Bolsonaro por crime contra humanidade em tribunal internacional*. Folha de S.Paulo.  
<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2020/04/associacao-de-juristas-denuncia-bolsonaro-por-crime-contra-humanidade-em-tribunal-internacional.shtml> (Acesso em 20/11/2021)
- Bergamo, M. 2020b. *Bolsonaro é alvo de mais uma denúncia no Tribunal Penal Internacional*. Folha de S.Paulo.  
<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2020/04/bolsonaro->

- [e-alvo-de-mais-uma-denuncia-no-tribunal-penal-internacional.shtml](#) (Acesso em 20/11/2021)
- Berlant, L. 2007. Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency). *Critical Inquiry*, 33(4), 754–780. <https://doi.org/10.1086/521568>.
- Bessire, L. e Bond, D. 2014. Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3), 440–456.
- Biehl, J. & Eskerod, T. 2013. *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment* (First Edition, Updated with a New Afterword and Photo Essay ed.). University of California Press.
- Bischoping, Katherine e Fingerhut, Natalie. 1996. “Border lines: Indigenous peoples in genocide studies,” *Canadian Review of Social Anthropology*, Vol 33 : 481-506.
- Bispo, A. 2019. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: A. R. Oliva [et al] (Orgs.) *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bombay, A., Matheson, K. e Anisman, H. 2014. *Origins of Lateral Violence in Aboriginal Communities*. Aboriginal Healing Foundation.
- Bonilla, O.; Franchetto, B. 2015. “Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas.” [Entrevista com Nelly Duarte (Marubo) e Sandra Benites (Guarani)]. *Revista DR*. <https://revistadr.com.br/posts/os-antropologos-contam-tudo-errado-nos-somos-as-autoras-das-nossas-falas/>.
- Bourdieu, P. 2012. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Cameron, C. M., Kelton, P. e Swedlund, A. C. 2015. *Beyond Germs*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Campos, J. da S. 2006. *Crônica da Capitania de São Jorge de Ilhéus*. Ilhéus: Editus.
- Campos, A. 2013. Ditadura criou cadeias para índios com trabalhos forçados e torturas (24 de junho). *Agência Pública*. <https://apublica.org/2013/06/ditadura-criou-cadeias-para-indios-trabalhos-forcados-torturas/>. (Acesso em 20/11/2021)
- Cânedo, F. 2013. Relatório Figueiredo que mostra extermínio de aldeias é encontrado (19 de abril). *Correio Braziliense*. [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2013/04/19/inter\\_na\\_politica,361411/relatorio-figueiredo-que-mostra-extermínio-de-aldeias-e-encontrado.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2013/04/19/inter_na_politica,361411/relatorio-figueiredo-que-mostra-extermínio-de-aldeias-e-encontrado.shtml). (Acesso em 20/11/2021)
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Brasília: UnB; R.J.: Tempo Brasileiro.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1996 [1964]. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas:

Editora da UNICAMP, 4a edição.

