

**“Pela Ordem e pelo progresso”: cartografias do racismo contra os povos indígenas no Brasil contemporâneo**

Iara Tatiana Bonin<sup>1</sup>

**Eixo 16 – Relações Étnico-raciais**

**Trabalho Encomendado**

Eu gostaria de iniciar este texto – proposto para conferência de abertura dos trabalhos do Eixo 16 “Relações Étnico-Raciais”/ Anped Sul de 2016 – apresentando imagens positivas de nossas relações com os povos indígenas, que nos enchessem os olhos, que nos fizessem vibrar com as experiências de encontro com culturas diferentes, com práticas corporais distintas, com maneiras de entender o mundo que não podem ser reduzidas às cosmo-ontologias que conhecemos, de matriz eurocêntrica. Mas isso me colocaria, neste momento de intensos conflitos e de acirramento da violência, alinhada a uma perspectiva celebratória da diversidade, essa que, ao naturalizar a diferença, ignora as relações de poder a partir das quais são estabelecidas hierarquias sociais, silencia conflitos, fecha os olhos para a banalização da violência e para variados discursos racistas que enlaçam nosso cotidiano.

Eu gostaria de aproveitar esse tempo com vocês, compartilhando incontáveis momentos de leveza, de profundidade, de surpresa, de perplexidade, de paixão que tenho experimentado em mais de 20 anos de trabalho e de pesquisa com /ao lado de algumas comunidades Kambeba, Ticuna, Miranha, Mayoruna, Makuxi, no norte, e com os Kaingang e Guarani, no sul do país. Em consonância com os propósitos de um evento do campo da Educação, poderia deter-me na descrição das pedagogias e processos próprios de aprendizagem de distintos povos com os quais já trabalhei, e que, talvez, pudessem nos inspirar a pensar em termos de uma “educação menor” (GALO, 2002)<sup>2</sup>. Ou, ainda, narrar pequenos episódios que nos impulsionassem a sair de nós mesmos – o chiado da água nutrindo a cuia de chimarrão que passa de mão em mão, o som das vozes das pessoas a sussurrar verdades serenas, mesclado aos tantos outros sons, cores, odores, formas que dão sentido à experiência do tempo, não necessariamente cronológico, e do espaço pensado como

---

<sup>1</sup> Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil. Bolsista de Produtividade em Pesquisa/ CNPq (Pq2). Email: itbonin@gmail.com

<sup>2</sup> O autor propõe que se pense uma educação menor “para quem e para além de uma educação maior, aquela das políticas, dos ministérios e secretarias, dos gabinetes”, uma educação que se realiza enredada na vida e na experiência cotidiana, não sacralizada, não autorizada, não reconhecida, que se realiza num tempo de militâncias e não de profetas, que promove pequenas rupturas.

plano partilhado entre seres. Essas pequenas histórias cujo sentido se constrói na mescla entre diferentes semioses poderiam suscitar, em nós, aquela desejável suspeita sobre verdades e certezas naturalizadas, e dar lugar para uma nada banal interrogação sobre as estratégias educativas e formas de investimento e produção de sujeitos no presente. O espaço deste texto não seria insuficiente para abordar, nem mesmo superficialmente, tantas maneiras distintas, ricas, complexas de construção da pessoa – entendendo-se, aqui, que os processos educativos de cada povo constituem certos tipos de sujeitos, a partir de cosmo-ontologias que não se restringem e nem se reduzem às formas do pensamento ocidental.

Contudo, o momento atual exige outra pauta, outros tópicos que compõem o urgente debate sobre os direitos dos povos indígenas<sup>3</sup> que, assim como os direitos de quilombolas, de surdos de pobres, de mulheres, de gays, de negros, estão sendo franca e abertamente confrontados. Não é novidade para nenhum de nós a onda fundamentalista que se avoluma e encontra amparo no parlamento brasileiro, palco político destinado à formulação de leis que tem funcionado, mais especificamente, como espaço performático onde, em nome do progresso, do desenvolvimento, do mercado, da família brasileira, do pai, da mãe..., se vêm promovendo um verdadeiro desmonte dos preceitos da Constituição Federal de 1988<sup>4</sup>.

Pretendo, neste texto, trazer alguns episódios de violência contra os povos indígenas no Brasil (e, em especial, nos estados da região sul) para, a partir deles, discutir as formas do racismo contemporâneo. Dividi o presente texto em três partes: na primeira, de forma bastante breve, apresento alguns dados sobre os povos indígenas e discorro sobre os principais embates

---

<sup>3</sup> Estou ciente do amplo debate em torno das formas de nomear, e entendo que “índio” é uma categoria colonial, inventada como generalidade a partir do equívoco histórico (pensando ter chegado às Índias, os europeus deram a estas terras a denominação de “Índia ocidental”, e daí se deriva a terminologia popularizada para referir aqueles que viviam no continente americano na ocasião da chegada das caravelas espanholas e portuguesas). Contudo, adoto neste texto o termo “povos indígenas” por ser ele utilizado pelo movimento indígena, quando se faz necessário adotar uma categoria genérica para dela derivar direitos. O termo “povo” é importante especialmente porque reitera a existência de certas bases de pertença cultural, e a existência de línguas, tradições, crenças, formas próprias de organização social, de produção de saber, etc. partilhadas e ativamente produzidas. Nos termos de Viveiros de Castro (2016) “Não obstante, os povos indígenas originários, em sua multiplicidade irreduzível, que foram indianizados pela generalidade do conceito para serem melhor desindianizados pelas armas do poder, sabem-se hoje alvo geral dessas armas, e se unem contra o Um, revidam dialeticamente contra o Estado aceitando essa generalidade e cobrando deste os direitos que tal generalidade lhes confere, pela letra e o espírito da Constituição Federal de 1988”.

<sup>4</sup> Há diversas iniciativas do Legislativo que visam modificar e restringir os direitos indígenas, como a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215, que transfere do Executivo para o Legislativo a prerrogativa de demarcar terras indígenas, titular territórios quilombolas e criar unidades de conservação ambientais; a PEC 38, que dá ao Senado Federal competência privativa para aprovar processos de demarcação de terras indígenas; além do Projeto de Lei (PL) 1610/1996, que abre as terras indígenas para a exploração mineral. Do poder executivo, destacam-se também algumas iniciativas no mesmo sentido: em 2012, o governo propôs à Câmara dos Deputados o Projeto de Lei Complementar 227, que altera o parágrafo 6º do Artigo 231 da CF, a fim de restringir o uso exclusivo dos índios sobre suas terras. Em 2013, o Executivo publicou o Decreto nº 7957, que permite que as Forças Armadas intervenham sempre que haja manifestação contrária aos empreendimentos

travados, hoje, para a garantia de seus direitos constitucionais. Na segunda parte, apresento um panorama da violência – e aqui, ao invés de me valer de estatísticas ou de estratégias de quantificação, opto por narrar alguns acontecimentos que, a meu ver, são expressões de um tipo de racismo praticado contra os povos indígenas que se restabelece, que se reitera e que se reinventa na atualidade. Por fim, na terceira parte, argumento que esse tipo de racismo se propaga através de práticas cotidianas nas quais se naturaliza e se banaliza a violência. Detenho-me, para isso, em alguns pronunciamentos de base racista feitos na esfera pública, nos meios de comunicação e nas redes sociais.

### **Povos indígenas no Brasil contemporâneo, direitos constitucionais, ação/omissão do Estado e luta pela terra**

O Censo Demográfico realizado em 2010 pelo IBGE indica que a população indígena total, no país, é de 817.963 pessoas, e eles estão presentes em todos os estados brasileiros. Deste total, 502.783 vivem em áreas rurais e 315.180 habitam áreas urbanas. O Censo mostrou ainda que existem mais de 340 etnias distintas, e que estas vivem em condições sócio históricas e em contextos bastante variáveis – em um extremo estão os povos que vivem em contextos de aparente “isolamento” em relação à cultura ocidental; em outro, os que se encontram inseridos no cotidiano de grandes metrópoles. A pluralidade linguística é também registrada neste levantamento, que indicou existirem pelo menos 274 línguas indígenas em uso na atualidade brasileira.

Do ponto de vista social, é notório o reconhecimento da multiplicidade de culturas e línguas, assim como suas inestimáveis contribuições à identidade e à cultura nacional, apesar de que, via de regra, se trata da celebração da diversidade (como categoria naturalizada) e não a dimensão política da luta dos povos indígenas que adquire notoriedade – há um alentado conjunto de estudos que discutem as representações estereotipadas da vida indígena em variados artefatos culturais contemporâneos (obras literárias, filmes, revistas, livros didáticos, publicidade, programas de humor, etc.)<sup>5</sup>. Em todo caso, é importante reconhecer que cada vez mais se produzem materiais que celebram a existência de distintas culturas e que propõem sua inclusão, como componente curricular – isso ocorre, por exemplo, a partir da Lei 11.645/2008, na qual se estabelece a obrigatoriedade do ensino das culturas afro-brasileiras e indígenas nas escolas de Educação Básica de todo o país. Contudo, o ritmo, a intensidade e a

---

<sup>5</sup> Para uma abordagem no campo da Educação, e sob as lentes teóricas dos Estudos Culturais, ver, por exemplo, Aguiar (2011), Amaral (2003), Bonin (2007, 2012), Bonin e Ripoll (2015), Calderoni (2011), Costa (1994), Paes (2008), Sampaio (2012), Silva (2012), Oliveira (2001), Urquiza (2013).

forma como essa disposição legal vem impactando as estruturas curriculares e as práticas escolares é bastante variável, e merece atenção.