- Carta Capital. 2021. De Bolsonaro a Hang: Renan pede o indiciamento de 72 pessoas e empresas; veja a lista (19 de outubro). Carta Capital. <https://www.cartacapital.com.br/politica/de-bolsonaro-a-hang-renan-pede-o-indiciamento-de-72-pessoas-e-empresas-veja-a-lista/>. (Acesso em 20/11/2021)
- Carvalho De Jesus, S. 2018. *NEPI publica nota por justiça pela morte de Marcondes Namblá*. Notícias Da UFSC. <https://noticias.ufsc.br/2018/01/nota-por-justica-pela-morte-de-marcondes-nambla/> (Acesso em 20/11/2021)
- Cavalcante, L. I. P. 2003. Formação de professores na perspectiva do Movimento dos Professores Indígenas da Amazônia. *Revista Brasileira de Educação*, 22: 14–24.
- Cavalcante, T. L. V. 2011. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, 30(1): 349-271.
- Césaire, A. 2020. *Discourse on Colonialism*. Monthly Review Press.
- Churchill, W. 1997. *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights Books.
- CIMI. (2012). *Nota sobre o suposto suicídio coletivo dos Kaiowá de Pyelito Kue*. Conselho Indigenista Missionário. <https://cimi.org.br/2012/10/34154/>
- CIMI. 2020. *Povos indígenas divulgam documento final do Acampamento Terra Livre 2020* (20 de abril). <https://cimi.org.br/2020/04/povos-indigenas-documento-final-atl-2020/> (Acesso em 20/11/2021)
- Clastres, P. 2004. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Clavero, B. 2021. *¿Hay genocidios cotidianos? y otras perplejidades sobre América indígena* (28 de outubro). Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2011. <https://www.bartolomeclavero.net/wp-content/uploads/2014/08/genocidio-cotidiano.pdf>. (Acesso em 20/11/2021)
- Coffaci de Lima, E. e Pacheco, R. 2017. Povos indígenas e justiça de transição: reflexões a partir do caso Xetá. *Aracê Direitos Humanos em Revista*, 4(5): 219-241.
- Comin. 2021. *Declaração do Abril Indígena – Acampamento Terra Livre 2021* (6 de abril) <https://comin.org.br/2021/informes/declaracao-do-abril-indigena-acampamento-terra-livre-2021/>. (Acesso em 20/11/2021)
- Comissão Nacional da Verdade (2014). *Relatório: textos temáticos / Comissão Nacional da Verdade vol. 2*. Brasília: CNV. 416 pp.
- Conselho Indigenista Missionário (CIMI). 2020. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2019*. <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil->

[2019-cimi.pdf](#). (Acesso em 20/11/2021)

*Constituição da República Federativa do Brasil: Promulgada em 5 de outubro de 1988*. 1988. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico.

Corbin, J. R. 1976. An anthropological perspective on violence†. *International Journal of Environmental Studies*, 10(1): 107-111.  
<https://doi.org/10.1080/00207237608737300> .

Cruz, Álvaro R. S. 2018. *Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro*. Editora Lumen Juris Direito.

Cruz, F. S. M. 2017a. *Quando a terra sair: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília.

Cruz, F. S. M. 2017b. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 11 (2): 93-108.

Cruz, F. S. M. 2018. Entre la academia y la aldea: algunas reflexiones sobre la formación de indígenas antropólogos en Brasil (julho-dezembro). *Anales de Antropologia*, 52(2): 25-33.

Curthoys, A. e Docker, J. 2011. Introduction – Genocide: definitions, questions, settler-colonies. *Aboriginal History Journal*, 25, 1-15.

Danowski, D. e Viveiros De Castro, E. 2015. *Há mundo por vir?: Ensaio sobre os medos e os fins*. Cultura e Barbárie / Instituto Socio Ambiental.

Dantom, J. 1970. *O problema do índio e a acusação de genocídio*. Ministério da Justiça – Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana, Boletim nº 2.

de Olho Nos Ruralistas, (2018). “Nem um centímetro a mais para terras indígenas”, diz Bolsonaro. De Olho nos Ruralistas.

<https://deolhonosruralistas.com.br/2018/02/08/nem-um-centimetro-mais-para-terras-indigenas-diz-bolsonaro/> (Acesso em 20/11/2021)

Decreto Nº 30.822, de 6 de maio de 1952. Promulga a convenção para a prevenção e a repressão do crime de Genocídio, concluída em Paris, a 11 de dezembro de 1948, por ocasião da III Sessão da Assembléia Geral das Nações Unidas. Recuperado de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Atos/decretos/1952/D30822.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1952/D30822.html). (Acesso em 20/11/2021)

Delvizio, R. 2021. *Com pai morto e irmãs violentadas, restou a luta para kaiowá Valdelice*. Campo Grande News. <https://www.campograndenews.com.br/lado-b/comportamento-23-08-2011-08/com-pai-morto-e-irmas-violentadas-restou-a-luta-para-kaiowa-valdelice> (Acesso em 20/11/2021)

Denevan, W. M. 1992. The pristine myth: The landscape of the Americas in 1492.