Argumenta-se, aqui, que o estado brasileiro desenvolve uma política ambígua com relação aos povos indígenas, com efeitos muito concretos sobre suas vidas. Por um lado, foram estabelecidos, nos últimos tempos, dispositivos que asseguram direitos humanos, culturais, sociais e políticos aos indígenas, fundamentados no Artigo 231 Constituição Federal de 1988. Neste Artigo afirma-se que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Art. 231, *caput*).

As terras indígenas são a base sobre a qual se produzem as formas próprias de viver dos povos indígenas e, por isso, nos termos constitucionais, “são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis” (Art. 231, § 4º). Essas terras são parte do patrimônio da União (e por isto recai sobre a esfera federal a responsabilidade de demarcar, proteger, fazer respeitar seus limites). O usufruto sobre as referidas terras é exclusivo das comunidades indígenas e, por essa razão, a Constituição afirma que “são nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (Art. 231, § 6º). E a mesma Lei define quais terras seriam resguardadas aos povos indígenas: “são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”(Art. 231, § 1º).

Em dispositivos constitucionais e infraconstitucionais asseguram-se aos indígenas outros direitos, concernentes, por exemplo, ao atendimento diferenciado em saúde, ao reconhecimento de suas pedagogias e processos próprios de aprendizagem (Art. 210, § 2º), à consulta prévia sobre programas que impactam sobre suas terras, à participação indígena no planejamento e na fiscalização de ações públicas a eles destinadas (Convenção OIT 169). Apesar do conjunto de garantias relativas à posse e usufruto exclusivo das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, é precisamente a terra o estopim de conflitos e de muitas das violências praticadas contra eles, na atualidade. Parte dos embates é resultante de projetos desenvolvimentistas que pressupõem aproveitamento de recursos (minerais, hídricos, vegetais) nestas áreas ou que as vislumbram como trincheiras a serem exploradas para gerar um novo impulso desenvolvimentista. Outra parte dos conflitos resulta

do fato de os governos estaduais e municipais terem concedido títulos de propriedade privada sobre terras de ocupação tradicional indígena.

Sob a perspectiva culturalista, na qual se inscreve a discussão aqui proposta, afirma-se que a identificação dos povos indígenas com a terra se constrói socialmente, referenciada em um tempo e espaço particulares. Tomo a noção “geografias imaginárias”, formulada por Edward Said (2010), para sustentar meu argumento. O chama de “geografias imaginárias” as “paisagens” com as quais os povos estabelecem sua pertença, são as coordenadas geográficas e temporais próprias de cada coletividade, delineadas com base nas características desejáveis dos locais em que vivem. Essas geografias imaginárias operam a definição de um espaço familiar que se traduz em “nosso espaço” e que tem conotações afetivas e sentidos profundos. É deste modo que o território pode se converter em local de produção identitária, de construção de certos tipos de pessoa e de certas relações entre seres. Os territórios indígenas adquirem significação na mescla de elementos – físicos e simbólicos – por meio dos quais se configuram e se inscrevem maneiras particulares de ser e de pertencer. Trata-se, neste caso, de uma imaginação geográfica de larga tradição, que em cada povo se realiza de maneiras distintas – e que se mantém mesmo quando estes não tem efetiva posse das terras, pois eles a reconhecem, a ocupam simbolicamente.

Para os povos indígenas a vida sem vínculos com a terra é uma impossibilidade, não apenas porque se gera, na ausência de terras, riscos para a vida e para a segurança, mas porque gera outra ordem de sofrimentos, que o ancião Guarani Kaiowá Feliciano Soares tão bem expressa no seguinte depoimento:

Na língua Guarani existe uma palavra ñemoyrõ, em Kaiowá ñemyrõ, que quer dizer tristeza, pranto, angústia, sentimento profundo que não vai passar, paixão, mágoa. É uma palavra usada para designar aquela dor de amor que não é correspondido. Ñemoyrõ é o sentimento de dor em relação ao sonho de viver em paz no tekoha, é o sentimento de amor pela terra que foi, por diversas vezes, violentamente expropriada, é a dor de um amor partido, um sentimento forte, lá dentro do peito, que parece que não vai passar nunca.

Esse depoimento, concedido ao professor indígena Adão Ferreira Benites da comunidade Ñanderu Marangatu, aldeia Campestre, município de Antônio João – MS, está publicado no “Relatório da violência contra os povos indígenas no Brasil” (CIMI, 2006, p. 8). As palavras do ancião são provocativas porque nos fazem suspeitar que os sentidos da terra para os povos indígenas são muito mais abrangentes e muito mais complexos do que alcançamos. Tal suspeita remete-nos à condição babélica, à impossibilidade de entender “o

outro” fora dos limites de nossa própria linguagem, de nossas epistemologias, de nossos “óculos culturais”.

Obviamente não existe um sentido unitário para a terra, se estamos falando de diferentes povos e culturas. Contudo, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2016, s/p) defende que existe uma experiência compartilhada sobre o território que se estabelece de maneira semelhante entre os indígenas:

Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um ‘povo’. (...) O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto.

E o antropólogo prossegue argumentando que as terras destes povos ocupam não são sua propriedade – e não apenas porque são “terras da União”, nos termos constitucionais, mas porque, sob sua perspectiva, eles é que pertencem à terra e, assim, não podem ser, dela, proprietários. Haveria, assim, uma relação crucial entre a pessoa e o lugar, uma relação corporal indispensável e um sentido ritual que sustenta a afirmativa de que não é “qualquer terra” que interessa aos indígenas, senão aquelas em que se estabelece o sentido de pertença (e de complementariedade).

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. Pense-se nos LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de despossessão corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva. Pense-se, por fim mas não por menos abominável, no sinistro elogio público da tortura feito pelo canalha **Jair Bolsonaro** — a tortura, modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo. Tortura que continua – que sempre foi – o método favorito de separação dos pobres de seus corpos, nas delegacias e presídios deste país tão “cordial” (Viveiros de Castro, 2016, s/p).

A luta pela terra, protagonizada pelo movimento indígena contemporâneo, parece implicada também na busca por restabelecer um sentido de completude da vida. E, não por acaso, a “questão fundiária” é o elemento central nos conflitos e nas violências praticadas contra os indígenas. Ela se torna uma “questão”, ou seja, ela se torna problemática não

apenas porque os indígenas afrontam um modelo social baseado na apropriação privada e no entendimento restritivo da terra enquanto recurso (a ser explorado), como também porque confrontam interesses econômicos de oligarquias rurais e de empresários do agronegócio que, ironicamente, emergem como “heróis da nação” ou “redentores de nosso PIB” nestes tempos de apelo desenvolvimentista.

É preciso reconhecer, ainda, que a escassez de terras é o fator mais expressivo da violência que se gera entre os próprios indígenas e que apresenta números exorbitantes, especialmente onde existem confinamentos – expressão utilizada quando os espaços territoriais são demasiado restritos para a população que neles habita e não permitem a manutenção das formas de vida, das práticas rituais, dos valores culturais que asseguram a coesão e a resolução dos conflitos. A reserva de Dourados, em Mato Grosso do Sul, é um dos exemplos mais contundentes da política de confinamento no Brasil – encravada na zona rural, nesta reserva de 3,6 mil ha vivem atualmente mais de 13 mil Guarani Kaiowá. Conforme avalia a vice-procuradora-geral da República, Deborah Duprat, o problema vivido pelas comunidades indígenas está intimamente ligado à insuficiência de terras. Ela enfatiza que a situação em Dourados, além de indigna, é a maior tragédia mundial conhecida, no que concerne à questão indígena.

Nessa reserva, em especial, cresce assustadoramente o número de suicídios. Somente os casos notificados entre 2000 e 2015 no estado de Estado de Mato Grosso do Sul somam 752 suicídios, praticados por jovens, em maioria. Vale ressaltar que este é um número muito significativo, e supera qualquer outra região brasileira em proporções estatísticas. A causa principal tem sido atribuída à condição de confinamento territorial, somada à precarização das condições de vida, o que dificulta a manutenção de relações de reciprocidade, de acolhimento os vínculos afetivos e religiosos que enlaçam a pessoa à sua comunidade. Sobre este aspecto, Marco Antonio Delfino de Almeida, Procurador do Ministério Público Federal em Dourados/MS, explica que as oportunidades de emprego para os indígenas estão praticamente limitadas a atividades exaustivas e degradantes, como o corte de cana que, como sabemos, ocorre frequentemente em condições análogas à escravidão. Nos estados do sul do país também podemos falar em confinamento territorial quando se demarcam terras com extensões ínfimas (como é o caso de Irapuá/RS, do povo Guarani Mbyá, área de 222 ha habitada por dezenas de famílias), ou quando se transferem para as comunidades indígenas terras municipais ou estaduais com extensões ainda menores – a exemplo da Área Indígena Estiva, Viamão/RS, com 7 ha., na qual vivem aproximadamente 35 famílias.

Nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, a expressão mais radical da separação entre o corpo indígena e terra, de que nos fala Viveiros de Castro (2016), é a dos acampamentos provisórios. Liebgott (2011) afirma que, no Rio Grande do Sul, existem atualmente 77 terras indígenas (a maioria aguardando que se realizem os procedimentos de demarcação) e, destas, 22 são identificadas como acampamentos e estão situadas à beira de rodovias. Essas comunidades Kaingang e de Guaraní vivem entre cercas e barrancos, nas proximidades de fazendas instaladas sobre suas terras tradicionais, enquanto aguardam a conclusão dos estudos e procedimentos administrativos de demarcação. A condição degradante em que se encontram essas comunidades é resultante de uma história de esbulho territorial, no qual um violento processo de expropriação abriu trincheiras para a instalação de novas colônias no final do século XIX e primeiras décadas do século XX.

Ainda sobre a vida em acampamentos, ressalta-se que alguns existem há mais de quatro décadas – é o caso da comunidade Mbyá Guaraní, que vive nas margens da estrada do Lami/RS aguardando que se regularizem suas terras; do acampamento de Capivari, situado à margem da rodovia RS 040, também no estado do Rio Grande do Sul, no qual os Mbyá Guaraní vivem em condições degradantes, sem saneamento básico, sem acesso à água potável, sem espaço para realizar práticas culturais e para produzir alimentos, sem segurança. Não bastasse isso, a água que utilizam para as atividades rotineiras (retirada de um pequeno córrego que atravessa as plantações) é frequentemente contaminada com agrotóxicos (CIMI, 2015). A situação “provisória” em acampamentos se mantém porque o governo considera dispendioso fazer a retirada dos agricultores, empresários e outros que se apropriaram das terras. Liebgott (2011) explica que os indígenas permanecem acampados porque as propostas que lhes são apresentadas pelo governo quase sempre implicam remoções para outras localidades, e compensações que se concretizam por ações assistenciais paliativas e não pela plena garantia do direito à terra. Cedendo a pressões de fazendeiros e ruralistas ligados ao agronegócio, o governo optou por paralisar os procedimentos de identificação, delimitação e demarcação das terras indígenas, fato que colabora para acirrar os conflitos e potencializar a violência.

E, para não restringir essa análise a casos que afetam povos com maior experiência de contato com o mundo ocidental, trago um acontecimento da Amazônia, que afeta um dos povos “isolados”<sup>6</sup> do Brasil contemporâneo. E, aqui, necessário esclarecer que, no continente sul-americano (em especial na região amazônica do Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador Peru

---

<sup>6</sup> O termo “isolados” certamente não é o mais apropriado, mas é utilizado junto a outros – “sem contato”, “livres”, “em situação de isolamento e risco” – pela falta de uma conceituação mais adequada.

e Venezuela) e no chaco paraguaio existem pelo menos 127 povos indígenas que voluntariamente se mantêm isolados, ou seja, que evitam o contato com populações circunvizinhas. No Brasil, são pelo menos 95 povos que optaram pelo afastamento, seja de outros povos indígenas, seja das frentes de ocupação e exploração das sociedades nacionais, em decorrência de experiências traumáticas de encontros que resultaram em violências, epidemias e massacres. Em 26/12/2014 o jornal *El País* divulgou notícia de um possível massacre praticado contra os Moxihatetea, um grupo que vive no interior do território Yanomami, em Roraima. De acordo com a reportagem do referido jornal, é a corrida pelo ouro e a circulação de garimpeiros e madeireiros que ameaça essas coletividades. A equipe da Fundação Nacional do Índio que atua na região informou que, em sobrevoos anteriores sobre a maloca circular onde viviam os Moxihatetea, foram contadas mais de 80 pessoas, mas durante o sobrevoou do dia 18 de dezembro de 2014 nenhum deles foi avistado. Os agentes da Fundação Nacional do Índio temem que o grupo possa ter sido dizimado por garimpeiros, vistos a menos de 30 quilômetros da maloca, numa clareira na mata, realizando atividades ilegais de garimpo. A violência dos encontros e os massacres ocorridos há décadas é a evidência de um processo de expropriação territorial criminoso na Amazônia, que persiste na atualidade e ganha novo fôlego na inoperância ou na omissão do estado, que deveria promover a proteção dos territórios indígenas e a proteção desses grupos que, por razões óbvias, estão sob constante ameaça.

### **Precisamos falar de racismo contra os povos indígenas**

Apesar de estar estabelecido, na Constituição Federal de 1988, que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” (Art.5º XLII), no que tange ao tratamento dado aos povos indígenas, um pensamento racista persiste, e os casos de violência, desrespeito, discriminação, ameaças e assassinatos que seguem em número crescente nas últimas décadas traduzem uma vontade explícita de aniquilação destes sujeitos, como pretendo destacar adiante. O termo racismo tem sido contestado, em especial quando aplicado às relações com os povos indígenas, sendo considerado, por muitos, inadequado. No campo das Ciências Sociais, o próprio conceito de raça já foi, há tempos, problematizado porque os pressupostos biológicos que o sustentavam não gozam mais da mesma força científica e credibilidade de outrora. Ainda assim, é necessário reconhecer que o conceito de raça opera concretamente no âmbito social, classificando, hierarquizando, estabelecendo (ainda que não de maneira definitiva) lugares

sociais e possibilidades diferenciais de ação para grupos e indivíduos. O racismo em nossa sociedade se fortalece através de dois mecanismos principais: a negação (alega-se não existir racismo) e a banalização (o outro é hostilizado de forma sistemática e cotidiana).

Para dar força teórica aos argumentos que busco desenvolver neste texto, tomo como ponto de partida o entendimento de Franz Fanon (2008), para quem o racismo diz respeito a um processo de produção de hierarquias que tem por base o humano e a partir do qual são estabelecidas categorias de superioridade e inferioridade. O racismo foi política e estrategicamente fabricado nas estruturas de dominação europeia ao longo de séculos, e adquiriu formas variáveis em distintos tempos históricos. Aqueles que são classificados acima da linha do humano desfrutam de certos direitos, de certas garantias, de certa posição social, já os posicionados abaixo desta linha teriam sua humanidade colocada em questão, em uma zona de “não-ser” (Fanon, 2008, p. 26).

Tomo esta acepção mais ampla porque ela possibilita pensar que as construções de base hierárquica são móveis e ambivalentes, estão implicadas com o poder – por exemplo, o poder de definir, de classificar e de hierarquizar – e têm a função de ordenar, sob condições desiguais, o acesso a bens e recursos (culturais, simbólicos, materiais) no interior de uma mesma sociedade. Assim, as hierarquias de superioridade e inferioridade (próprias do pensamento racista) vêm se estabelecendo com base em critérios religiosos, étnicos, raciais, de gênero, sexualidade, conformações corporais e, mais recentemente, sob critérios empresariais, a partir de condições dadas numa racionalidade neoliberal. Assume-se, assim, que não há uma forma exclusiva e universal de exercício de racismo, e este é investido de um saber-poder não restrito ao domínio biológico.

Nesse sentido, Grosfoguel (2012) observa que o racismo é uma invenção eurocêntrica cuja prática se reconhece, na América, antes mesmo da emergência de um racismo de base cientificista (no século XIX). O autor situa a emergência de práticas racistas no século XV, em meio a acalorados debates sobre as populações nativas das Américas e sua pertença (ou não) ao gênero humano. Conforme o autor, no século XV o racismo se sustenta na estrutura do pensamento cristão e classifica os coletivos humanos em “povos com” ou “povos sem” alma (em sua expressão visível, ter/não ter religião). Para ele, a atribuição de alma era critério constitutivo de humanidade, e estabelecia um impedimento para a escravização. Afirmar que um povo não tinha alma significava atribuir-lhe um lugar “na natureza” – sob esse raciocínio, nem todos os povos seriam feitos à imagem e semelhança de Deus e, não tendo alma, não seriam “os semelhantes” a quem se deve amar (conforme premissas cristãs), e estariam disponíveis, tal como as plantas, os minérios, os outros animais, para utilização produtiva nos

projetos coloniais. Ter alma era integrar a condição humana, o que, no interior do empreendimento colonial, significava ser destinatário de um projeto, de uma mensagem, ou, em uma palavra, da conversão (cristianização), cujo resultado, quando mal sucedido, era o extermínio.