- Annals of the Association of American Geographers*, 82(3): 369-385.
- Douglas, M. 2014. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- Dunlap, Alexander. 2020. The Politics of Ecocide, Genocide and Megaprojects: Interrogating Natural Resource Extraction, Identity and the Normalization of Erasure. *Journal of Genocide Research*: 1-24. <https://doi.org/10.1080/14623528.2020.1754051>.
- Durazzo, L. M. 2020. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimento, ritual e educação a partir da autodemarcação de D'zorobabé*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- DW. 2020. *Profissionais da saúde denunciam Bolsonaro no TPI*. dw.com. <https://www.dw.com/pt-br/profissionais-da-sa%C3%BAde-denunciam-bolsonaro-no-tribunal-penal-internacional/a-54327821> (Acesso em 20/11/2021)
- Edelman, L. B., Leachman, G. e McAdam, D. 2010. On Law, Organizations, and Social Movements. *Annual Review of Law and Social Science*, 6(1): 653-685.
- Eichler, L. J. 2020. Ecocide Is Genocide: Decolonizing the Definition of Genocide. *Genocide Studies and Prevention*, 14(2), 104-121. <https://doi.org/10.5038/1911-9933.14.2.1720>.
- End of Mission. 2016. Statement by the United Nations Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples, Victoria Tauli Corpuz on her visit to Brazil (17 de março). *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner* <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=18498&LangID=E>. (Acesso em 20/11/2021)
- Engelke, M. 2019. The Anthropology of Death Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 48(1), 29-44
- Engelmann, F. 2006. Internacionalização e ativismo judicial: as causas coletivas. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. 69: 123-146.
- Evans, Raymond e Thorpe, Bill. 2001. 'The massacre of Aboriginal history', *Overland* 163: 21-39.
- Fabian, J. 1972. 'How Others Die - Reflections on the Anthropology of Death'. *Social Research* 39(3): 543-567
- Fabian, Johannes. 2013. *O tempo e o outro: Como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Facini, H. 2020. 50 universidades brasileiras com maior presença indígena. QueroBolsa (17 de abril). <https://querobolsa.com.br/revista/50-universidades-brasileiras-com-maior-presenca-indigena>. (Acesso em 20/11/2021)

- Fanon, F. 1979. Da violência no contexto internacional. In *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fassin, D. 2009. Another Politics of Life is Possible. In: *Theory, Culture & Society*, 26(5): 44–60.
- Ferreira, A. C. 2017. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. *Anuário Antropológico*, 42(1): 195–226.
- Foucault, Michel. 2010. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France, (1975-1976)*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- G1. 2019. *Bolsonaro transfere para a Agricultura a demarcação de terras indígenas e quilombolas*. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/bolsonaro-transfere-para-a-agricultura-as-atribuicoes-sobre-demarcacao-de-terras-indigenas-e-quilombolas.ghtml>
- Garnelo, L., e Sampaio, S. 2005. Organizações indígenas e distritalização sanitária: os riscos de “fazer ver” e “fazer crer” nas políticas de saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, 21(4): 1217–1223.
- Goody, J. 2015. *O Roubo da História*. São Paulo: Contexto.
- Grande, R. 2020. Mais de 20 mil garimpeiros exploram terra indígena durante pandemia do coronavírus, alerta Greenpeace. O Globo. <https://oglobo.globo.com/brasil/mais-de-20-mil-garimpeiros-exploram-terra-indigena-durante-pandemia-do-coronavirus-alerta-greenpeace-1-24499855>. (Acesso em 10/11/2021)
- Greene, J. A. 2008. *Washita: The U.S. Army and the Southern Cheyennes, 1867–1869 (Volume 3) (Campaigns and Commanders Series)*. University of Oklahoma Press.
- Hertz, R. 2004. ‘A contribution to the collective representation of death’ In A.G.M. Robben (ed.), *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Blackwell Publishing
- Haraway, D. J. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures) (Illustrated ed.)*. Duke University Press Books.
- Hinton, Alexander L, La Pointe, Thomas e Irvin-Erikon, Douglas (Orgs). 2013. *Hidden Genocides: Power, Knowledge, Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Hinton, Alexander L. (org.). 2002b. *Genocide. An anthropological reader*. Londres: Blackwell.
- Hinton, Alexander L. 2002a. *Annihilating Difference. The anthropology of genocide*. Berkeley: University of California Press.
- Hohenthal, William D. 1960. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco.

- Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 12, n.s.: 37-86.
- Hornborg, A. 2001. *The power of the machine. Global inequalities of economy, technology, and environment*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Hornborg, A. 2015. The political ecology of the Technocene: Uncovering ecologically unequal exchange in the World-System. In C. Hamilton, C. Bonneuil, e F. Gemenne (orgs.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch* (pp. 57-69). Londres: Routledge.
- Igreja, R. L., e Oliveira, A. D. C. 2019. Apresentação. *Anuário Antropológico*, 44(2): 13-20.
- ISA. 2020. *Indígenas de cidades com Covid-19 não ficarão sem assistência, mas*. ISA - Instituto Socioambiental. <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-de-cidades-com-covid-19-nao-ficaroo-sem-assistencia-mas-responsabilidade-e-do-sus-diz-sesai>
- Jahoda, Gustav. 1999. *Images of Savages: Ancient roots of modern prejudice in Western culture*. Londres: Routledge.
- Jo, H. e Simmons, B. A. 2017. Can the International Criminal Court Deter Atrocity? CORRIGENDUM. *International Organization*, 71(2): 419-421.
- Joly, J. 2021. *Indigenous tribes accuse President Bolsonaro of genocide at The Hague*. Euronews. <https://www.euronews.com/2021/08/12/indigenous-tribes-accuse-president-bolsonaro-of-genocide-at-the-hague>
- Kant de Lima, R. e Lupetti Batista, B. 2014. “Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica: um desafio metodológico”. *Anuário Antropológico*, 39(1): 9-37.
- Katz, S. T. 2019. The Holocaust and New World Slavery. *Fifteen EightyFour*. <http://www.cambridgeblog.org/2019/06/the-holocaust-and-new-world-slavery/>. (Acesso em 10/10/2021)
- Katz, S. T. 2020. Comparing Causes of Death in the Holocaust with the Tragedy of the Indigenous Peoples of Spanish America: The View of David E. Stannard. *Journal of Genocide Research*, 22(3): 373-390. <https://doi.org/10.1080/14623528.2020.1718360> (Acesso em 10/10/2021)
- Kopenawa, Davi e Albert, Bruce. 2016. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kopenawa, Davi e Albert, Bruce. 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press.
- Krenak, A. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Krohn-Hansen, C. 1994. The Anthropology of Violent Interaction. *Journal of Anthropological Research*, 50(4), 367–381. <https://doi.org/10.1086/jar.50.4.3630559>.
- Kuper, L. 1981. *Genocide – It's Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Lei Nº 2.889, de 1 de outubro de 1956. Define e pune o crime de genocídio. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l2889.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l2889.htm). (Acesso em 10/10/2021)
- Lemkin, R. 1933. Raphael Lemkin's 1933 proposal to make extermination of groups an international crime. *Prevent Genocide International*. <http://www.preventgenocide.org/lemkin/madrid1933-english.htm>. (Acesso em 10/10/2021)
- Lemkin, R. 1944. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- Lemkin, R. 1945. *Genocide - A Modern Crime, 1945 by Raphael Lemkin - Prevent Genocide International*. Prevent Genocide International. <http://www.preventgenocide.org/lemkin/freeworld1945.htm>. (Acesso em 10/10/2021)
- Lemkin, R. e Frieze, D. 2013. *Totally Unofficial: The Autobiography of Raphael Lemkin*. New Haven: Yale University Press.
- Levene, M. 2008. *Genocide in the Age of the Nation State: Volume I: The Meaning of Genocide*. Londres: L.B. Tauris.
- Lévi-Bruhl, L. 2008. *A mentalidade primitiva*. Editora Paulus.
- Lévi-Strauss, C. 1976. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Lewandowski, E. R. 2002. O Tribunal Penal Internacional: de uma cultura de impunidade para uma cultura de responsabilidade. *Estudos avançados*, 16(45): 187-197.
- Lewin, C. M. 1992. The Holocaust: Anthropological Possibilities and the Dilemma of Representation. *American Anthropologist*, 94(1): 161–166.
- Lewis, N. 1969. Genocide. *Sunday Times Magazine* (23 de fevereiro). <https://assets.survivalinternational.org/documents/1094/genocide-norman-lewis-1969.pdf>. (Acesso em 10/10/2021)
- Lewy, G. 2004. Were American Indians the Victims of Genocide? *History News Network*. <https://historynewsnetwork.org/article/7302>.
- Lewy, G. 2007. Can there be genocide without the intent to commit genocide? *Journal of Genocide Research*, 9(4): 661–674. <https://doi.org/10.1080/14623520701644457>.