A negação/afirmação da existência da alma era como uma bandeira fincada no novo solo, simbolizando, ao mesmo tempo, o domínio e o tipo de relação que se estabeleceria com as populações locais. Nesse sentido, Grosfoguel (2012) afirma que Cristóvão Colombo, assim que pisou em terras americanas, apressou-se em registrar em seu diário de viagem que aqui viviam “pueblos sin secta” (povos sem religião). Segue-se a esse evento, um longo debate, desenrolado nos primeiros cinquenta anos do século XV em toda a Europa: “a pergunta sobre se os ‘índios’ tinham alma ou não já era uma pergunta racista que remetia diretamente, na época, à pergunta sobre serem eles humanos ou animais” (p. 90, tradução minha). O autor avalia que, na prática, os europeus escravizavam os indígenas e os dizimavam, levando a efeito o enunciado performativo de Colombo – “são povos sem alma”. Em 1552, o estado imperial espanhol convocou um tribunal cristão-teológico, do qual participaram Bartolomé de las Casas e Ginés Sepúlveda, para pôr fim ao impasse – e decidir afinal, se as populações destas terras tinham ou não alma:

Ginés Sepúlveda argumentava a favor da ideia de que os ‘índios’ não teriam alma e que, portanto, seriam animais que poderiam ser usados nos processos de produção, como escravos, sem que isso configurasse pecado aos olhos de Deus. Parte de sua argumentação para sustentar que os ‘índios’ não tinham alma era a noção de que eles não tinham sentido de propriedade privada e de comércio. Bartolomé de las Casas argumentava, por outro lado, que os ‘índios’ tinham alma, mas eram povos em estado de barbárie. Portanto, para Las Casas, era um pecado aos olhos de Deus escravizá-los e a tarefa seria a de ‘cristianizá-los’. Aqui se inauguram os dois discursos racistas usados pelos imperialismos ocidentais através dos próximos 450 anos de expansão colonial europeia no mundo: o discurso racista biológico e o discurso racista culturalista (Grosfoguel, 2012, p. 91).

O estado imperial espanhol decretou, naquele julgamento, “os indígenas têm alma”, mas sua posição hierárquica era a de povos bárbaros, aos quais não se deveria combater ou escravizar, mas cristianizar. Ainda que a palavra “raça” não fosse utilizada neste contexto, o debate teológico tinha uma conotação semelhante ao debate cientificista que teve lugar a partir do século XIX, pois sua base era classificatória, possuía efeitos de verdade, já que era sustentado no poder-saber de instituições estatais (a monarquia católica). De acordo com autor, a classificação “povos bárbaros a cristianizar” se desloca quando a sociedade se

seculariza e, no século XIX, assume a forma do discurso científico (de base antropológica) que os classifica os indígenas como “povos primitivos a civilizar”. Há, portanto, um tipo de racismo que se expressa quando se naturalizam e se essencializam as culturas e a noção de primitivismo é ativamente produzida na atualidade, como veremos.

Outro autor que possibilita pensar nas formas de atualização do racismo é o filósofo francês Michel Foucault (2010). Em um texto proveniente das conferências no College de France (1975-1976) que foram publicadas, no Brasil, na obra “Em defesa da Sociedade”, o autor denomina a biopolítica como um tipo de mudança na “arte de governar” que opera a inversão do aforismo “fazer morrer, deixar viver” (como algo que cabia à figura do soberano e sua autoridade para dar fim à vida ou perdoar súditos que transgrediam a lei) para o de “fazer viver, deixar morrer”. A biopolítica se caracteriza como tecnologia de governo que se exerce positivamente sobre a vida, multiplicando-a. Contudo, “fazer viver” a alguns pode implicar “deixar morrer” a outros.

O racismo assume contornos biológicos e sociais e se funda na ideia de que os grupos sociais podem ser vertical e hierarquicamente ordenados, sendo o extremo superior desta hierarquia a expressão daquilo que seria desejável (obviamente representado por quem detém o poder de ordenar). O discurso racista promoverá um combate “para dentro”, para o interior de uma mesma sociedade – “devemos defender a sociedade” contra os perigos que simbolizam aqueles que não se enquadram na norma (biológica, social, econômica). Assim, sob as bases do pensamento racista, referenda-se a morte de uns como necessidade para assegurar as condições de vida de outros. E o racismo não indica unicamente a prática de assassinato e de extermínio direto, afirma Foucault (2010), mas também o ato de expor certos grupos ao perigo e de multiplicar os riscos para suas vidas.

O história indígena é marcada por incontáveis acontecimentos que expressam um desejo de aniquilação desses “outros” em prol de um ideal de nação unificada, integrada, desenvolvida. Nas últimas décadas do século XIX e em princípios do século XX, a prática conhecida como “limpeza étnica” era comum e foi aplicada ora para exterminar a população indígena (pelas mãos de “bugreiros”<sup>7</sup>), como ficaram conhecidos os sujeitos contratados pelo

---

<sup>7</sup> Uma matéria assinada por Carol Macário e publicada no clicrbs, é ilustrativa da ação dos denominados “bugreiros”. Ela explica que, em função das investidas para colonização do território Xokleng, em Santa Catarina, estes passaram a atacar os colonos. O contra-ataque foi sangrento, conforme a autora, e ela cita Sílvia Coelho dos Santos, no livro Índios e Brancos no Sul do Brasil (1988), para afirmar que “Bugreiro, ou, mais explicitamente, caçador de índios, foi assim uma profissão criada e necessária ao capitalismo em expansão nesta parte da América”. Até o começo do século XX os bugreiros eram pagos pelo governo e por empresas de colonização para aniquilar aqueles que eram considerados uma “ameaça à civilização”. A matéria completa pode ser acessada em [http://www.clicrbs.com.br/sites/swf/dc\\_nos\\_35\\_bugreiros/index.html](http://www.clicrbs.com.br/sites/swf/dc_nos_35_bugreiros/index.html)

estado ou por empresas colonizadoras), ora para deslocá-la compulsoriamente para reservas recém criadas, nas quais não se respeitavam as relações de aliança e de guerra entre povos diferentes, o que deflagrou também um grande genocídio. Ao trazer esse aspecto, não pretendo indicar que o racismo se expressa unicamente em ações de governos e de empresas. Quero ressaltar, ao contrário, que um pensamento racista atravessa e constitui as práticas cotidianas em nosso país. Vou me ater, neste momento, a alguns casos ocorridos no sul do país que poderiam nos fornecer indícios de um racismo relativo aos povos indígenas que se reinventa e se propaga no presente.

Trago inicialmente dois acontecimentos: o primeiro diz respeito ao assassinato de uma mulher Kaingang, “encontrada em 1984, com um pedaço de taquara trespassando seu corpo, o qual é colocado entre a vagina e a boca. Seu corpo é encontrado na área indígena, mas nas proximidades de Tenente Portela” (Simonian, 1991, p. 30). O segundo acontecimento, ainda na década de 1980, diz respeito ao assassinato de um homem Kaingang que “é esfaqueado oito vezes, além de ter os órgãos genitais decepados, os quais são colocados em seu peito” (Simonian, 1991, p. 34).

O que essas duas narrativas podem nos oferecer, de elementos, para pensarmos as práticas racistas contra os indígenas? Ainda que esses crimes tenham sido praticados por indivíduos, são exemplares para indicar como o racismo se propaga e, no limite, se expressa em um desejo coletivo de aniquilar o outro, golpeando-o em sua capacidade reprodutiva. Bauman (1998), cita Claude Lévi-Straus para afirmar que, na relação com as diferenças são acionadas estratégias variadas, dependendo do contexto e dos interesses em jogo. Ele afirma que, quando as diferenças (produzidas em relações de poder assimétricas) são vistas como incômodas, inoportunas, intoleráveis entram em operação as estratégias antropológicas que visam bani-las do limite do mundo ordeiro, vomitando, cuspidando para longe aqueles que não são “aptos” a pertencer, encarcerando-os, proibindo suas manifestações, produzindo sua invisibilidade, expulsando-os, repelindo o risco que eles representam. Os dois casos de violência destacados anteriormente parecem vinculados este desejo de extermínio.

Saltamos agora para o dia 30 de dezembro de 2015, quando uma família Kaingang, que vive na Aldeia Kondá, em Chapecó/SC, viajou para a cidade de Imbituba/SC vender artesanato. “Esta é uma tradição dos índios que aproveitam as férias escolares e a chegada do verão para aumentar a renda. Vitor ficou com a mãe, Sônia da Silva, 27 anos, enquanto o pai, Arcelino Pinto, 42 anos, se afastou para vender as cestarias com outros dois filhos. Matheus

se aproximou e com um estilete cortou o pescoço da criança, que morreu no colo da mãe”<sup>8</sup>. O mesmo desejo de aniquilação está presente no assassinato desta pequena criança, e mesmo que tenha sido fruto de uma ação individual, é o contexto cultural racista que torna possível imaginá-lo. O ódio evidenciado nos três casos não se dirige apenas ao corpo de uma mulher e de um homem assassinados e mutilados, ou de um pequeno menino, no momento em que, pela amamentação, recebia alimento, afeto, energia para a vida. Dirige-se a tudo o que esses corpos representam – conter a fertilidade, interromper o fluxo, desabilitar para a vida. Os três casos – aliados a tantos outros de violência direta contra a pessoa e contra a coletividade, parecem indicar que a pura e simples presença física destes povos, com suas formas específicas transitar num território, o estar no mundo, de construir experiências de vida colaborativa confrontam a noção de “mundo definitivamente ordenado”.

Nas últimas décadas têm sido frequentes os ataques contra comunidades indígenas que estão em processo de luta para recuperar porções de terras tradicionais das quais foram compulsoriamente retiradas e, nestes casos, chama atenção a brutalidade das ações – seja do poder público, seja aquela empreendida por milícias<sup>9</sup> – contra famílias desarmadas, que vivem em condições de vulnerabilidade. Os casos mais frequentes têm ocorrido em Mato Grosso do Sul, mas vou me deter, aqui, ações empreendidas contra as comunidades indígenas no Rio Grande do Sul e Paraná. A primeira é protagonizada pelo poder público. Na madrugada de 17 de novembro a Polícia Federal e a Brigada Militar ocuparam a estrada em frente à comunidade Kaingang de Kandóia, no município de Faxinalzinho/RS. Tratava-se da busca e apreensão de armas, relativa ao inquérito policial que investiga as mortes de dois agricultores (ocorridas no mês de abril do mesmo ano). O que chama atenção, neste caso, é a ação desproporcional do poder público, que acionou

um contingente superior a 200 homens munidos com armamento pesado; cavalaria montada; 70 viaturas; helicópteros; e policiais acompanhados de cães. Na ocasião, os policiais adentraram e vasculharam as casas, fotografaram todos os homens da comunidade, incluindo adolescentes, e os obrigaram a fornecer saliva, possivelmente para a realização de análise genética (Rangel; Liebgott, 2015, p. 19).

---

<sup>8</sup> Disponível em <http://dc.clicrbs.com.br/sc/noticias/noticia/2015/12/crianca-indigena-de-dois-anos-e-morta-na-rodoviaria-de-imbituba-4941254.html>

<sup>9</sup> Para uma noção de como se organizam e financiam milícias, verificar Processo nº 0014547-14.2013.403.6000 que tramita na 2ª Vara Federal de Campo Grande (MS). O juiz determinou, com base na vasta comprovação documental juntada, que o chamado Leilão da resistência”, organizado por sindicatos de produtores rurais do MS, tinha fins ilícitos, pois visavam a contratação de milícia armada para combater os índios

A segunda ação envolveu a população da cidade de Erval Grande/RS, em setembro de 2014. Neste município vive uma comunidade Kaingang, acampada e aguardado que se regularizem suas terras. Articulado por agricultores e comerciantes, um grupo de pessoas chegou ao acampamento indígena de surpresa, destruiu os barracos, removeu os pertences das famílias e colocou tudo em um caminhão. “Obrigados a embarcar em um ônibus, que os conduziu por 130 km, os Kaingang foram despejados em frente à sede da Funai, em Passo Fundo, onde seus objetos pessoais, removidos do acampamento, também foram deixados” (Rangel; Liebgott, 2015, p. 19).

A terceira ação ocorreu no município de Guaíra, no Paraná, em junho de 2006. Cerca de 150 fazendeiros expulsaram um grupo de sete famílias Ava Guarani que haviam ocupado uma área de mata, cuja propriedade é reivindicada por um fazendeiro local – não havia nenhuma ordem judicial, e a ação ocorreu a partir de uma iniciativa civil (o que é ilegal). A terra está em processo de identificação pela Fundação Nacional do Índio e é reivindicada como território tradicional Guarani. Através da página de Facebook da Organização Nacional de Garantia ao Direito de Propriedade (ONGDIP), fazendeiros publicaram uma convocatória e arregimentaram um grupo de pessoas armadas com facões e armas de fogo, que intimidaram as famílias indígenas com disparos efetuados para o ar, tiros de rojões e gritos. “Depois de atear fogo aos barracos de lona nos quais as famílias indígenas haviam se instalado, os ruralistas comemoraram a expulsão dos indígenas. Há relatos de que, durante a ação, animais de estimação dos Guarani teriam sido afugentados e galinhas, mortas”<sup>10</sup>.

Saindo do contexto dos estados do Sul, apresento ainda uma ocorrência que, pela gravidade, produziu efeitos que se estendem também para outras regiões. No dia 12 de junho de 2016, no município de Caarapó, em Mato Grosso do Sul, a comunidade Guarani Kaiowá realizou a retomada de uma parte da fazenda Ivu (uma das propriedades privadas, situadas dentro da Terra Indígena Dourados-Amambaipeguá I, cuja tradicionalidade foi comprovada e a terra foi homologada pelo governo brasileiro em 2016). Dois dias depois (14/06/2016), em uma ação paramilitar, mais de 70 pistoleiros e fazendeiros invadiram o acampamento montado pelos indígenas, destruíram veículos de transporte da comunidade. Um líder Kaiowá foi assassinado com um tiro na cabeça, disparado por pistoleiros no momento da chegada, e outros seis foram feridos, incluindo uma criança de 12 anos.

---

<sup>10</sup> A notícia completa, sob o título “Fazendeiros expulsam Avá Guarani de terra reivindicada como indígena no Paraná” pode ser acessada em <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8769>

Dada a gravidade destas e de outras ações deflagradas contra os povos indígenas, o Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH), órgão criado pela Lei 12.986/2014, instituiu um Grupo de Trabalho e este realizou três missões para avaliar a situação dos direitos indígenas nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina. A conclusão deste GT é a de que as ações violentas não constituem fatos isolados, mas se articulam e se retroalimentam, estabelecendo um mesmo padrão de intimidação e criminalização de lideranças e comunidades indígenas. Em nota divulgada no dia 22 de junho<sup>11</sup>, o CNDH afirma que tais ações “decorrem de nova fase de articulação de segmentos contrários aos direitos originários dos povos indígenas no Brasil e que contam com o apoio de autoridades públicas e atenção midiática para disseminar insegurança jurídica sobre os processos administrativos de regularização fundiária de terras indígenas”. Afirma, ainda mais, que esta é uma conjuntura de grave violação de direitos humanos na qual se tem pronunciado publicamente discursos de ódio e racismo contra povos indígenas e demais comunidades quilombolas e tradicionais, inclusive como bandeira política.

Estas e outras estratégias têm sido mobilizadas para reprimir, coibir, circunscrever a ação dos povos indígenas e impedi-los de movimento e de luta. Os símbolos de força utilizados são manifestações claras de um anseio pelo extermínio desta população: invadir as comunidades em plena madrugada, incendiar habitações, destruir objetos, matar animais, aprisionar, torturar, assassinar, circular com veículos em torno dos acampamentos para amedrontar seus moradores são algumas das ações criminosas.

Pode-se dizer que as formas nada sutis e nada brandas de violência contra os povos indígenas carregam o que Appadurai (2009) chama de “medo ao pequeno número” (e, em termos estatísticos, os povos indígenas são um pequeno número, correspondente a 0,6% da população brasileira). Nesse sentido, o autor indaga: em quais circunstâncias uma população numericamente menor pode causar medo a uma população numericamente maior, a ponto desta exercer sobre aquela práticas genocidas? Para ele, a existência desses “pequenos números” é uma fenda aberta na suposta inteireza das majorias. Esses pequenos números lembram constantemente que um projeto – social, político, econômico – levado a efeito num dado contexto não é, nunca, um todo imaculado, único, coeso, incontestável. Eles são a afirmação de que “outros mundos” são possíveis. Assim, a violência em larga escala, praticada contra pequenos números populacionais, pode indicar como se combinam sensações

---

<sup>11</sup> A Nota Pública intitulada “CNDH repudia violência contra Comunidades Indígenas” pode ser lida integralmente em <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cddph/notas-publicas/nota-publica-do-cndh-indigenas>

de incerteza e de incompletude, que é extirpada ao agredir, banir, exterminar os que são vistos como “fontes de todo o mal” que nos aflige.