- Lewy, G. 2012. *Essays on Genocide and Humanitarian Intervention (Utah Series in Middle East Studies)*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Lima, A. C. de S. 1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Lima, A. C. de S. 2012. *Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional.
- Linder, L. 2021. *Garimpo ilegal explode em território ianomâmi*. dw.com. <https://www.dw.com/pt-br/garimpo-ilegal-explode-em-territ%C3%B3rio-ianom%C3%A2mi-e-amea%C3%A7a-ind%C3%ADgenas/a-56983231> (Acesso em 20/11/2021)
- Lipstadt, D. E. 1994. *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory* (Reprint ed.). Nova York: Plume.
- Luciano, G. 2006. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje* (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes). Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional.
- Luciano, G. e Hoffman, M. B. 2010. Introdução. In Luciano, G. J. S., Oliveira, J. C. e Hoffmann, M. B. (orgs.). *Olhares indígenas contemporâneos* (Série Saberes Indígenas). Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP).
- Maia, L. M. 2020. Seminário Genocídio Indígena: Parte 1/6 [Arquivo de vídeo] (10 de fevereiro). <https://www.youtube.com/watch?v=kob2EYOur2c> (Acesso em 20/11/2021)
- Matos, M. H. 2012. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In Sacchi, A. & Gramkow, M. M. (Orgs.), *Gênero e povos indígenas*, pp. 140-171. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- Matuoka, I. 2017. A Educação Moral e Cívica volta a assombrar as escolas. Centro de Referências em Educação Integral (13 de novembro). <https://educacaointegral.org.br/reportagens/a-educacao-moral-e-civica-volta-a-assombrar-as-escolas/> (Acesso em 20/11/2021)
- Mazui, G. 2019. *Após transferir demarcações para Agricultura, Bolsonaro diz que vai "integrar" índios e quilombolas*. G1. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/bolsonaro-diz-que-vai-integrar-indios-e-quilombolas.ghtml> (Acesso em 20/11/2021)
- Mbembe, Achille. 2016. *As Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona.
- Mbembe, Achille. 2017. *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.
- McCann, M. 2006. Law and Social Movements: Contemporary Perspectives. *Annual Review of Law and Social Science*, 2(1): 17-38.