O “medo ao pequeno número”, conforme o autor, se acentua em todo o mundo e se expressa muitas vezes em “um excesso de raiva, um excesso de ódio que produz incontáveis formas de degradação e violação tanto do corpo quanto do ser da vítima: corpos aleijados e torturados, pessoas queimadas e estupradas, mulheres estirpadas, crianças mutiladas, amputadas, humilhações sexuais de todo tipo” (Appadurai, 2009, p. 18). O que chama atenção é que essas agressões ocorrem, cada vez menos disfarças, deixam de ser cuidadosamente escondidas (e parecem reclamar para si uma qualidade moral, punitiva e pedagógica). Na argumentação de Appadurai, a globalização – marcada pelo fluxo de capitais (especialmente em sua forma especulativa), pelas novas tecnologias de comunicação e informação, pela integração dos mercados de produtos, pelas fronteiras permeáveis – gera, como efeito, um intenso trânsito não apenas de mercadorias, mas também de seres humanos, o que tem sido estopim de tensões e de violências sem precedentes. Pode-se dizer que “as novas formas, misteriosas e quase mágicas da riqueza gerada pelos mercados financeiros eletrônicos parecem ser diretamente responsáveis pelas crescentes brechas entre ricos e pobres, mesmo nos países mais ricos do mundo” (Appadurai, 2009, p. 46). Na esteira do pensamento deste autor, admite-se que o acirramento dos conflitos tem vinculações com a intensificação dos mecanismos de acumulação de riquezas e de concentração de capitais e de recursos. O mesmo ocorre no Brasil, em que as premissas da competitividade e da lucratividade ampliam o leque de “necessidades” em termos de concentração de terras e de recursos, e impulsionam a onda de violências e de desrespeito a outros estilos de vida vistos, sob esse prisma, como improdutivos e pouco competitivos.

Conforme se pôde ver nos casos relatados até aqui, os povos indígenas têm sido vítimas de um impulso de extermínio, materializado na injúria, na difamação, na agressão pública, na violência física, na destruição de seus bens, na invasão de seus lares. E, embora exista um amplo conjunto de leis que resguardam os direitos indígenas às terras (mesmo quando delas foram expulsos), quando estão acampados, quando fazem retomadas, quando se mobilizam, os indígenas são frequentemente qualificados como “estrangeiros” ou “invasores”, como “sujeira” (matéria fora do lugar, na clássica acepção da antropóloga Mary Douglas). Aliás, os indígenas são vistos como “matéria fora do lugar” não só quando pleiteiam terras, mas também quando ocupam espaços como o das universidades, tal como se exemplifica no fato descrito a seguir.

Na madrugada do dia 19 de março de 2016, Nerlei Kaingang, estudante do curso de Veterinária da UFRGS, foi agredido por um grupo de rapazes em frente à moradia estudantil, e Porto Alegre/RS. “A agressão física que se seguiu aos insultos foi filmada pelas câmeras de segurança da universidade e mostra o indígena sendo espancado por sete rapazes. Segundo testemunhas, todos eles são estudantes, cinco dos quais cursam Engenharia na própria UFRGS”<sup>12</sup>. “O que esse índio está fazendo aqui?” foi a provocação que gerou a violência contra o estudante Kaingang, que foi espancado até perder os sentidos. O impacto desse tipo de racismo é devastador e, em consequência, Nerlei desistiu de estudar. Na semana seguinte, estudantes indígenas, organizações de apoio como o CIMI, o Movimento Negro e a Frente Quilombola realizaram um ato repudiando o racismo e exigindo, da Universidade, medidas punitivas imediatas aos agressores. Após o ato público, outras estudantes indígenas Kaingang também sofreram insultos racistas, por meio de comentários em páginas das redes sociais.

Não são incomuns, nestes tempos, os comentários depreciativos de internautas contra os indígenas que estudam ou frequentam universidades. Apenas para exemplificar, destaco a seguir três recortes de pronunciamentos virtuais.



The image shows a screenshot of a Facebook post and a retweeted tweet. The Facebook post is from a user named Amanda Régis (@\_AmandaRegis) and contains the following text: "esses nordestinos pardos, bugres, índios acham que tem moral, cambada de feios. Não é atoa que não gosto desse tipo de raça". The tweet is retweeted by Jeanfcarino and others and contains a list of racist comments: "Eu acho o seguinte: Os negros africanos e os índios são realmente raças inferiores, próximas ao animal irracional. E eu provo, O que tem lá na África??????? Selva, mato, conflitos tribais etc. O que tem de urbanização e industrialização foi levado pelos europeus. Eu nem vou falar de índio viu porque índio é um animal que vive na natureza igual o irracional, me desculpe viu.....".

Há uma face cotidiana da violência contra os povos indígenas – uma face nada sorridente, uma face que range os dentes e que se expressa furiosamente, mas se matem invisibilizada. Isso porque, esse tipo de violência não parece ser suficientemente enfática para ganhar destaque em noticiários, ou para gerar protestos de maior vulto. O fato é que têm sido

<sup>12</sup> A reportagem completa, inserida em 1/04/2016, pode ser lida no site do Cimi, no seguinte endereço: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=8639>

cada vez mais comuns os pronunciamentos feitos contra os povos indígenas, que podem ser enquadrados como crimes de racismo. Pode-se dizer que o racismo, em nossa sociedade, se fortalece através de dois mecanismos principais: a negação (alega-se não existir racismo) e a banalização (o outro é hostilizado de forma sistemática e cotidiana).

### **Pronunciamentos públicos contra os povos indígenas em nome da “ordem e do progresso”**

Também têm sido frequentes os pronunciamentos de parlamentares e representantes públicos contra os povos indígenas – motivados, em maioria, por uma discordância com procedimentos de demarcação de terras. Apresento, a seguir, um caso ocorrido no Rio Grande do Sul:

O Ministério Público Federal (MPF) e a Comissão de Direitos Humanos e Cidadania da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul apresentaram representações pedindo que os deputados federais Luis Carlos Heinze (PP-RS) e Alceu Moreira (PMDB-RS) sejam denunciados por racismo e incitação ao crime. Os pedidos foram encaminhados na semana passada ao procurador-geral da República, Rodrigo Janot, e têm como base os discursos proferidos durante audiência pública realizada em Vicente Dutra (RS), em novembro do ano passado. Na ocasião, o deputado Heinze afirmou que “índios, quilombolas e gays” representam tudo que “não presta” e, conforme destacado na representação protocolada pela 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF, conclamou os ouvintes a reagirem “contra esses grupos étnicos, inclusive por meio de segurança privada”. Já o deputado Moreira usou o termo “vigaristas” e defendeu que a plateia deveria se vestir de “guerreira” contra eles (Santini, 2014)<sup>13</sup>.

Em Santa Catarina, o deputado Valdir Collato (PMDB-SC) tem se pronunciado contra a demarcação da Terra Indígena Morro dos Cavalos, do povo Mbyá Guarani, afirmando ser este um entrave na duplicação da rodovia BR 101. Ele é sub-relator da Comissão Parlamentar de Inquérito, a denominada CPI da Funai, e também atua como Coordenador da Comissão de Direito de Propriedade da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA). Durante uma sessão realizada em maio de 2016, em Brasília, ele afirmou que a Fundação Nacional do Índio, bem como os povos indígenas do Brasil, têm impedido o avanço e o desenvolvimento de diversas

---

<sup>13</sup> A reportagem completa, publicada no site *Repórter Brasil* em 25/02/14 e assinada por Daniel Santini pode ser acessada em <http://reporterbrasil.org.br/2014/02/deputados-heinze-e-alceu-moreira-sofrem-representacoes-por-racismo-e-incitacao-ao-crime>

regiões. Em seu pronunciamento o deputado afirmou, entre outras coisas, que “a Funai está complicando a vida do Brasil e dos brasileiros” e que os indígenas estariam “engessando o país”. Vale ressaltar que têm sido frequentemente publicadas matérias discriminatórias sobre os Guarani no blog e no jornal Diário Catarinense, acusando-os de serem os principais responsáveis pelos atrasos na duplicação da rodovia BR-101, e desse modo eles gerariam prejuízos para o país.

Verificam-se também manifestações racistas por parte de autoridades e/ou parlamentares em outros estados brasileiros e, aqui, trago apenas um exemplo. Em 2015, o deputado estadual Fernando Furtado (PCdoB) insultou publicamente indígenas Awá-Guajá, durante participação em uma audiência pública realizada na cidade de São João do Caru/Maranhão e organizada por proprietários e agricultores maranhenses. Ao referir-se aos índios e aos processos de demarcação de suas terras, o deputado afirmou “ninguém está produzindo nada, tiraram os produtores de arroz e deixaram os índios. E índio diz que não sabe plantar arroz, então morre de fome, desgraça, é a melhor coisa que tem, porque não sabe nem trabalhar.” E ele prossegue os insultos:

lá em Brasília o Arnaldo [Lacerda, presidente da Aprocaru] viu os índios tudo de camisetinha, tudo arrumadinho, com flechinha, tudo um bando de veadinho. Tinha uns três lá que eram veados que eu tenho certeza, veados. Eu não sabia que tinha índio veado, fui saber naquele dia em Brasília, tudo veado. Então é desse jeito que tá: índio já consegue ser veado, boiola, e não consegue trabalhar e produzir? Negativo!