- Meiches, B. 2017. Speaking of Genocide: Double Binds and Political Discourse. *Genocide Studies and Prevention*, 11(2): 36–52.
- Meiches, B. 2019. *The Politics of Annihilation: A Genealogy of Genocide*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mendonça, R. 2021. *Caso contra Bolsonaro passa a ser oficialmente estudado no Tribunal de Haia*. Valor Econômico. <https://valor.globo.com/google/amp/politica/noticia/2020/12/15/caso-contrabolsonaro-passa-a-ser-oficialmente-estudado-no-tribunal-de-haia.ghtml>
- Menezes, R. A. *Em busca da boa morte. Antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond, Fiocruz; 2004.
- Monteiro, J. M. 1995. O desafio da história indígena no Brasil. In Silva, A. L. e Grupione, L. D. (Orgs.). *A temática indígena na escola. novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.
- Monteiro, J. M. 2007. *Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais*. In Monteiro, J. M. & Fausto, C. (Orgs.) . *Tempos índios: histórias e narrativas do novo mundo*. <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/HS18-09texto/JMMEtnocidio.pdf>.
- Moore, J. W. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Londres: Verso.
- Mota, A. C. B. 2020. *Selvageria contra o índio envergonha todo o país*. Acervo. [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2020/03/02/interna\\_cidadesdf,830446/selvageria-contra-o-indio-envergonha-todo-o-pais.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2020/03/02/interna_cidadesdf,830446/selvageria-contra-o-indio-envergonha-todo-o-pais.shtml) (Acesso em 20/11/2021)
- Munduruku, D. 2012. *O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro (1970-1990)* (Coleção Educação em Foco. Série Educação, História e Cultura). São Paulo: Paulinas.
- Muniz, T. C. A. E. 2017. *Estudante indígena vai à polícia após receber carta com ofensas na Ufac: 'raça nojenta.'* G1. <https://g1.globo.com/ac/cruzeiro-do-sul-regiao/noticia/estudante-indigena-vai-a-policia-apos-receber-carta-com-ofensas-na-ufac-raca-nojenta.ghtml> (Acesso em 20/11/2021)
- Nascimento, A. 1978. *O Genocídio do Negro Brasileiro – Processo de um Racismo Mascarado*. Editora Paz e Terra S/A.
- Nixon, R. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Oliveira Filho, J. P. 1998. “Uma etnologia dos ‘Índios Misturados’? – situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In *Mana*. 4(1), 47-77.
- Oliveira Filho, J. P. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime*



- tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Oliveira, A. E Rangel, L. (Org). 2017. *Juventudes indígenas: estudos interdisciplinares, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México*. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers.
- Oliveira, K. 2011. O Movimento Indígena no Nordeste: novos diálogos na construção da alteridade étnica. *Revista Coletiva*, 3.  
<http://coletiva.labjor.unicamp.br/index.php/artigo/o-movimento-indigena-no-nordeste-novos-dialogos-na-construcao-da-alteridade-etnica/>.
- Pagden, A. 1986. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palgi, P. & Abramovitch, H. 1984. Death: a cross-cultural perspective. *Annual Review of Anthropology* 13,385-417.
- Parrode, A. 2016. *Bolsonaro é denunciado por crime contra a Humanidade no Tribunal Penal Internacional*. *Jornal Opção*. <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/bolsonaro-e-denunciado-por-crime-contra-a-humanidade-no-tribunal-penal-internacional-64573/> (Acesso em 20/11/2021)
- Peirano, M. G. S. 1991. *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. (Tese de Doutorado). Harvard University, Cambridge. (Publicada no Brasil na revista *Série Antropologia*, Universidade de Brasília.
- Pereira, F. de L. B. 2018. *Genocídio indígena no Brasil: o desenvolvimentismo entre 1964 e 1985*. Curitiba: Juruá.
- Peres, S. 2018. *Morte do índio Galdino, em Brasília, completa 21 anos hoje*. Acervo. [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2018/04/20/interna\\_cidadesdf,675182/morte-do-indio-galdino-em-brasilia-completa-21-anos-hoje.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2018/04/20/interna_cidadesdf,675182/morte-do-indio-galdino-em-brasilia-completa-21-anos-hoje.shtml) (Acesso em 20/11/2021)
- Pinto, A. E. D. S. 2020a. *Tribunal Penal Internacional descarta mais de 90% dos pedidos de investigação*. Folha de S.Paulo. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/07/tribunal-penal-internacional-descarta-mais-de-90-dos-pedidos-de-investigacao.shtml> (Acesso em 20/11/2021)
- Pinto, A. E. D. S. 2020b. *Tribunal Penal Internacional descarta mais de 90% dos pedidos de investigação*. Folha de S.Paulo. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/07/tribunal-penal-internacional-descarta-mais-de-90-dos-pedidos-de-investigacao.shtml> (Acesso em 20/11/2021)
- Pires, V. 2018. *Assassinato de liderança indígena Marcondes Namblá é trágico início*. ISA - Instituto Socioambiental. <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/assassinato-de-lideranca-indigena-marcondes-nambla-e-tragico-inicio-para-2018>
- Pitombo, J. P. 2021. Crianças yanomami foram “sugadas e cuspidas” por draga de