Na fala do parlamentar, ganha expressão um tipo de racismo que se marca no corpo e na sexualidade. Aciona, também, a tese da falta de utilidade destes povos. Diante da repercussão nas redes sociais, Furtado pediu desculpas pelo que chamou de “calor do momento”. E o que é dito no “calor do momento” é produtivo pensar nas formas como o racismo se propaga, se naturaliza e se revitaliza. O “calor do momento” traz à tona não uma fera que habita cada um de nós, mas um imaginário que se constitui sob as cotidianas formas de violência e é materializadas na agressão física, na injúria racial, na degradação das condições de vida.

Por fim, é necessário mencionar também os pronunciamentos racistas veiculados em/por meios midiáticos. Nesse sentido, a revista *VEJA* tem encabeçado uma retórica racista, de base econômico-desenvolvimentista, veiculada abertamente e sem escrúpulos. Em um texto escrito em co-autoria com Daniela Ripoll (Bonin; Ripoll, 2015) selecionamos e analisamos um conjunto de fotorreportagens que focalizam a temática indígena, publicadas

em edições da revista *VEJA* entre os meses de junho de 2012 e dezembro de 2013. Observamos que um eixo argumentativo que se sobressai nas fotorreportagens de *VEJA* analisadas é a ênfase na suposta ameaça que os povos indígenas representariam para os rumos do Brasil do século XXI e ao “Brasil que dá certo” – isto é, ao Brasil da cultura agropecuária extensiva e do agronegócio<sup>14</sup>. Tal ameaça se estabelece, por um lado, na afirmação da agressividade dos indígenas, apresentados como “invasores” de terras produtivas ou como “aproveitadores” e “transgressores” da ordem social e, por outro lado, na alusão a uma suposta ingenuidade e inocência que tornaria os índios “massa de manobra” de organizações da sociedade civil e órgãos públicos federais com interesses inconfessáveis.

Em nossa análise, observamos que o foco das fotorreportagens publicadas em *VEJA* recai sobre o destino das terras demarcadas (ou pleiteadas pelos povos indígenas para demarcação) nas quais ocorrem inúmeras disputas de interesse. E uma das estratégias principais é a construção da dicotomia entre um mundo primitivo (o dos índios) e outro civilizado (o dos produtores rurais). Para este texto, retomo apenas uma das fotorreportagens, que pode ser vista como uma metáfora das tensões e conflitos envolvidos na luta pela terra, sob a perspectiva deste periódico. A reportagem foi publicada na edição 2273, ano 45, nº 24, 13 de junho de 2012, entre as páginas 116-117 da revista. A fotorreportagem inicia-se com a seguinte imagem/texto:



<sup>14</sup> Um interessante estudo sobre os discursos da revista *Veja* relativos ao agronegócio foi produzido por Antônio Luis Tubino Sobral (2013), em sua dissertação de mestrado produzida junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da ULBRA. A expressão sinalizada entre aspas (“Brasil que dá certo”) é destacada pelo autor como uma alegoria utilizada pela revista para constituir um discurso sobre os negócios agrícolas e pecuaristas da atualidade.

A fotografia está disposta em duas páginas da revista, ocupando-as integralmente. O ângulo de captura, de cima para baixo (vista aérea) e o enquadramento em plano aberto permite ver o que seria um fragmento de área desta terra. O corte da imagem, sem horizonte, amplia o sentido de imensidão. Este é o cenário no qual se estabelece o binômio – de um lado a propriedade privada (a ordem, a civilização) e, de outro, a terra indígena (a desordem, o primitivismo). O título, grafado sobre a parte superior da imagem, interpela diretamente o leitor, “Adivinhe qual é a terra dos índios”, e conduz o olhar pela superfície da imagem, no centro da qual se destaca uma estrada reta.

A estrada que divide duas propriedades também estabelece o ponto a partir do qual somos convocados a estabelecer comparações entre o que é visível à direita e à esquerda da fotografia. O binômio estabelecido se reforça no texto verbal apresentado no olho da matéria, grafado sobre a parte inferior esquerda da imagem: “Dois mundos no mesmo lugar. À direita da estrada vicinal, na terra indígena do Panambizinho, em Mato Grosso do Sul, as lavouras perderam espaço para o mato e o lixo. Ao lado, em uma propriedade particular, a terra fértil permite a produção de milho, arroz e soja” (p. 116). O texto verbal funciona como uma espécie de legenda, que direciona e limita os sentidos possíveis do texto imagético. Assim, nosso olhar percorre novamente a fotografia e podemos “identificar”, à esquerda, o traçado impecavelmente reto de canteiros cultivados, geometria possibilitada pelo uso de maquinários e de tecnologia aplicada à produção em larga escala. A imagem parece ampliar o potencial produtivo da propriedade privada que dispõe de tecnologia para o cultivo dos grãos. Apenas no entorno de edificações, que supostamente compreendem a moradia do proprietário e um gigantesco galpão, podem ser vistas copas de árvores, e estas parecem estabelecer o limite do espaço de circulação de pessoas. A plantação figura, assim, paradoxalmente, como uma vasta área ordenada e estável, o que evoca também o sentido de desenvolvimento (econômico) e de progresso.

À direita da imagem, observa-se uma cerca de madeira que define o limite da terra, na qual se encontram várias casas pequenas cercadas por plantas, árvores, bananeiras e pequenas roças possivelmente cultivadas de modo artesanal. Há também uma escola, uma quadra de esportes e roçados maiores, traçados na forma de lotes retangulares para cultivo de variedades distintas de plantas. O sentido que se busca fixar, com o texto verbal, é o que opõe ordem e desordem, produtividade e improdutividade. Há, ainda, outro texto verbal, grafado sobre a parte superior da fotografia e que funciona como linha de apoio do título, no qual se lê que “(...) Em boa parte das reservas, antes fazendas produtivas, o cenário é de abandono e a população sobrevive de benesses do governo” (p. 116).

Quantificações e estatísticas são inseridas no corpo da reportagem sobre a população indígena no Brasil e sobre o total de hectares de terra pleiteados para demarcação de áreas para estes povos. Tais dados apelam para a noção de que se trataria de um pleito absurdo, especialmente porque são associados a comparações tais como a que se segue: “isso corresponde a dar aos 502.000 índios brasileiros que vivem na zona rural, população menor que a de Cuiabá, uma área do tamanho de duas França’s” (p. 118). A estratégia utilizada na revista constrói busca fixar o sentido de que as terras destinadas ao usufruto exclusivo dos índios seriam desproporcionais e, assim, demarcá-las seria um desperdício de recursos produtivos. Esta mensagem é reiterada em outras reportagens de VEJA, analisadas no período compreendido entre 2012 e 2013. Em seu conjunto, as reportagens constroem uma narrativa sobre as formas de viver indígenas (vistas como descuidadas, desordenadas, improdutivas, anacrônicas) frente ao modelo das “fazendas produtivas”, sob o modelo da produção em larga escala.

Olhando articuladamente as diferentes situações apresentadas nesta seção, o que vemos emergir? Penso que a tessitura destas relações de base racista é tramada por muitos fios. Há, por um lado, o “não dito”, o que é sistematicamente silenciado, aquelas formas de morte política que se sustentam na indiferença. Ao que parece, estamos perdendo a habilidade de nos implicar e de nos afetar pelos outros na vida cotidiana. Vivendo em um mundo cuja mola propulsora é a concorrência, somos gradativamente desabilitados para a cooperação (Sennet, 2015). A cooperação requer, entre outras coisas, capacidade de dialogar e de acolher ao invés de duelar e competir. Há, por outro lado, os ditos (na esfera pública e privada) e, fortemente, os escritos (em textos jornalísticos, em redes sociais) sobre os povos indígenas colaboram para construir uma imagem maléfica e perigosa desses sujeitos.

Skliar (2003) afirma que, muitas vezes o ato de nomear e descrever sujeitos que não se acomodam às regras e que teimosamente resistem aos sentidos monolíticos produz a imagem de um “outro maléfico”. Esta análise mostrou que um “outro maléfico” emerge quando se descrevem os povos indígenas como obsoletos, suas culturas como anacrônicas, sua presença como “entrave”, suas formas de viver como improdutivas e inúteis, e as retomadas que promovem em suas terras tradicionais como “invasões”. Assim, eles são declarados “maléficos” por suas diferenças, vistas como o componente ameaçador, a fonte de onde advém angústias, insegurança jurídica, perigo. Narrando os outros como “maléficos”, tornamos seu rosto, seus gestos e sua expressividade reféns de nosso rosto e de nossa expressividade. Somos nós que decidimos quais as palavras utilizadas, quais atributos descrevem os outros, quais suas carências, suas possibilidades de ser e de projetar-se no

futuro. E estas maneiras de pensar constituem, também, práticas de violência em larga escala e em cotidianas formas de expressão.