- garimpeiros, dizem indígenas. *Folha de São Paulo*.  
<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/10/criancas-ianomamis-foram-sugadas-e-cuspidas-por-draga-de-garimpeiros-dizem-indigenas.shtml> (Acesso em 20/11/2021)
- Povinelli, E. A. 2016. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism* (Illustrated ed.). Durham: Duke University Press Books.
- Povinelli, Elizabeth. A. 2016. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism* (Illustrated ed.). Durham: Duke University Press.
- Povinelli, Elizabeth. A., Coleman, Matthew. e Yusoff, Kathryn. 2017. An Interview with Elizabeth Povinelli: Geontopower, Biopolitics and the Anthropocene. *Theory, Culture & Society*, 34(2-3): 169-185.
- Prazeres, L. 2021. CPI da Covid: Por que papel de Bolsonaro e genocídio dividem senadores em relatório final. *BBC News Brasil* (20 de outubro).  
<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-58975945> (Acesso em 20/11/2021)
- Radin, P. 1960 *El Homen Primitivo Como Fisofofo*. 1. ed. Editora Universitária de Buenos Aires, Argentina.
- Ramos, Alcida R. 1998. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ramos, Alcida R. 2007. Do engajamento ao desprendimento. *Campos*, 8: 11-32.
- Ramos, Alcida R. 2012. "Introdução". In: *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Ramos, A. R. (Org). Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 7-17.
- Ramos, Alcida. R. 2018. ¡Vivos, contra todo y contra todos! Los pueblos indígenas de Brasil enfrentan el genocidio. *Revista De Estudios Sobre Genocidio*, 13: 81-101.
- Ramos, E. U. 2015. Movimento de Mulheres Indígenas em Pernambuco. (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal de Pernambuco.
- Ramos, L. 2013. *A mulher indígena no processo de formação social e cultural e a construção de propostas curriculares para a escola na comunidade indígena arará da serra / T. I. Raposa Serra do Sol*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Amazonas.
- Redação Brasil de Fato. 2021. Bolsonaro é denunciado pela 6ª vez no Tribunal Penal Internacional; relembre todas as acusações. *Brasil de Fato* (12 de outubro).  
<https://www.brasildefato.com.br/2021/10/12/bolsonaro-e-denunciado-pela-6-vez-no-tribunal-penal-internacional-relembre-todas-as-acusacoes>.
- Redação Outras Palavras. 2019. Suicídio é maior entre indígenas. Outras Palavras (17 de setembro). <https://outraspalavras.net/outrasaude/suicidio-e-maior-entre-indigenas/>.



- Ribeiro, D. 1977. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.
- Riches, D. 1986. The phenomenon of violence. *Anthropology of violence*: 1-27. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Sacchi, A. 2003. Mulheres indígenas e participação política: A discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológicas*, 14(1-2): 95-110.
- Said, E. 2007. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Salomão, Ricardo D. B. 2006. *Etnicidade, territorialidade e ritual entre os Tuxá de Rodelas*. Dissertação (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Fluminense.
- Sampaio, D. H. F. 2018. *UKUSHÉ KITI NIÍSHÉ - Direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília.
- Santana, R. 2018. *Documento final do ATL 2018 – O nosso clamor contra o genocídio dos nossos povos*. CIMI - Conselho Indigenista Missionário. <https://cimi.org.br/2018/04/documento-final-do-atl-2018-o-nosso-clamor-contra-o-genocidio-dos-nossos-povos/> (Acesso em 20/11/2021)
- Santos, Carlos. F. 2017. *Genocídio Indígena no Brasil: Uma mudança de paradigma*. Belo Horizonte: Editora Del Rey.
- Sarmiento, F. S. 2018. *O médio rio Negro indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília.
- Sartre, J-P. 2012. On Genocide. In: FISK, Robert. *Genocide Old & New*. Spokesman Books.
- Schabas, W. A. 2000. *Genocide in International Law: The Crimes of Crimes* (1st ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Seed, P. 1995. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge University Press.
- Senra, R. 2021. Brasil é 'racista' e parece executar 'indesejados' com conivência da Justiça, diz Comissão Interamericana da OEA. *BBC News – Brasil*, 2021. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56291279>.
- Shiloh, A. 1975. Psychological Anthropology: A Case Study in Culture Blindness? *Current Anthropology*, 16(4): 618-620.
- Spivak, G. 2010. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG.

- Stannard, D. E. 1995. *American Holocaust – The Conquest of the New World*. Nova York: Oxford University Press.
- Stengers, I. 2015. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.
- Stille, A. 2003. *Experts Can Help Rebuild A Country*. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2003/07/19/arts/experts-can-help-rebuild-a-country.html> (Acesso em 20/11/2021)
- Taussig, M. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (1st ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Lawrence J. 1989. The Uses Of Death in Europe. In: *Anthropological Quarterly*, Vol. 62, N. 4, pp. 149-154.
- Tavares, L. K. 2020. Vivendo no “vazio”: Relações entre os sobreviventes Kanoê e Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO). Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília.
- Terena, E. 2020. *Somos obrigados a obrigar o governo a não nos deixar morrer*. Folha de S.Paulo. <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2020/06/somos-obrigados-a-obrigar-o-governo-a-nao-nos-deixar-morrer.shtml> (Acesso em 20/11/2021)
- Torres, A. 2016. *Uma missa para o curumim degolado*. El PaÃs Brasil. [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/07/politica/1452205331\\_717030.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/07/politica/1452205331_717030.html) (Acesso em 20/11/2021)
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness". In Fox, R. (org.). *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. *Global Transformations: Anthropology and Modern World*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- Turón, S. J. 2012. O papel aguenta tudo. In Ramos, A. *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*, pp. 20-24. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Uchôa Balgalore, M. Í. 2013. *Em país com 20 idiomas oficiais, inglês é responsável por unir indianos*. Bom Dia Brasil. <http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2013/01/em-pais-com-20-idiomais-oficiais-ingles-e-responsavel-por-unir-indianos.html> (Acesso em 20/11/2021)
- UN General Assembly. 1946. *The Crime of Genocide*. <https://www.refworld.org/docid/3b00f09753.html>. (Acesso em 20/11/2021)
- UOL, U. 2021. *Genocídio: Advogados indígenas denunciam Bolsonaro no Tribunal Penal Internacional de Haia*. 09/08/2021 - UOL Notícias. <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2021/08/09/genocidio->

- [advogados-indigenas-denunciam-bolsonaro-no-tribunal-penal-internacional-de-haia.htm](#) (Acesso em 20/11/2021)
- Verdélío, A. 2019. *Bolsonaro diz que não fará demarcação de terras indígenas*. Agência Brasil. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-08/bolsonaro-diz-que-nao-fara-demarcacao-de-terras-indigenas> (Acesso em 20/11/2021)
- Verdum, Ricardo. 2008. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas* Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos
- Veron, V. 2018. *Tekombo'e Kunhakoty: Modo De Viver Da Mulher Kaiowa*. Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília.
- Vilaça, Aparecida. 2006. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. 2016. Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. <https://goo.gl/6PpnpY>
- Viveiros de Castro. E. 1992. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia (USP)*, 35, 21-74. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1992.111318>
- Webb, S. 2021. *Brazil indigenous group accuses Bolsonaro of 'genocide' and 'ecocide.'* The Independent. <https://www.independent.co.uk/climate-change/brazil-indigenous-icc-bolsonaro-genocide-b1900078.html> (Acesso em 20/11/2021)
- Weber. M. 2002 [1922]. *Economia y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Madri: Fondo de Cultura Económica de España.
- Wolf, E. 2005. *A Europa e os Povos sem História*. São Paulo: EDUSP.
- Wolfe, P. 2006. Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Studies*, 8(4): 387-409.
- Wolfe, P. 2016. *Traces of history elementary structures of race*. Londres: Verso.
- Woolford, A. 2015. *This Benevolent Experiment: Indigenous Boarding Schools, Genocide, and Redress in Canada and the United States (Indigenous Education)*. Lincoln: University of Nebraska Press.