## **Palavras finais**

Conforme argumentei neste texto, a partir de Grosfoguel (2012), o tipo de racismo praticado contra os povos indígenas do continente americano, no século XV, baseou-se na estrutura do pensamento cristão, que classificava os coletivos humanos como tendo/não tendo alma (aspecto cuja expressão visível era ter/não ter religião). O efeito direto dessa classificação era ser/não ser passível de escravização. A sociedade se seculariza e, no século XIX, o racismo assume a forma do discurso científico. Os povos indígenas passam, assim, à categoria de “primitivos a civilizar”.

O racismo contra os povos indígenas não está, sob nenhum aspecto, superado na atualidade. O que ocorre é uma mudança na forma como se estabelecem categorias de superioridade e inferioridade. De que “alma” carecem hoje os povos indígenas? A “alma” que atualmente se busca identificar nos indígenas parece ser aquela forjada nas relações sociais, nas sociabilidades, nos processos econômicos de base capitalista. Conforme Lopez-Ruiz (2007, p. 18), o “humano”, no novo espírito do capitalismo, “adquire valor de mercado e se apresenta como forma de capital – entendido como uma soma de valores de troca que serve de base real a uma empresa capitalista”. Assim, o mercado (tomado como se fosse substância ontológica do ser social) se torna o princípio de inteligibilidade a partir do qual nós vemos, narramos, julgamos a nós mesmos e aos outros. A suspeita que recai sobre os indígenas é a de que o conjunto de capacidades, destrezas e aptidões próprias dos homens não funcionariam, para eles, na forma de um capital. Eles seriam falhos na análise da relação custo/benefício, não seriam economicamente ativos, não fariam bom uso dos recursos de que dispõem e, por extensão, não estariam aptos a aproveitar cada oportunidade para investir e ampliar seu capital. Por isso, frequentemente são descritos como coletivos cujas tradições se chocam com os interesses de produção, de crescimento, de desenvolvimento nacional. Em outras palavras, paira uma suspeita de que suas culturas não teriam viabilidade econômica, cultural e política.

O argumento desenvolvido neste texto é o de que o racismo contra os povos indígenas fundamentam-se, hoje, em critérios econômico-desenvolvimentistas (alinhados com um presumível caminho único para se promover o desenvolvimento nacional), que sintetizei, no título deste texto, na expressão “pela ordem e pelo progresso”. O critério da produtividade opera a classificação entre os sujeitos “válidos” e os “inválidos”, “úteis” e “inúteis” a este

modelo desenvolvimentista. A premissa de que o país deve seguir crescendo e se desenvolvendo de forma acelerada e contínua para escapar à crise e para ser competitivo é utilizada para justificar, por um lado, a ampliação dos limites territoriais para a criação de gado ou para o cultivo de grãos e, por outro lado, a construção de complexas e dispendiosas obras de infraestrutura que impactam áreas indígenas.

Parece importante reiterar que o racismo opera classificando, hierarquizando, estabelecendo condições (ainda que não definitivas) para “fazer viver” e “deixar morrer”, aforismo que, na atualidade, se expressa muito mais por uma separação entre aqueles que se adequam ou não a um raciocínio de base econômica. Parece haver apenas um caminho a seguir, só há um modelo de crescimento econômico para o país. Mas quando se naturaliza a noção de progresso econômico, e, mais precisamente, quando se busca fixar uma trajetória retilínea e monolítica para o desenvolvimento, alguns estilos de vida são marcados como improdutivos. Sob o viés empresarial de custos e benefícios, não são lucrativas as formas de vida dos povos indígenas e de tantos outros segmentos sociais que compõem o rol de seres cuja humanidade se coloca sob suspeita.

Contudo, esses povos – em suas diferenças irredutíveis – encarnam, ao mesmo tempo o perigo e a promessa. É desse lugar de ambiguidade que eles produzem encantamento e temor. São mal recebidos porque não se adequam, não se deixam circunscrever na cartografia já conhecida ou, nos termos de Skliar (2003), nos “mapas da mesmidade”. Por outro lado, eles são a promessa, eles são a abertura para se pensar outros caminhos, outras especialidades, outras temporalidades, outras possibilidades.

## Referências

- AGUIAR, José Vicente de Souza. **Narrativas sobre povos indígenas na Amazônia**. 2011. 215f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- AMARAL, Marise Basso. **Histórias de viagem e a produção cultural da natureza: a paisagem do Rio Grande do Sul segundo os viajantes estrangeiros do século XIX**. 2003. 339f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.
- APPADURAI, Arjun. **O medo ao pequeno número**: ensaio sobre a geografia da raiva. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BAUMANN, Zigmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BONIN, Iara Tatiana. **E por falar em povos indígenas... quais narrativas contam em práticas pedagógicas?** 2007. 220f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- BONIN, Iara Tatiana. Literatura infantil de autoria indígena: diálogos, mesclas, deslocamentos. **Currículo sem Fronteiras**, v. 12, p. 36-51, 2012.
- BONIN, Iara Tatiana; RIPOLL, Daniela. Um olhar que aprisiona o outro...: os povos indígenas em revista, 20 anos depois. In: KIRCHOF, Edgar Roberto; WORTMANN, Maria Lúcia; COSTA, Marisa Vorraber (Orgs.). **Estudos Culturais & Educação**: Contingências, articulações, aventuras, dispersões. 1ª ed, Canoas: Editora da ULBRA, 2015.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**.
- BRIGHENTI, Clóvis Antônio. O “desenvolvimento” versus os povos indígenas. In: CIMI. Relatório: **Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2014**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2015, 180p., Disponível em <<http://www.cimi.org.br/pub/Arquivos/Relat.pdf>>.
- CALDERONI, Valéria Aparecida Mendonça de Oliveira. **Nas tramas da igualdade e da diferença frente à alteridade dos alunos indígenas**. 2011. 225f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2011.
- CIMI. **A violência contra os povos indígenas no Brasil – 2003-2005**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2006, 50p., Disponível em <[http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1149024839\\_1.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1149024839_1.pdf)>.
- COSTA, Helouise. **Um olhar que aprisiona o outro**: o retrato do índio e o papel do fotojornalismo na revista O Cruzeiro. Imagens, Campinas, Editora da UNICAMP, n. 2, ago. 1994.
- DERRIDA, Jacques, Autoinmunidade: suicídios simbólicos y reales. In: BORRADORI, G. (Org.) **La filosofía en una época de terror**. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida. Buenos Aires: Taurus, 2004.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

- GALLO, Sílvio. Em torno de uma “educação menor”. **Educação & Realidade**. Vol. 27, n.2, p. 169-178 jul./dez. 2002.
- GROSGOUEL, Ramón. **El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?** Tabula Rasa. Bogotá: Colombia, No.16, p. 79-102, Jan.-jun. 2012.
- LIEBGOTT, Roberto Antonio. Os direitos humanos dos povos indígenas: os povos Guarani, Kaingang e Charrua e a contínua luta pela garantia de seus direitos. In: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul/ Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. **Relatório Azul 2011**. Porto Alegre: CCDH, 2011, p. 281-307.
- OLIVEIRA, Teresinha Silva de. **Olhares Poderosos**. 2001. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.
- PAES, Maria Helena Rodrigues. **Representações cinematográficas “ensinando” sobre o índio brasileiro: selvagem e herói nas tramas do império**. 2008. 154f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- RANGEL, Lúcia Helena V.; LIEBGOTT, Roberto Antonio. Governo federal e o fomento às violências aos direitos indígenas. In: CIMI. Relatório: Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2014. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2015, 180p., Disponível em <<http://www.cimi.org.br/pub/Arquivos/Relat.pdf>>.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.
- SAMPAIO, Shaula Maíra Vicentini de. **“Uma floresta tocada apenas por homens puros...”** Ou do que aprendemos com os discursos contemporâneos sobre a Amazônia. 2012. 296f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- SENNET, Richard. Juntos: os rituais, os prazeres e a política da cooperação. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- SILVA, Campos. **Crônica da capitania de São Jorge de Ilhéus**, 1ª ed. Rio de Janeiro: MEC/Conselho Federal de Cultura, 1981.
- SILVA, Kassius Nitske da. **Jogos dos Povos Indígenas: estratégias pedagógicas, negociações e práticas representacionais**. 2012. 157f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Luterana do Brasil, 2012.
- SIMONIAN, Lúcia Teles Lopes. **O círculo vicioso da violência na área indígena Guarita e os possíveis limites das ações indígenas**. (Laudo Antropológico). Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1991 (mimeo).
- SOBRAL, Antônio Luís Tubino. **Sintaxes pedagógicas no fotojornalismo da veia sobre o agronegócio**. Canoas: PPGEDU/ULBRA, 2013 (Dissertação de Mestrado em Educação).
- URQUIZA, Moema Guedes. **Identidades indígenas na mídia: um estudo com professores indígenas sobre identidade/diferença e representação**. 2013. 82f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2013.
- VEJA. **Adivinhe qual é a terra dos índios**. Edição 2273, ano 45, nº 24, 13 de julho de 2012 (p. 116-121).